
UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 098844993

# הַשִּׁלֹחַ

מכתב־עתי חדשי

למדע, לספרות ולעניני החיים.

(נוסד ע״י ק. ז. וויסאָצקי.)

המו״ל: חברת „אחיאסף״.

העורך: אשר גינצברג.

[חוברת ל״ה ול״ו נערכו ע״י ד״ר ש. ברנפלד]

---

כרך ו.

(חוברת ל״א — ל״ו).

תמוז תרנ״ט–טבת תר״ס.


ברלין.

בדפוס צבי הירש בר׳ יצחק איטצקאווסקי.

# HASCHILOAH

Litterarisch-wissenschaftliche

## Monatsschrift

(Gegründet von K. W. Wissotzky).

---

Herausgeber:
Verlag „Achiassaf".

Redacteur:
U. Ginzberg.

---

**Band VI.**

**Juli — December 1899.**

---

**Berlin.**

Druck von H. Itzkowski, Gips-Str. 9.

# תוכן הענינים

(בסדר אלף־בית).

# הנסתרות והנגלות.

מאת

ד״ר ש. ברנפלד.

---

הבנת החיים הפנימיים שבאדם הקולטורי, כלומר: הבנת הפעולות הנפשיות והכחות הרוחניים שבנו, היא בלי ספק יותר חשובה ויותר נעלה בערכה המדעי מהבנת החיים החמריים, או אפילו החיים הלאומיים, אשר אמנם מעורב בהם כבר מעט מן הפעולות הנפשיות, אבל נראה בהם רק שטחות הדברים. על צד האמת תחדור רק ההבנה הפסיכולוגית האישית לעומק הטבע האנושי, לדעת את כחות הנפש וחייה הפנימיים, בעוד כי על ידי דעת הפעולות החושיות והמאורעות הנראים לעינים נשיג רק את חצוניותם של החזיונות, רק את המסובב ולא את הסבה, את הגולם ולא הנשמה, את החומר נעדר־התנועה ולא את החיים שבו. ימים רבים עברו עד כי באו בני אדם אל ההכרה הנאמנה, החודרת אל תוכם של הענינים, אשר לא תמצא די ספוקה בהבנת הקליפה, כי אם תשתוקק לדעת את התוך הנסתר שבה. הכרה כזו היתה מעולם רק נחלת יחידי סגולה, אשר ניתן להם חוש הראות דק מן הדק, לא אותו המצוי לרוב אצל ההמון הגדול. מורים מטרלינק אומר, כי רוב בני אדם יודעים ומשיגים רק ענינים אשר ביד יקחו, אשר אפשר להם למשש אותם משוש גס והמוני, אבל אין עינים להם לראות את רוחניותם. ובאמת נדע, כי הבנה אמתית במהות הטבע, בדעת המאורעות על פי פנימיותם, היא השגה רוחנית דקה מן הדקה. מצד אחד היא בודאי טבעית באדם, כלומר: אינה יוצאת מגדר האפשר; ואולם מצד השני נמצא, כי מציאות הכח הזה באדם הוא רק בהכנה, אבל צריך הוא לחריצות ושקידה, לשמוש מתמיד בכחותיו הנפשיים, כדי לסגל אותם אל פעולתם. האדם הפשוט איננו יודע יותר ממה שעיניו רואות ומה שידיו ממששות; ציוריו הם מבולבלים וגסים, ואולם בעל שכל עיוני משיג כבר את כל הציורים השכליים באמצעות העיון וההגיון; הוא מצייר לו מציאות ציורים כאלה, אשר אינה מציאות ממשית וחושית, אלא מציאות שכלית, ועם כל זה היא חשובה בעיניו לכל הפחות כמציאות הענינים החושיים. החוקר יודע ומשיג אמתת המשפט, כי א הוא א, בה במדה שהוא יודע ומשיג את הלחם אשר הוא אוכל. ולא זו בלבד, אלא כי על צד האמת נתבארה לנו אמתת המשפט הזה יותר ממה שנתבארה לנו מציאות לחמנו. קשה מזו היא השגת הפעולות הנפשיות. הן אינן מאורעות נראים בחוש, אבל אינן גם ציורים שכליים. אלו עומדות באמצע, או יותר נכון: להן יש טבע אחר לגמרי. על צד האמת הן אוביקטיוויות (ולא סוביקטיוויות, כציורי השכל); אבל אי אפשר להשיגן במשיגיו של

האוביקט. להן יש תוכן ממשי וריאלי, אבל לא כאותו התוכן הממשי אשר נמצא בכל ענין שנשיגהו בחושינו. מציאות הפעולות הנפשיות היא בפועל, אבל חושינו לא יספיקו לנו להודיע לנו מהותן. אין ספק, כי ישנם עוד כמה ענינים, אשר לא נדע אותם, יען כי תחסר לנו העדות עליהם מצד חושינו, או יותר נכון: יען כי אין חושינו מסוגלים לדעתם ולהמציא לנו ציורם. ואולם בעוד כי ענינים כאלה לא נדע כלום, לא נדע אפילו מציאותם, הנה ברור לנו, כי ישנן פעולות נפשיות, אף כי לא נבין מהותן.

מראשית התפתחות הקולטורא השתדלו בני אדם לחדור לעומק פנימיות הענינים ולחקור „במופלא מהם". ובכל הזמנים נמצא נסיונות ובחינות במקצוע זה. בלב האדם נטע החפץ, לבקש את הסבה הראשונה ולהשתוקק לדעת את תכלית הבריאה ואת „התכלית האחרונה" של המין האנושי בכלל ושל האישים הפרטיים בפרט. החפץ הזה הוליד את הדת. כן נטע בהם החפץ, להבין פנימיות הענינים, את הכחות הנסתרים בכל מאורע, וזה הוליד את הפיוט, וביחוד את הטרגדיא. „הנסיונות והבחינות במקצוע זה, אומר אֶמרסון, נעשו באופנים שונים, ויש אשר קרבו החוקרים כבר אל נקודת האמת, אשר נראתה להם מרחוק כעין אור מבריק; אבל לא זכו להגיע אל אותה הנקודה, כי אם עקמו את הדרך ותעו מנו אורח. אחרי רוב השתדלות בפנה זו נראתה תמיד כעין לאות ועיפות ברוח בני אדם, ופתאום עמדה מלדת, וזה היה סיום פרק אחד בהתפתחותה, סיום תקופה קולטורית". אז מהר המין האנושי להכניס לאוצר הקולטורא את קניניו הרוחניים אשר קבץ וצבר בימי הצמיחה והגדול. גם הדבר הזה — אוסף הקנינים הרוחניים — הוא מפעל קולטורי חשוב במאד, כי בלעדיו לא היתה התקדמות ברוח בני אדם, אשר היו מוכרחים להחל בכל תקופה היסטורית הכל מחדש. אבל קצת עכוב היה בזה, כי אוסף הקנינים הקולטוריים לא יעשה תמיד בזהירות ודייקנות יתרה, אלא לפעמים הוא יליד הבהלה והחפזון, יליד המקרה. ענינים בלתי חשובים יאספו אל האוצר וכמה ענינים יקרים ונעלים מאד ישכחו, או כי ימאסו בהם, יען כי בימי תקופת הכשלון והירידה יבחרו בכלי זכוכית וימאסו באבנים יקרות ובפנינים. בעת כזו יחלש חוש הטעם במין האנושי, ואינו יודע ערכם האמתי של קניניו הרוחניים.

אחרי אשר עלתה ההשכלה היונית אל מרום המדרגה בזמן אריסטו, השכיח זה כמה ענינים נשגבים, את אשר עשהו הדור הקודם לו. ואחרי אשר בא סיום וקצב לתקופת ההשכלה העתיקה, אספו אל האוצר הקולטורי את ספריו של אריסטו, הנעלים בצורתם החיצונית, בסדורם הנפלא, אבל אבדו כמה מרגליות יקרות, השקפות נעלות בדבר טבע האדם והסתכלות עמוקה בכחותיו הנפשיים. השיטה הפלוסופית של אריסטו, באהבה את הסדר ואת הכללות, לא השגיחה כל כך על התוכן הפנימי ועל הפרטות. היא אמרה לבאר לנו הכל, להמציא לנו באור מספיק לכל חזיון טבעי ולקבוע לו מקום נכון באחת הפנות ההגיוניות. מטעם זה החריבה במתכון כמה בנינים, אשר בנו הפלוסופים הקודמים לאריסטו, יען לא ידעה לקבוע להם מקום בסדרה היא. ידוע הוא, עד כמה הניף אריסטו את ידיו על שיטת האטומיסטים, אשר באמת יש בה רעיון חשוב מאד שהיה לאבן פנה לחכמת הטבע בימינו אלה. ואולם לא רק את הפלוסופיא המטריאליסטית החריב אריסטו, אלא גם את השיטה האידיאלית של אפלטון רבו. בתורת אפלטון יש מקום רחב להלך נפש. לא נאמר אמנם, כי הפסיכולוגיא של השיטה האפלטונית היא אמתית בכל פרטיה; דבר זה היה נמנע לגמרי לפי מצב החקירה המדעית בימים ההם. אבל על כל פנים הניח אפלטון הנחה עיקרית אחת, אשר כחש בה אריסטו: זה האחרון

החליט, כי כל דבר אשר אין השכל מחייבהו — איננו בגדר המצוי, וכל דבר אשר השכל מרחיקהו — אינו בגדר האפשר, ומטעם זה פסל כמה ענינים, אשר לא היה בידו להביא להם הסכם מצד השכל העיוני. הוא לא חשב אף רגע אחד, שמא אפשר לחשוד את שכלנו, כי החסרון מונח בנו ובקוצר השגתנו; אלא עשה את השכל דן יחידי, וכל דבר אשר השכל ירחיקהו הוא בגדר הנמנע ולא תועיל לו שום עדות שבעולם, כאשר לא נשים לב לשום עדות המעידה לנו, כי שנים כפול שנים הוא יותר או פחות מארבעה. ואולם אפלטון רבו לא כך אמר. הוא הבדיל בין סתירה הנדסית ובין סתירה עיונית, או יותר נכון: הוא לא מצה כל כך את עומק הדין בדבר המושכלות העיוניות, אלא הניח גם מקום לאמתיות מורגשות, לענינים הנובעים מתוך ההרגשה הפנימית, ההתפעלות והפיוט.

נפלא הדבר, כי הדייקן אריסטו, אשר דבריו נאמרו בסדר נעלה מאד, הניח מקום להבאים אחריו להתגדר בו, לא רק בפרטים, כי אם גם בכללים ועיקרים. אבן־סנה ואבן־רשד, אשר הראשון נוטה אחרי השיטה האידיאלית והשני נוטה בחריפות גדולה אחרי המטריאליסמוס, שניהם תמכו דבריהם בשיטת אריסטו. ואין לחשוד אחד מהם, כי עקמו את הדברים בפלפול מעוקם, אלא כי אריסטו, בהיותו זריז לשמור את הסדר, לא הקפיד כל כך על התוכן; בהיותו טרוד לעשות מסגרת לציור הפלוסופיא, לא הקפיד כל כך על שלמות הציור. נראים הדברים, כי צדקו דברי אבן־רשד, ואחת היא לנו, אם המשיל אריסטו בפירוש את הנפש האנושית לטבלא של שעוה, אשר בה יחוקו החושים את ציוריהם, או אם בדותא היא זאת: מכללא איתמר בודאי הדבר הזה. גם במה שהסכים אריסטו למציאות נמצאים רוחניים אנו רואים רק הכרח הגיוני ולא הכרח פסיכולוגי, ולפיכך אין הנמצאים הרוחנים האלה בפועל, אלא בהגיון. אנו מוצאים בשיטתו חוקים קבועים, אבל לא חיים מתרגשים המתגברים על החוקים האלה. לכל דבר יש באור מספיק על פי שקול הדעת, ואם אין שקול הדעת מסכים להויתו — איננו בנמצא, אלא הוא פרי הדמיון, ומציאותו הוא שוא נתעה. באופן זה באר לנו אריסטו את כל חזיוני הטבע וגם את כל חזיוני הנפש. הוא נתח את הנפש לנתחיה ותאר לה בצמצום את הליכותיה ופעולותיה, את רגשותיה ושאיפותיה, את הפכיה ותשוקותיה; הוא סדר לה בדיוק גדול, מתי ובאיזה אופן תפחד, תקנא, תשנא, תאהב, תשתוקק, תמאס, תבחר; ואם לקחה לה הנפש רשות להתרגש ולהתפעל באופן אחר, גזר עליה אריסטו, כי איננה „בקו הבריאות". נפש זכה וברה צריכה להיות כך וכך, וכל שאינה כן היא חולה ויוצאת מהכלל. רק עם משולל החיים הנפשיים כאשר היו היונים מימות אלכסנדר מוקדון ואילך, רק בני אדם נעדרי הרגש ומספיקים בסילוגיסמים ובסופיסטיקא, יוכלו לחיות על פי פלוסופיא כזאת, אשר כלאה את הנפשות בהיקשים הגיוניים ותשים להן מחנק.

על פי הדברים האלה נבין את רוחם של האפלטונים החדשים, ובפרט פלוטין והפלוסופים הערביאים בעלי שיטת „אלצפה", אשר מרדו בשיטת אריסטו, כדי להחזיר לנפש האדם את חייה, לתת לה ידים להתרגש ולהתפעל כפי טבעה. הנפש נלאתה נשוא את העול הכבד הזה, היא לא יכלה עוד לסבול את האויר המחניק בבית כלאה „ההגיוני", ובהכרח פרצה את הגדר הזה לצאת למרחביה. אמנם יאמרו לנו, כי דרך החקירה הזה מסוכן מאד, כי בנקל נבוא בו לידי הזיה ודמיון. ואולם אם גם נודה בזה, הנה אין לנו הצדקה לכלוא בשביל כך את הנפש בחוג צר של סילוגיסמים, אלא עלינו להשתדל לבוא אל נקודת האמת ולהזהר מן הסכנה. אריסטו והנמשכים אחריו קבעו חוק,

כי הנפש הבריאה והשלמה כך וכך מדתה, ואם תצא מתחום זה, היא חולה ויוצאת מן הכלל. או באופן אחר: הנפש הבריאה מתנהגת על פי החוקים אשר שם אריסטו לפניה, ואם לא תכנע מפני החוקים האלה, נאמר עליה, כי מוכת שגעון היא. ואולם עלינו לדעת, כי להמשפט הזה אין יסוד במופת הנדסי, אלא הוא הסכמי. נניח, כי לצורך הקשר המדיני מוכרחים אנו לקבוע תחומים כאלה, כי, כידוע, תלויים כמה ענינים חשובים של הקבוץ הנמוסי בדבר הזה, לקבוע תחום, אשר שם יחדל השכל הישר ויחל השגעון. במקצוע זה הולכים אחר הסכם הרוב, כמו שדנים אנו על מעשי האדם, אם לשבט או לחסד, על פי ההנחה, כי יש לו בחירה במעשיו, אף כי מצד הפלוסופיא יצא לנו הפך ההנחה הזאת: כי כן דורש הצורך הכללי. מהשקפה זו אין אנו דנים עם החוקים הקבועים בדבר הנפש הבריאה (אשר על צד האמת הוא רק המצב של רוב בני אדם על פי הרגיל); אבל מצד ההשקפה הפלוסופית אין זה אלא מחקר שטחי מאד. רוב בני אדם והמצב הרגיל של בני אדם — זה הוא הפסולת של הכחות הנפשיים, בעוד כי הכחות הנראים במעוט בני אדם ובמצבם הבלתי־רגיל הם מבחר התקדמות האדם, המדרגה היותר חשובה בהתפתחות הנפש.

המשפט הזה יאומת לנו על פי משל לקוח מן החיים הרגילים. בכלי המודד קור וחום יש לנו נקודה, אשר על פי הסכמה עשינו אותה לתחום המגביל בין קור וחום. מה שלמטה מן הקו הוא קור, ומה שלמעלה מן הקו הוא חום. כנודע, חלוקים הטבעיים בזה וקבעו נקודות שונות. אבל נניח, כי הסכימו כלם וקבלו עליהם את מרתו של ריאומיר, הלא ידע כל איש, כי אין כאן תחום אמתי של קור וחום, אלא הוא הנחה מוסכמת, שהרי על צד האמת אין רגש קור וחום שוה בכל המזגים ובכל שעה ושעה. לפעמים נרגיש רגש קור בשעה שירגיש חברנו רגש חום; ולא זו בלבד, אלא כי הדבר ישתנה לפי מצבנו אנו בעצמנו. קור של שתי מעלות יעיק לנו לפעמים ונרגישהו בתקפו, ולפעמים לא נרגיש כלום אף בקור של חמש מעלות. כן הדבר בנוגע להתחומים אשר קבעו בני אדם בין הנפש הבריאה (הרגילה) ובין הנפש החולה (היוצאת מגדר הרגיל). רוב בני אדם יחשבו את הפייטן ואת כל אדם הנוטה להתלהבות למשוגע ואיש הרוח, ואין ספק כי מחו של זה וכח הרגשתו באמת משונים מאלו של רוב בני אדם. אבל האדם הקולטורי ימצא בזה התקדמות רוחנית נעלה מאד. לפי זה יודה כל איש משכיל, כי אי אפשר לקבוע חוקים ולהעמיד תחומים במקצוע זה, כי לא כל הזמנים ולא כל בני אדם שוים. בין התפעלות הנפש במדה פיוטית ובין שגעון יבדיל קו דק. ועם כל זה רחוק הפייטן מן המשוגע כרחוק מזרח ממערב. שניהם יוצאים מגדר הרגיל, אלא שהראשון התפתח בשכלו וברגשותיו במדה עצומה, והשני נתקלקל באמת בציוריו השכליים וברגשותיו.

אפשר הדבר, כי היינו כעת יותר קרובים אל האמת, אם היינו משתדלים למצוא אותה; או יותר נכון, אם היינו נשארים על הדרך המוביל אל האמת. בתולדת הקולטורא האנושית נרשמו שמות אנשים, אשר לא מצאו די ספוקם בהבנת שטחות הענינים, אלא השתדלו לחדור אל פנימיותם, ואם היו מצליחים במעשיהם, היינו, אלמלי הלכו בני אדם אחריהם, כי אז היו מעמידים את הפסיכולוגיא על יסודות חדשים לגמרי. די לנו להזכיר את שמות אפלטון, פילון היהודי, פלוטין, בעלי אלצפה הערביאים, רשב"ג, ר"א אבולעפיא, הכומר יוחנן ריסבריק, שווידנבורג, נובלים, איבסן, טולסטוי, אמרסון, מטרלינק. ואולם רוב בני אדם ימצאו בנקל תשובה מספקת לכל השאלות, אשר הציעו האנשים האלה:

רמאות או שגעון! — אבל באמת מוצאים אנו בקצת רעיוניהם של האנשים האלה סקירה נפלאה, נעלה ונשגבה מן הרגילה, באופן כי יפתחו לפנינו — על ידי מחקרם העמוק — שערי עולם חדש; בקצת מהם נמצא ענינים נוטים מן ההשגה האנושית, ולפי זה אינם בגדר האמת, כי סוף סוף אין לאדם אלא מה שנתן לו לראות; ובקצת הענינים מסופקים אנו עוד, שהרי לא סגלנו את שכלנו ואת רגשנו לחדור לעומק הדברים האלה. אנו הורגלנו עד כה, כדברת מטרלינק, להבין רק דברים אשר ביד יקחו; אבל אם נחדד את חוש הראות יותר ויותר, אם נלמד את שכלנו להבין ענינים דקים יותר — ואין ספק, כי שכלנו הוא מוכשר להתקדמות כזאת — אז נבין דברים רבים, אשר עד הנה היו נעלמים ממנו. ועוד יותר יגדל כשרוננו בזה, אם נחדד את הרגשתנו, להרגיש ולחוש הרגשות בלתי מובנות לנו עד הנה. בודאי זהו השגעון היותר מבהיל, להחליט על כל חזיון נפשי אשר לא נבין לו „במושכל ראשון", היינו בהשגה גסה והמונית, כי הוא שגעון. כאשר פרסם פיכטי את השקפתו הפלוסופית, כי הכל הוא המצאת השכל הסוביקטיווי, ועל צד האמת אין להאוביקט מציאות חוץ לשכל האנושי, הריעו עליו רוב בני אדם כעל משוגע וחסר דעה. בין רוב בני אדם אלו היו גם „פלוסופים", היינו אלו אשר האמינו בהשקפתם המטריאליסטית וביכלתם לבאר כל חזיון על ידי „דעת הטבע". היש שגעון גדול מזה, שאלו הם בקול נצחון אדיר, לחרוץ משפט על כל המציאות הרבה והעצומה, כי אינה אלא המצאת השכל של המשיג, של אותו „המח הקטן"? ולא דעת לאנשים האלה ולא תבונה להם להשיב לנפשם, כי „אני" הנני הרואה את „המציאות הרבה והעצומה" הזאת, ובלי ציור שכלי אין לי שום השגה גם מן „המציאות הרבה והעצומה", אשר יאמרו להבהילני בה.

בכלל הרעו המטריאליסטים מאד בהשקפתם הגסה מכמה פנים. ואם בשיטת הסימבוליסטים והאוקולטיסטים מעורב באמת הרבה שגעון, הנה גם בזה חטאו המטריאליסטים ומידם זאת לנו; כי מיום שהתחילו המטריאליסטים „לבאר כל חזיון" על פי „ידיעת הטבע", רבו גם הסימבוליסטים והאוקולטיסטים במדה מרובה מאד, ואין אני יודע, מי הוא משוגע יותר, אם פלוני „הפלוסוף" המכחש בכל דבר אשר לא ימשש בידו הגסה, או פלוני הסימבוליסט, אשר יחזה חזיונות בעולם הרוחות. אין ספק, כי יש הרבה מן הרמאות ומן השגעון בדבר הזה, רמאים רבים עמדו להסימבוליסטים והספיריטיסטים (אשר ברובם הם קלי אמנה ומחוסרי דעה) וכבר נתפשו ביד. כן אין ספק לנו, כי רוב העוסקים ב„חקירות" כאלה אין להם יד ושם בלמוד הגיוני ואי אפשר להם להבדיל בין האמת והשקר, האפשר והאי־אפשר, בין בלתי אפשרות בהגיון ובין בלתי־אפשרות בטבע; בקצרה: האנשים האלה אין להם בעולמם אלא ארבע אמות של ההזיה והדמיון, והכח המרמה שבהם לא יבחן אצלם בכור השכל. ואולם אין אנו עסוקים באלו, אלא באנשים מיושבים בעלי נפש ברה, אשר הטיבו לראות ממנו.

בימים האחרונים נודעו לנו כחות נפשיים, אשר היו נסתרים מעיני בני הדורות הקודמים: ההיפנוטיסמוס והסוגיסטיון. אין ספק, כי נמצאים ברשימות הקודמות כמה רמזים, אשר יעידו לנו, כי עמדו כבר במקצת בימים קדמונים על הדברים האלה. ואולם חכמי העת ההיא לא הביטו כראוי ולכן לא ראו. משעה שנתגלו חזיוני ההיפנוטיסמוס והסוגיסטיון בחקירה ברורה ומדעית (ועם זה באה „מהפכה" בחכמת הנפש) הרימו הספיריטיסטים והאוקולטיסטים ראשם ויאמרו: הנה נגלו לנו כחות נפשיים חדשים,

אשר לא שערום ראשונים. מעכשיו הרשות לנו להאמין גם ביתר סודות הספיריטיסמוס והאוקולטיסמוס. ואולם באמת אין הדבר כן. הפקח שבכת זו, הוא הסופר החוקר די פריל, דן באחד ממאמריו על דבר „ההגבהה", היינו ע"ד מה שיעידו הספירטיסטים, כי ירום השלחן מאליו, בעת שיסבו עליו „הרוחניים", על ידי כח נסתר ונעלם. על זה אמר די פריל, כי אין רשות ללצים ללגלג עליו. שהרי אין הספור הזה סותר מופת הגיוני או הנדסי, וכן לא נתאמת לנו במופת הגיוני או הנדסי ענין כח המושך והכבד (Gravitation), הסותר את חזון „ההגבהה", אלא נתאמת לנו באמצעות הנסיון, מפני שראינו, כי כן הדבר תדיר. ולכן אם נראה לפעמים ראיה ברורה, כי ירום השלחן מאליו, עלינו לנסח את החוק הטבעי הזה באופן אחר ונאמר: על פי הרוב ימשך כל גשם אל גשם יותר גדול ממנו, אם אין עכוב באמצע הדרך, ולכן כל דבר הנופל מידנו יפול למטה; אבל יש גם יוצא מן הכלל הזה, והוא ענין „ההגבהה" (Levation) שאמרנו, כי נמסר לנו על פי עדי ראיה, אשר אין להטיל ספק באמתתם. — ואולם, אם גם נניח, כי נמסר לנו דבר זה (אשר טעמו לא הוברר לנו) על פי עדי אמת, אז נאמר, כי נתגלה לנו כח טבעי, אשר לא ידעוהו הראשונים, ככח האלקטרון והדומה לו, אבל על ידי זה לא פסלנו עוד את ההשגה האנושית, אשר תדין על פי חוקים קבועים. אמת הדבר, כי לא נתבאר לנו עוד כח המגניט או כח האלקטרון, ובכלל נודה, כי יש כמה כחות טבעיים, שלא נבין להם; אבל דבר זה אינו פוסל את ההשגה השכלית, אשר בהכרח תבקש טעם וסבה לכל ציור וחזיון. לנו נתבאר בהגיון, כי אין האדם משיג בחושיו ענין רוחני, כי אין המציאות הרוחנית משפעת על פעולת חושינו. ולכן אם יספרו לנו הספיריטיסטים, כי ראו בעיניהם ממש את פלוני המת — היינו את נשמתו — על ידי כח נעלם רוחני — לא נאמין להם, אפילו אם יתברר לנו אל נכון, כי התרומם השלחן מאליו, ואין שום רמאות בדבר. שהרי אם אמת הדבר הזה, אז לא נתחדש לנו שום פלא, כי כבר הסכמנו, כי כמה כחות בטבע לא נתבררו לנו כל צרכם, ואין לזה סתירה בהגיון. אבל עוד לא בא המופת הזה, כי אפשר לעיני בשר לראות נמצא רוחני. אם יאמרו לנו: גדול כח המדמה באדם, ובשעה זו נדמה לנו, כי ראינו את פלוני המת עומד חי לפנינו ומדבר בנו ואנו שומעים את קולו — זה הוא בגדר האפשר, ואם יסופר לי זה מאיש מהימן, אדון על החזיון הזה בכבד ראש, גם לא אחליט, כי שגעון הוא, אלא אחקור בדבר, להבינהו על פי הפסיכולוגיא האנושית, עד כמה יגבר הכח המדמה באדם ועד כמה מתאימים ציורי הדמיון עם ההרגשה וההכרה. גם אדם בריא בשכלו ובנפשו יפול לפעמים תחת השפעת הכח המדמה, וציורי דמיונו יהיו קיימים וברורים כציורי החושים. דוגמא לזה הלא יש לנו כבר בחלומות, ועוד יותר באלו החזיונות אשר יראה האדם בשעה שהיא מוטל בין מצב השינה והערות, נים ולא נים, כאשר נודע לנו על פי ספורים רבים אשר אי אפשר להזימם. הגבול בין ההשגה הישרה, אשר אנו קוראים לה בשם "Bewusstsein„, ובין השגה דמיונית — הוא גם כן הסכמי, ואי אפשר לקבוע התחום הזה בנקודה אחת. נדמה לנו, כי איש לא חלם מימיו והוא שומע את חברו מספר את אשר ראה בחלום — ואנו יודעים כי החלומות הם לפעמים ציוריים אמתיים, ואדם רואה בחלומו בהסתכלות יותר ישרה מאשר יראה בהקיץ — הלא אם הוא מתלמידיו של אריסטו או של המטריאליסטים, יטעון בודאי: אין זה אלא שגעון, והחולם הלום צריך הוא לרופא. כנגד זה הגדילו בשנים הקודמות את ערך החלום ביותר ואמרו עליו, כי יש בו מעין נבואה או נבואה ממש, וכמה הנחות דתיות נבנו על החזיון הזה. יהיה איך שיהיה: אנו רואים כי יש פעולה

הרגשית ושכלית, אשר אמנם מוצאה מן החושים ומן השכל, ואולם עם כל זה שונה היא מאד מפעולת החושים והשכל הרגילה[1]).

---

בימים האחרונים דרך כוכב חדש בעולם הסימבוליסטים, הלא הוא הפלוסוף והפייטן מוריץ מטרלינק[2]). כאשר נתפרסמו מאמריו הפלוסופיים וקצת מספורי חזיונותיו נזדעזעו הסימבוליסטים, יען כי באמת נחן מטרלינק בכשרון פיוטי נפלא מאד, אשר ישפיע על כל אדם המסוגל להשפעה פיוטית. ולעומת זה אמרו מתנגדי השיטה הזאת, כי אין דבריו אלא דברי שגעון ורעות רוח. מורים מטרלינק איננו נמשך אחרי שיטת הסימבוליסמוס בכל פרטיה. אבל אין ספק בדבר, כי מודה הוא בה בכללה. הוא איננו מוצא די ספוקו במה שישיג האדם „הבריא" במושכלותיו „הישרות", ואין ספק לנו, כי סקירתו היא יותר עמוקה ויותר חודרת אל פנימיות הדברים, מאשר הורגלו בני אדם על פי הרוב. ואולם דעותיו במקצוע זה אינן כלן על מתכונת אחת. בכמה פרטים נוכל להסכים לו אפילו מהשקפתנו הרגילה, אם רק יש לנו עינים לראות ולב לחוש ושכל לחשוב מחשבות; בקצת הדברים הנקל לנו להוכיח סתירתם בהגיון, באופן כי לא נאבה ולא נשמע

---

[1]) החושים ממציאים לנו כמה ציורים, והשכל קובע להם מקום ומסדרם על פי מושכלות מסוגלות לו מאליהן (אה-פריורי) כדעת קצת הפלוסופים, או לכל הפחות על פי מושכלות שקנה לו השכל באמצעות החושים משכבר — הנסיון. נמצא כי פעולת השכל על פי ההנחה השניה (וזו נראית יותר אמתית) היא בזה, כי יאצור ויצבור את כל הציורים, אשר המציאו החושים לו במדה הצריכה לנו, כדי להתקדם בהשגתנו. שהרי אם נחל בכל ציור מחדש, לא נבוא לעולם לידי השגה ברורה. למשל, בראותנו את האש, ימציאו חוש הראות וחוש המשוש את ציור האש אל השכל, שבאוצרו נמצאים כמה ציורים שייכים לזה, היינו, כי האש יחמם וישרוף וסכנה היא לקרב אליו ועוד. תיכף ומיד נשתנה הציור הזה על ידי חבורו עם ציורים אצורים בשכלנו לציור יותר שלם. ואלמלא היה כזה, כי אז לא ידענו מציור האש כלום והיינו נוגעים בו והיינו נכוים. והנה במעמד השינה קצת חושינו אינם משפיעים, ועל צד האמת יש בכלם עוד פעולה ברב או במעט. חוש הראות ידמה לנו, כי הוא בטל כלו, אבל באמת עודנו מקבל השפעה על יד כח חזק, היינו אם יאיר פתאום אור מבריק ביותר מקבלים רוב בני אדם השפעה ממנו גם בלי דעת, כלומר שאינם מקיצים, וכן חוש השמע והמשוש. נמצא כי במקצת פועלים החושים גם בשעת השינה והחלום יבוא ברוב ענין. וידוע לנו, כי כל מה שחושינו הם רכים וענוגים יותר (באמצעות מצב העצבים והעורקים שבנו) כן ירבה החלום לבוא אצלנו, בעוד כי האדם הפשוט ישכב על פי רוב כבול עץ ואיננו חולם חלום, שהרי גם ביום חושיו אינם פועלים הרבה. בחלום יפעל גם השכל — ולפעמים יותר מבהקיץ, כי אין לו מבטלין כנגדו — ויצרף את ציוריו עם ציורי החושים, ולפעמים ישפיע השכל על ציורים חושיים, אשר השיג בזמן קדום מאד, על פי חוק חבור-הרעיונים (-Ideen Association), דבר אשר נראה גם בהקיץ, בעת יעלו הרהורים על לבנו. על פי הרוב יחלשו בחלום מושגי הזמן והמקום, באופן כי ברגע אחד נראה דבר בביתנו ובאספמיא, או יארע מאורע, אשר צריך הוא לזמן של מאה שנה. כל זה נצרף אל כח המדמה, אשר בקצת אנשים יפעל יותר מן הרגיל, ואין לו סתירה בהגיון. אבל כי יראה אדם בעיני בשר עצם רוחני ראיה ממשית — זה הוא נמנע בהגיון, ולפיכך אין זה אלא רמאות, או טעות גדולה, ונוכל לכנותה לפעמים בשם „דמיון", ולפעמים הוא שגעון ממש.

[2]) לעת עתה איני יודע הרבה ממאורעות האיש הנפלא הזה, אלא רק כי נולד בשנת 1862, והיה אדבוקט בעיר גנט אשר במדינת בלגיא עד קרוב לימינו אלה. בשנת 1898 העתיק משכנו לפריס. מחבוריו אזכיר בזה רק חקירותיו הפלוסופיות, ע"ד חזיונותיו אולי אדבר במקום אחר לעת מצוא.

להם בכל האופנים; בקצת ענינים עלינו לחקור בהם. אפילו אם לפי השקפה ראשונה יראה לנו בטולם ונחשבם בתור מתמיהים; ואפילו אם לא נסכים להם בכל פרטיהם, הנה לכל הפחות נודה, כי פתח לנו מטרלינק שערי השגה חדשה. ואפשר שאם נסגל את חושינו ואת הרגשתנו לרדת לעומק הענינים נעמוד על אמתתם.

במה שדן מטרלינק על דבר הדרמה רוב דבריו נכוחים וישרים, אף כי לא נסכים אל הכלל העולה מהם. הוא אומר במאמרו על דבר „הטרגדיא היומית”, כי במאורעות, אשר הם „מעשים בכל יום”, נמצא טרגיקא יותר עמוקה ויותר אמתית מאשר נמצא „במאורעות נוראים”, במקרים יוצאים מן הגדר הרגיל, אבל קשה לצייר אותה באופן נכון ולהגשימה, למען יבינה כל אדם. סוד הטרגיקא הזאת אינו במלחמה איומה בין האדם ורעהו, ואף לא בין תשוקה לתשוקה בנפש האדם, בין רגש החוב והמוסר ובין תאות נפשו, אלא בעומק טבע הנפש במאורעותיה היותר פשוטים. הרהורי אדם ורגשותיו בינו לבין עצמו הם טרגדיא איומה, אם נתבונן על הנפש כשהיא לעצמה, מתרגשת ומתפעלת לרגעים על פי כמה סבות פנימיות וחצוניות. הפייטנים יסדו עד ימינו אלה את הטרגדיא על יסוד המאורעות הבלתי רגילים, על מעשים כבירים ואיומים; העיקר היה אצלם „ספור המעשה” המבהיל. דמיונם כמו צייר בלתי אמן, אשר אין ברוחו מחשבות וציורים, אלא הרגיל את ידיו למשוח בששר. בהיות כי יחסר לו הכשרון, להאציל מרוחו על הציור יציר כפיו, הוא בוחר בנושא, אשר ימשוך עליו את עיני הרואה מצד עצמו. הוא יצייר לנו מלחמה איומה, הרג גדול, רצח, מרידה וכדומה מן הענינים המבהילים. ואולם צייר אמתי בעל כשרון יצייר לנו אשה כפרית אחת, ילד קטן, הֵלך זקן, איש שוכב על מטתו חולה, אֵם זקנה הולכת שחוח — כל אלה הם ענינים אשר יראה האדם בכל יום, ועם כל זה נשתאה על ציורים כאלה, מעשה ידי צייר אמתי. הוא יפקח עינינו לראות בענינים הפשוטים האלה את פנימיותם, מה שלא ראינו עד הנה. כן הדבר בשירי זמרה: מנגינה פשוטה אחת תעיר בלבנו אלפי רגשות מאליפים, גלי הלב הסוער, המית הרוח השוקקה. במדה זו צריכה להיות הטרגדיא. בענינים פשוטים תקח את לבנו ותלהיב את נפשנו. מאורעות אשר הם מעשים בכל יום, אשר בכל יום ויום נעבור עליהם מבלי שנסתכל בהם, יובנו לנו באמצעות הפיוט באופן חדש לגמרי; הפייטן יראנו את פנימיות המאורעות הפשוטים האלה, את הטרגדיא הנוראה שבהם. הטרגדיא הזאת היא מעין ההוה, היא אמתית. המעשים „הנוראים”, אשר יספרו לנו הפייטנים, יסודם בעולם הדמיון ולא קרו מעולם, בעוד כי הטרגיקא היומית היא מרעשת את לבנו, בהיותה אמתית ופוגשים אנו בה בכל יום ויום. בימי חיינו לא נפגש במכת חרב הרג ואבדן, ברציחות, במלחמות, בשפיכת דמים, בקנאה איומה; אבל נפגש בדמעות שתקניות ובלתי נראות, כמעט רוחניות . . .

כל איש, אשר נחן בהלך נפש, יודה למטרלינק על הדברים האלה. ואולם לפי חנוכנו והרגלנו אי אפשר לנו לצייר במחנו טרגדיא בלי מעשים, כאשר ידרוש הוא. פיוט פסיכולוגי — לחוד, ודרמה — לחוד. פיוט פסיכולוני יקח את לבנו בפשיטותו, וכל מה שהוא יותר פשוט ואמתי יוסיף לחדור אל לבנו. מי יתרגש עוד למאורעות האמללים שבספור „מסתרי פריש”, אשר אינם מעולם המציאות וציוריהם הם גסים ובלתי מכוונים אל האמת? אבל אוסוולד אלווינג ואמו (איבסן בחזיונו „רוחות מבהילות”) ירעישו את לבנו ב„ספור המעשה”, אשר הוא פשוט בתכלית הפשיטות ואין בו מלחמה כל שהיא (אוסוולד אלווינג איננו נלחם על נפשו נגד מחלתו שבאה לו בירושה, בידעו, כי לא תועיל לו כל

מלחמה, וגם אין בו כח מוסרי למות מעצמו). מטרלינק מרמז כמה פעמים על חזיונותיו של איבסן, אשר בהם מצא התחלה של טרגדיא אמתית, אשר אינה מיוסדת על המעשים, כי אם על הרגש. ואולם שכח, כי יש חוקים קבועים לפיוטי הדרמה, אשר לא נוכל להעלים עין מהם ולעבור עליהם, בהיות כי מונחים הם בטבע הענין. את חזון הדרמה אנו באים לראות, והלך נפש נבקש פה רק באמצעות מראה עינים. על ידי שיחות בין הרוחות המספרות בחזון לא יכנס כלום אל לבנו. כי אז תהיה הדרמה רק להג הרבה ולא יותר, פטפוטי דברים, אשר לא יפעלו עלינו. ובכלל אין מעלת הדרמה ברוב דברים, כי אם איזה מאורע נחוץ לה; פסיכולוגיא לבדה לא נתנה להראות. בדבר הזה יש לנו כבר איזו נסיונות, אשר הורונו דעה. לפני עשר שנים בערך נסה פייטן אחד ליסד דרמה על ספור המעשה של „רסקולניקוב“ לדוסטויֶבסקי, אשר בעת ההיא משך עליו עיני כל המבינים על ידי עומק הפסיכולוגיא שבו. ואולם בהיות כי אין בספור הזה מאורעות בפועל, אלא ציור החיים הפנימיים, היינו, התרגשות בלב אדם נפעל על ידי רגשותיו, לא עלה הנסיון הזה יפה, כי ספור המעשה לא היה בו כדי למשוך את מראה העינים, והפסיכולוגיא העמוקה בלבדה לא פעלה על לב הרואים במדה הצריכה לדרמה. באיזה אופן ידע הרואה מה בלב רסקולניקוב, המון רגשותיו המסתערים בלבו? או מה שבלב סוניא, בת עוני זו, אשר בבוץ החלאה והרפש, שבו טבע גופה, שמרה את נפשה בטהרה? — בימים האחרונים עשו בברלין בחינה בדרמה פסיכולוגית של מטרלינק בעצמו (פיליאס ומיסלינדי). הבאים לראות היו ברובם סופרים ומלומדים, אשר טרחו לחדור לעומק הפסיכולוגיא של הדרמה הזאת; אבל כלם ענו ואמרו פה אחד: אמת, כי דבר פיוטי יצוק בחזון הזה; אבל על במת החזיון לא יכירנו מקומו. עם כל זה נאמר, כי אפשר אשר ברבות הימים נרגיל את עצמנו ונסגל את נפשנו להשיג את הפסיכולוגיא גם על פי ראות עינינו ועל פי רמזים במלים קצרים ומעטים. הן ראינו כבר התקדמות גדולה בהבנת הפיוטים של איבסן. מטרלינק רמז כמה פעמים על זה, כי פיוטיו של איבסן הם פסיכולוגיים. ואולם הלא נזכור, כי בתחלה הניעו אפילו המבינים את ראשם על ה„סימבוליסמוס“ ועל ה„שגעון“ הנמצא בחזיונותיו, עד כי סוף סוף נוכחו, כי מיוסדים הם על דעת כחות הנפש היותר עמוקים (ולכן גם היותר נסתרים). בהבנה דקה מאד בחיי הרגש, הפסיכולוגיא עודפת בהם על המאורעות, היא פנימיותם ונפשם של המאורעות; אבל דרמה בלי מאורעות, בלי תסיסה נראית לעינים, דרמה שכלה רק פסיכולוגיא — זה הוא דבר בלתי אפשרי כלל.

נראה נא למשל את החזיון „האדריכל סולנים“ לאיבסן. ספור המעשה שבו הוא פשוט, הפסיכולוגיא נוסדה על ענין הסוגיסטיון, אשר בהכרח תשפיע ביותר על נפש מסוגלת להשפעה כזו, היינו שהיא חולה על פי סבה מן הסבות. מכל שיחותיו של האדריכל סולנים נכיר את מצבו הפנימי, את מצב נפשו. גם כמה מאורעות גרמו בדבר, כי היה סולנים מסוגל להשפעת הסוגיסטיון. ואולם גם העלמה הילדה, המשפיעה עליו בכח הסוגיסטיון, היא חולה במקצת, חולה לדבר אחד. עשר שנים טרם יחל הספור קבלה סוגיסטיון על ידי האדריכל סולנים, כי הבטיח לה להתראות לפניה בכל הודו והדרו, והנערה באביב ילדותה קבעה את הרעיון הזה עמוק עמוק בלבה. עשר שנים עברו, ובינתים השפיעו כמה מאורעות להרך לב האדריכל סולנים ולהרגיז את עצביו ביותר: שריפת ביתו; מות ילדיו בסבה זו; רגש הנחם בלבו, כי כמה פעמים חפץ במחשבה, כי ישרף הבית, ולפי זה הוא מוצא איזה יחס בין חפצו במחשבה ובין המאורע אשר בסבתו

מתו ילדיו; מחלת אשתו; רגש הקנאה בלבו — כל זה השפיע עליו, באופן שהיה מסוגל להשפעת הסוגיסטיון על ידי הנערה הילדה. כל החזיון נוסד על פסיכולוניא, והמאורעות טפלים לו; אבל להלביש את הרעיון באופן כי יבינו אותו מעל במת החזיון אי אפשר לו בלי „ספור המעשה".

מטרלינק צדק מאד באמרו, כי נושא ענין הטרגדיא אינו צריך להיות מאורע יוצא מגדר הרגיל. מהשקפה זו נטעון גם על איבסן, כי אין בחזיוניו הפיוטיים הטרגדיא האמתית. בחיים הרגילים, אשר נעבור עליהם בכל יום ויום ונסתכל בהם, נמצא טרגיקא גדולה ועמוקה. בדבר הזה אמנם נתקרב אל הריאליסטים, אשר גם הם טוענים, כי עלינו לצייר את החיים כמו שהם על אמתתם. ואולם זה הוא חסרונם הגדול של הפייטנים ממין זה — כי אינם פייטנים, היינו, כי אינם חודרים לעומק הדברים, לפנימיותם ולרוחניותם, אלא מעמידים לפנינו אותם המאורעות בלבושם החיצוני. הם פוגעים בשוק איזה מאורע ויקשרוהו במאורע שני שכמוהו, ולזה יקראו דרמה. אותם המאורעות הלא נראה גם אנו, ואין הפייטן אלא כאותו הפוטוגרף, אשר יקלוט כל מה שיראה לפניו בתארו החיצוני; בעוד כי עליו לחדור לפנימיות הענינים, להסבה הפסיכולוגית שבהם, למען נבין ונראה, מה שלא ראינו עד הנה. הריאליסמוס מצד עצמו אין בו ריעותא מהשקפה הפיוטית; אדרבה, בו נמצא את הפיוט האמתי, אם ישתמש בו פייטן אמתי. להרוחניות אשר בכל דבר ודבר יש מציאות ממשית, והריאליסמוס האמתי צריך להבין את הסבה הפסיכולוגית של המאורע. הריאליסטים בזמן הזה מציירים לנו את חיי העם בכל פנותיו, ואפשר כי ציורם עולה יפה בבחינת ההשקפה החיצונית של המאורעות האלה; הם מראים לנו את המסובב, את החזיונות הנראים ושנתנו לראות; אבל למען יהיה הריאליסמוס על צד האמת, עליהם לבקש את הסבה ולצייר לנו לא רק את הפעולות, כי אם גם את הרגשות הפנימיים, את חיי הנפש.

מטרלינק חוקר גם במהות החיים הפנימיים ואופים, הוא מוצא את חיי הרגש על צד האמת רק בפנימיותם, טרם היו לציור פסיכולוגי, ודבר שאין צריך לומר, כי לפי דעתו פוסל הדבור את הרגש. אותו הרגש אשר נתעצם כבר לציור שלם איננו לפי דעתו אותו הרגש הנמצא במקור הנפש; ואולם אם לבא לפומא גלי, הנה נפסל כבר מכל וכל ואינו אלא קריקטורא, ציור מטושטש של הרגש. לכן אי אפשר לחיי הרגש אלא בשתיקה. „אנו מדברים, יחליט מטרלינק, רק בשעה שאין אנו חיים (חיי רגש פנימי), בשעה שאין אנו מסתכלים, בשעה שנתרחק מן המציאות האמתית". רוב בני אדם יחובבו את הדבור והם בורחים מן השתיקה, וזה יבואר לפי דעת מטרלינק באינסטינקט פסיכולוגי הנמצא בנפש האדם. להשתיקה יש שני גוונים: שתיקת בטול המציאות, המות, או כמו שיקרא לה מטרלינק, שתיקה בבחינת נפעל, היינו, כי הנפש פוסקת מלפעול ומלהרגיש; ואולם יש שתיקה של חיים אמתיים, שתיקה של התרגשות פנימית, או כמו שיקרא לה מטרלינק, שתיקה בבחינת פועל. האדם השלם בהתקדמות נפשו ידע, כי אין שתיקה בחיים דומה כלל אל השתיקה של המות; אדרבה, השתיקה הזאת, אשר הוא מבקש, היא עצם החיים האמתיים. בשעה שהוא מדבר הוא מבטל רגש המציאות שבו, הוא שוכח, כי הוא בנמצא וכי נפשו מרגשת; אבל ברגע השתיקה תשוב נפשו לחיות חיי רגש, חיים פנימיים, אז תרגיש ותחוש את מציאותה, ובאותה שעה תחוש גם את המציאות זולתה על צד האמת. אם יחדד האדם את חוש הראות שלו, היינו, אם תהיה הסתכלותו פנימית ולא רק שטחית, חמרית, אז יבין האדם להגות נפש רעהו בלי

אומר ודברים. „הנפש תראה את רעותה בלי אמצעות החושים", יאמר מטרלינק. אין ספק, כי כוונתו לראיה רוחנית, להסתכלות פנימית. והוא מוסיף לבאר את דבריו אלו: „הן נודע ונתפרסם לנו, כי השפעת הנפש הולכת ומתגברת בימינו אלה; היא קרובה יותר לעצמותנו הנראית וכל מפעלינו מתפעלים יותר ויותר על ידה, מאשר היו מאתים או שלש מאות שנה קודם לכן". מטרלינק מרמז על זה, שהשפעת חיי הנפש על עולמנו החיצוני נראתה כבר בתקופות שונות של ההיסטוריא; הוא יאמר על זה באחד מציוריו המירגלים לו, כי הנפש עלתה מעומק חייה הפנימיים ונתגלתה לבני אדם לראותה בעיני בשר. ואמנם אין כוונתו להסכים לשיטת הספיריטיסטים, אלא הוא מרמז מזה על התקופות השונות אשר נרשמו בהיסטוריא האנושית, בעת כי גברה פעולת הרגש על ההכרה השכלית, בעת אשר חתרו בני אדם לראות יותר ממה שנתן להם לראות באמצעות החושים או אפילו באמצעות השכל העיוני, היינו להבין ולהוש את חיי הרגש. החוקרים מזמנים הקודמים סמנו את החזיון הזה בשם תקופת ההזיה והדמיון, תקופת שגעון אפידמי, תקופת חלי־הנפש וכדומה, בעוד כי לפי השקפת מטרלינק אין זה אלא קבוץ של פעולות נפשיות, אשר היו עד הנה בכח ויצאו אחרי כן לפועל. הפעולות הנפשיות האלה לא חדלו, אף כי פסקה השפעתן; הן נמות שנתן בעומק הרגש, ובזמן מן הזמנים ישובו לתחיה. בזמן מן הזמנים, בימים שעמד עם הודו על מרומי הקולטורא, התרוממה הנפש לחיים נעלים, או בציורו של מטרלינק: הנפש נראתה בעולמנו החושי בכל פעולתה והדרה. אחרי כן שבה אל מקורה, והחיים הפנימיים התאבנו בהכרה החושית והעיונית; אבל שרידי התפעלות הנפש בימי תקופה אחת נשארו בכל ימי הקולטורא; מני אז לא פסקה ההתלהבות הרוחנית, אשר עברה מאסיא לאירופא והשפיעה על העמים כל ימי הבינים. אחרי כן שבה ההשכלה העתיקה אל ממשלתה מקודם; אז באו הימים, אשר ההכרה השכלית והבנת היופי החיצוני, היינו האסתיטיקא הרגילה, הרואה רק את חיצוניות הענינים, משלו על הנפש ממשל רב, או כדברת מטרלינק: הנפש נחבאה כל אותם הימים ולא נראתה החוצה. רק שנים שלשה אנשים יחידי סגולה: קלוד די סינט מרטין, קליוסטרי, וכדומה להם, ידעו את חיי הנפש, ויתרם ראו רק את העולם בחיצוניותו, בלבושו, במראהו. הפסיכולוגיא של התקופה הזאת אינה פסיכולוגיא אמתית, יען מעולם לא חדרה לעומק הבנת הנפש, אלא מצאה די ספוקה בסימנים חיצונים. אשר יחוסם אל חיי הנפש הוא כיחס הפוטוגרפיא אל האדם. הפסיכולוגיא הרגילה הבינה רק את סימני הנפש, את מראה החיצוני, את הפוטוגרפיא שלה; אבל מעולם לא הבינה את מהות הנפש בעצמותה, בטבעה האמתי, את הפעולות הנפשיות ואת השפעת הכחות האלה על האדם, אשר לא תפסק ולא תבטל. פסיכולוגיא כזאת עתידה להבראות, ואז ישתברו „לוחות הפסיכולוגיא הראשונים".

מטרלינק מוסיף עוד, כי קשה לנו כעת עד מאד לצייר את חיי הנפש על אמתתם, יען לא הורגלנו בהשגה כזאת והשפה לא תמציא לנו הדבורים הנחוצים לזה. בדברינו נגשים את הציורים הנפשיים, וענינים רוחניים יקבלו בהכרה לבוש גשמי. עם כל זה אין להטיל ספק באמתת הפעולות הנפשיות המשפיעות עלינו, אם כי מציאות ההשפעה הזאת היא חוץ לעולם החושים. בעת נעמוד על פרשת דרכים, להימין או להשמאיל בענין חשוב של חיינו, אשר ממנו תוצאות רבות ונכבדות להתפתחות עתידותינו, אז נרגיש את ההשפעה הזאת. השכל לא ידע לשית עצות בנפשנו; אבל הנפש תחזה עתידות, מבלי אשר נדע להטעים לנו את הרגש הזה. על פי הרוב נוכח, כי הטיבה נפשנו לראות וחזון

לבנו היה מעין המאורע של לעתיד לבוא. באופן זה נבין גם את רגש החבה (Sympathie) או רגש האי־רצון (Antipathie) הנטוע בלב האדם. הרגש הזה לא יתבאר לנו על פי חוקי הפסיכולוגיא הרגילה, אלא יסודו באותה הפסיכולוגיא שעתידה להבראות.

עד כמה רחוקה השקפת מטרלינק מהשקפת בעלי „המסתורין", אשר יחליטו פשוט, כי אפשר להיות „פתי מאמין בכל דבר", נראה גם מחזונו אשר נשא על החוקר האמירקני אֶמרסון. החוקר הזה, אדם חריף וחד השכל, אומר בפירוש, כי התקדמות ההבנה האמתית של פעולת הנפש תהיה באותה מדה של התקדמות השכל העיוני. האנשים המבינים דבר לאשורו הם מעטים במספר; רוב בני אדם יעמדו באמצע הדרך ואינם מגיעים עד הנקודה האחרונה של פעולת השכל העיוני, וענינים מובנים לחוקרים ומעיינים הם בלתי מובנים כל עיקר לרוב בני אדם. כן הדבר גם בנוגע להבנת הנפש. אנו הגענו עד הנה רק עד קצה תחומה ונדע רק אפס קצתה; אבל אין ספק, כי כמה פעולות נפשיות לא נודעו לנו עוד, וכאשר נחתור ללכת הלאה בתהום הנפש ונעבור עד הנקודה האחרונה של ההבנה הזאת, אז יודעו לנו הפעולות הנפשיות ההן יותר ויותר. אמרסון אומר, כי אל הנקודה הזאת נגיע לא על ידי הגברת כח הדמיון ובחזון ההזיה — כדעת בעלי המסתורין — אלא באמצעות ההתקדמות הקולטורית, כי רוח בני אדם מתקדם ומשתלם בשכלו וברגשותיו.

בספריו הפלוסופיים והפיוטיים של מטרלינק נמצא עוד כמה דעות חשובות המעוררות להתבוננות עמוקה ולהסתכלות מתמדת. ואולי עוד אשוב לדבר על אלה הרוחות החדשות המנשבות כעת בספרות העמים, אשר בין אם נסכים להן או לא — על כל פנים ראוי שנשים לב להבינן.

---

# זמורת זר.

---

קדמונינו אחזום שער בהביטם על מצב אומתנו, ובקראם דברי משה רבינו: „ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים", נשאו קינה לאמר: „וכי מה נשתייר להם שלא נגעלו ושלא נמאסו, והלא כל מתנות טובות שנתנו להם נטלו מהם, ואילמלא ספר תורה שנשתייר להם לא היו משונים מאומות העולם כלום" (תו"כ פ' בחוקותי). ואיכה נקונן אנחנו, כי גם תורתנו בוססו נכרים, ונחלתנו נהפכה לזרים, ובאמת לא נשתייר לנו רק ספר התורה המונח בזוית התיבה בבית הכנסת, כי כל ספרינו הנמצאים בידינו, ואשר נתן אותם ביד בנינו, ואשר השתמשו בהם אבותינו וסופריהם וחכמיהם זה הרבה מאות שנה, כבר הם מבולבלים ומבלבלים את קוראיהם, עד שכמעט תאבד התורה על אמתתה, כי נתעה ישראל בדברי שוא אשר התעוהו גוים, ואבדה תורה שלמה מידינו.

התורה הזאת, אם מגילה מגילה נתנה, או חתומה נתנה, הנה היא תורת ה' תמימה ושלמה. ונתנה בהפסקות פתיחות וסתומות, ואמרו חכמינו בתו"כ (ויקרא פרשתא ה'): „ואם הרי זה מוסיף על ענין ראשון, ולמה הפסיק? ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין, והרי דברים ק"ו, ומה מי שהוא שומע מפי הקדש ומדבר ברוח הקדש צריך להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין, על אחת כמה וכמה הדיוט מהדיוט". אמנם כי הסידור בלי הפסקות מערבב את הקורא ומטרידו מהתבונן בענינו על בוריו, אולם יותר מזה יגדל הנזק בהפסקה שלא במקומה המקרבת הרחוקים ומרחקת הקרובים, כי היא מבלבלת את הקורא ומחשכת את הרעיון.

הן אמת, כי כלל ר' אליעזר בר' יוסי הגלילי בל"ב מדותיו מדה י"א, מסידור שנחלק. אמנם דבר זה הוא בסידור שנחלק לפסוקים פסוקים, ורובם בנביאים ובכתובים, אבל בתורה לא נמצא סידור שנחלק, הגם שנמצא שאיזה פסוק דבוק עם פסוק שלמעלה ממנו, כמו שהעיר הראב"ע בפ' חיי שרה, אין זה בכלל סידור שנחלק. גם נמצא שבעלי המסורה הפסיקו בפתיחות וסתומות באמצע פסוק, או במקום שדעתנו נוטה שלא להפסיק שם, או שעשאום סידור במקום שדעתנו נוטה להפסיק, וכן עשותם הפתיחות והסתימות אין הדבר מסכים תמיד עם דעתנו, אבל טעמם עמהם, אם בהלכה או בהגדה, וכפי שקבלו והבינו הדברים, ואינם מפסידים בהבנת כתבי הקדש. וכן ההפסקות שנעשו לצורך קריאת התורה בשבתות אינן מבלבלות את הקורא, כי יודע הוא לאיזה טעם ולאיזה צורך הופסקה הפרשה. לא כן הוא בהפסקות שקראתים „זמורת זר", והן ההפסקות הנקראות בשם „קאפיטולי". . .

ותולדת אלה ההפסקות כך היא. בשנת אלף ושתי מאות ותשעים לחשבון הנוצרים המציא אלה ההפסקות אחד מנזירי הנוצרים שמו Fra Arloti, אשר יסד ספר

הקונקורדנציא. ובא אחריו חכם יהודי להעתיקו לעברית והשתמש בהפסקותיו. והיה זה בשנת קצ"ח לאלף הששי. ושקל למטרפסיה בהאי עלמא, כי נשכח שמו, אם היה נקרא ר' מרדכי נתן או ר' יצחק נתן (סה"ד וקוה"ד ואחריהם חכמי דורותינו) והדברים מראים שהיו: שמו ר' מרדכי נתן ונשכח שמו ונתייחסה מלאכתו לר' יצחק נתן שעשה פתיחה לספרו (קורא הדורות). ובא אחריו ר' יעקב בן חיים בן יצחק ן' אדוניהו וסדר המסורה במקראות גדולות דפוס בומבורגי והשתמש בהפסקות האלה. ואעתיק כאן את דבריו בהקדמתו, וז"ל: „ואלולא ספר א' הנקרא שמו קונקודנסייא, חברו חכם אחד זה בכמו מ' שנה, שמו ר' יצחק נתן זצ"ל, וכו' ובצייני אותם הציונים בחלוקת כל פרשה ופרשה וכל נב"א ונביא לכך וכך פרשיות, ובכל תיבה רושם, זאת תמצא מסימן פלוני בפסוק וכו', לכן הוצרכתי להשתמש בחלוקת הפרשיות שהביא בספר ר' יצחק נתן, ספר הקונקורדנצייא, וכתבתי נמסר בנב"א פלוני בסי' פלוני, למען ירוץ קורא בו, ואילו הייתי מוצא חלוקת הפרשיות שהלקו בעלי המסורה בכל המקרא, הייתי יותר חפץ להשתמש ממנה מזולתה" וכו'. ואחרי כלותו את מלאכתו מצא את חלוקת הפרשיות לבעלי המסורה והדפיסה במקראות גדולות. אך כל זה איננו שוה לנו, כי מי יחוש עוד לחלוקת בעלי המסורה שגדלה על ברכי היהודים, אם כבר חלוקת הנוצרים לקחה את מקומה. ואילו הודיעו המדפיסים לכל הפהות שחלוקה זו לא נולדה בין היהודים ודנוה כשתוקי ואסופי, היו ממעטים את ההפסד, אולם לא די שלא פרסמו את הדבר, אלא שהם מתעים את הקורא למנותם בין שאר ההפסקות ליטול חלק בראש, דרך משל בחומשי תורה הוצאת מו"ה שלמה נעטטער מירושלים ווין תרי"ט, רמז בס' בראשית: ופרקיו נ"ה הננו ל'ך' קוינו סימן. ובס' שמות: ופרקיו מ' תורת אלהיו ב'ל'ב'ו' סימן. ובס' ויקרא: ופרקיו כ"ד ו'א'ה'י'ה עמך ואברכך סימן. ובס' במדבר: ופרקיו ל"ו ל'ו' חכמו ישכילו סימן. ובס' דברים: ופרקיו ל"ד אודה ה' בכל ל'ב'ב' סימן. וכל אלה הם סימני הקאפיטולי, ומי יעלה על לבו שזמורת זר היא; הלא גמירי, כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן (ברכות י"ב ע"ב). ואין לבי חלוק עלי, כי אפילו גדולי בעלי תריסין, הבקיאים בהלכות שבת ונזיקין וטומאות וטהרות לכל מחלקותיהם, כאבות והתולדות ותולדות תולדותיהן, ואשר לא נעלם מעינם סכומי הסרכות עם כל תרתי לריעותא, יחשבו שהפסקות אלה הם מסיני. ואולי יחשבו גם כן לכופר בעיקר מי שיפרש הכתובים בסתירת אלה ההפסקות. ע"כ דעתי, שחובה עלינו לפרסם הדבר, כדי שידעוהו המון ישראל, אשר אינם מתעסקים במאורעות כתבי הקדש וגלגולם. שמא יאמר אדם, מה לי אם הפסיקום חכמי ישראל או חכמי או"ה, וכי לא קבלה התורה מיתרו, ולא קבלו חז"ל דבר חכמה ואמת מחכמי או"ה? על זאת אשיב: הן הן, אבל הפסקות אלו מוטעות הן, והקורא נתעה בשוא. על כן שמתי לבבי אליהן להעבירן תחת שבט הבקורת. והנני מסדרן עפ"י חמשה חומשי התורה:

## ספר בראשית.

א) קאפ' 1. הוא מפריד ויכולו השמים משׁשת ימי הבריאה, וההפסקה הנכונה ראויה להיות באלה תולדות השמים, שהשבת היא מכלל מעשה בראשית, ופרשה זו היא יסודה של תורה והתחלתה, לבאר ענין דבור הרביעי בעשרת הדברות, שנאמר בו כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וגו', כי אין מוקדם ומאוחר בתורה, ועל כן כתוב יום הששי בה"א הידיעה, שנגמרו ששת הימים, וכן לא נאמר ויכל אלהים ביום שביעי, כי אם ביום השביעי, הנודע. ואולי פי' מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות (שנדחקו

בו המפרשים): לעשות אותה, כמו שנאמר: ועשית כל מלאכתך, לאמר שיהיו בני אדם עושים את המלאכה.

ב) קאפ׳ 3. הוא בפסוק והנחש. וחז״ל עשו אותם סידור, ולא הפסיקו לא בפתיחה ולא בסתומה, ואמרו בפירוש בבראשית רבה שלא להפסיק כאן. אמרו שם: „ויהיו שניהם ערומים וגו׳ והנחש היה ערום. לא היה צריך קרא לומר אלא ויעש ה׳ לאדם ולאשתו וגו׳, אר״י בן קרחה להודיעך וכו׳, א״ר יעקב דכפר חנין שלא להפסיק בפרשתו של נחש״. ונכפלו אלו המאמרים שם פפ״ה. ולדעתם כל הספור מוהנחש הוא כמו מאמר מוסגר, והמשך הכתובים וחיבורם הם: ויהיו שניהם ערומים וגו׳ ויקרא האדם שם אשתו חוה וגו׳ ויעש ה׳ אלהים לאדם ולאשתו וגו׳. ולדעת חז״ל אירע כל זה קודם חטא הנחש, כמו שביארוהו במדרשים. ואולי שר׳ יעקב דכפר חנין אמר כן כלפי המינים, שכפר חנין היה ממקומות מושבותם, ולהם ספור הנחש היה יסוד שטתם, ועשו פרשה זו לעיקר דרשותם, וע״כ אמר ר׳ יעקב שלא להפסיק בה. וכבר הייתי חושד בהרבה מקומות, שבעל אלה ההפסקות עשה אותם על יסוד דתם. אלמלא שמצאתי בהפסקותיו דבריים שאינם אלא דברי בורות.

ג) קאפ׳ 6: ויהי כי החל האדם. ולחז״ל אין כאן לא פתיחה ולא סתומה, שאין בה אלא סיום אל זה ספר תולדות אדם, ויהי נח וגו׳ ויהי כי החל וגו׳. ועיקר ההפסקה היא בפסוק וירא ה׳ כי רבה רעת האדם וגו׳, שעשו שם פתיחה.

ד) קאפ׳ 7. 8. חז״ל עשו אותם סידור. אולם ההפסקות אינן משבשות את הקורא.

ה) קאפ׳ 9: ויברך אלהים וגו׳. והיא טעות, שזה נמשך על הבאת הקרבן, והמשך הכתובים הוא: ויבן נח וגו׳ ויאמר ה׳ אל לבו וגו׳ ויברך אלהים את נח וגו׳.

ו) קאפ׳ 13: ויעל אברם ממצרים, ולחז״ל הוא סידור, כי מן ויהי רעב בארץ וגו׳ עד ויאהל אברם וגו׳ כולא ספור אחד, ועניניו תכופים זה לזה.

ז) קאפ׳ 19: לחז״ל ויבאו שני המלאכים וגו׳ הוא סידור, שכולא המשך הספור, ועכ״פ ההפסקה אינה מבלבלת את הקורא.

ח) קאפ׳ 28: ויקרא יצחק אל יעקב. הפסקה זו אין לה טעם, כי ויקרא יצחק היא המשך מן ותאמר רבקה אל יצחק. והפסקה כאן היא מחשכת את הענין.

ט) קאפ׳ 29. 30 31. 32. לחז״ל כולא פרשת ויצא סידור, ודברו על זה בעל הגהות מימוניות ובעל מנחת שי. ואלו ההפסקות אינן מפסידות, חוץ מקאפ׳ 30: ותרא רחל וגו׳, כי המבין בעומק הכתובים ימצא, שענין ותרא רחל היה אחר לידת לוי. ואין כאן המקום להאריך בזמן לידת בניו של יעקב.

י) קאפ׳ 33: וישא יעקב עיניו. לחז״ל כולא סידור מן וישלח יעקב עד ויבא יעקב שלם, ועל כל פנים אין ההפסקה מפסדת.

יא) קאפ׳ 42. 43. 44. לחז״ל כולא פ׳ מקץ סידור. ואלה ההפסקות אינן מפסידות, אבל יותר טוב היה להפסיק בפסוק ותכלינה שבע שני השבע וגו׳, מלהפסיק בוירא יעקב כי יש שבר (42), אשר נמשך על וכל הארץ באו מצרימה וגו׳, שנאמר על ארץ כנען. וכן ויצו את אשר על ביתו (44) אינו ראוי להפסיק, שאם היה הפסק ענין היה הכתוב אומר ויצו יוסף את אשר על ביתו. ויותר טוב היה להפסיק בפסוק ויבא יוסף הביתה וגו׳.

יב) קאפ׳ 45. 46. לחז״ל כולא סידור עד ואלה שמות בנ״י וגו׳. וההפסקה ולא יכול יוסף להתאפק (45) הוא טעות, כי הב׳ מקראות ולא יכול וגו׳ ויתן את קלו בבכי

וגו׳ הם מאוחרים, והם נמשכים על ידבר נא עבדך דבר באזני ארני וגו׳, אלא שלא רצו הכתובים להפסיק דבורו של יהודה, והמשך הכתובים כאן הוא: פן אראה ברע אשר ימצא את אבי ויאמר יוסף אל אחיו אני יוסף וגו׳, והעומד על עומק המקראות ימצא כי כן הוא. אולם ההפסקה ויסע ישראל אינה מפסדת.

יג) קאפ׳ 47: ויבא יוסף וגו׳, הפסקה זו אין לה טעם, שהוא המשך הספור, ויותר טוב היה להפסיק בפסוק ואת יהודה שלח וגו׳, וחז״ל עשו שם סתומה.

יד) קאפ׳ 50: ויפל יוסף וגו׳, הפסקה זו היא בלי טעם, ויותר טוב היה להפסיק בפסוק שלאחריו: ויצו יוסף וגו׳.

## ספר שמות.

טו) קאפ׳ 4: ויען משה וגו׳ היא הפסקה שמרחקת את הקרובים, ויותר טוב היה להפסיק בפסוק וילך משה וישב וגו׳.

טז) קאפ׳ 5: ואחר באו משה ואהרן וגו׳ היא הפסקה באמצע הענין, ויותר טוב היה להפסיק בפסוק ויאמר ה׳ אל אהרן לך לקראת משה.

יז) קאפ׳ 6: ויאמר ה׳ אל משה עתה תראה. הפסקת בורות היא, כי הפסוק הזה הוא תשובה על דברי משה: למה הרעתה.

יח) קאפ׳ 8: הפסיק באמצע הספור ממכת הצפרדעים, ואף זו הפסקת בורות היא, כי ב׳ האמירות שם בדבור אחד נאמרו, מה שיאמר לפרעה ומה שיאמר לאהרן.

יט) קאפ׳ 16: ויסעו מאלים וגו׳. וחיברו מן אז ישיר וגו׳ לקאפ׳ אחד, והיא כקול כסיל ברוב דברים, והיה ראוי להפסיק בפסוק הקודם: ויבאו אילימה, כמו שעשו בעלי המסורה.

כ) קאפ׳ 22: אם במחתרת וגו׳. בוש יבוש המפסיק כגנב הנמצא במחתרת, שהרי הוא המשך מהמקרא לפני זה: כי יגנב איש וגו׳, וכאשר הפסיקו בעלי המסורה.

כא) קאפ׳ 30: ועשית מזבח קטרת וגו׳. יותר טוב היה להפסיק בכי תשא. ולחבר פרשת מזבח הקטורת עם הפרשיות שאחריה היא בורות.

כב) קאפ׳ 32: וירא העם כי בשש משה. בעלי המסורה הפסיקו בפסוק הקודם: ויתן אל משה ככלותו וגו׳. ונראה שרעתם, שפרשה זו תכופה לפרשת ואל משה אמר עלה וגו׳ ויהי בהר ארבעים יום וארבעים לילה, אלא שנסדרה כסדר המאורע.

כג) קאפ׳ 36: ועשה בצלאל וגו׳. והוא הפסק בורות המבלבל את הקורא, כי זה הפסוק הוא סוף האמירה: ראו קרא ה׳ בשם. ואם בא להפסיק היה לו להפסיק בקריאה שלאחריו: ויקרא משה אל בצלאל וגו׳.

כד) קאפ׳ 39: ומן התכלת וגו׳. גם זה הפסק בורות הוא, כי זה הפסוק הוא סיום מהקודם, ובעלי המסורה יפה הפסיקו בפתיחה בפסוק שלאחריו: ויעש את האפד וגו׳.

## ספר ויקרא.

כה) קאפ׳ 10: ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא וגו׳. בעלי המסורה עשו אותה סידור והבליעו המאורע, לאמר שלא נשבת אהרן מעבודתו, ועוד משום כוסה קלון ערום.

כו) קאפ׳ 26: לא תעשו לכם אללים וגו׳. באלה הב׳ פסוקים לא ההפסק ולא הסידור משכך את הלב. ההפסק אינו משכך את הלב, כי מה לאלה הב׳ פסוקים עם פרשת בחוקותי הבאה אחריהם, והסידור אינו משכך את הלב, כי מה להם עם הפרשיות שקדמום, ובתו״כ וכן במפרשים ראב״ע רש״י ורמב״ן סמכום לעבד שנמכר לנכרי. ועכ״פ הדברים מראין שזהו דעת בעלי המסורה שעשאום סידור.

## ספר במדבר.

כז) קאפ׳ 14: ותשא כל העדה וגו׳. חז״ל עשאוה לפרשה זו סידור עד פ׳ עד אנה ינאצוני, והוא הנכון, אולם ההפסקה אינה מקלקלת הענין.

כח) קאפ׳ 22: ויסעו בנ״י וגו׳. הפסק זה מחבר הנפרדים ומפריד המחוברים, וראוי היה להפסיק בפסוק שלאחריו: וירא בלק וגו׳.

כט) קאפ׳ 23. 24. חז״ל עשו כל פרשת בלעם סידור, ואמרו שהיא פרשה אחת, וההפסקות אינן משחיתות הענין.

ל) קאפ׳ 30: ויאמר משה אל בנ״י וגו׳. זה בורות, כי פסוק זה הוא סיום של פרשה הקודמת לפרשת נדרים.

## ספר דברים.

לא) קאפ׳ 2: ונפן ונסע וגו׳. אינו נכון, כי הוא סיום למה שנאמר: פנו לכם וסעו המדברה דרך ים סוף, ויפה הפסיקו בעלי המסורה בפסוק שלאחריו.

לב) קאפ׳ 3: ונפן ונעל וגו׳. בעלי המסורה עשו למלחמת סיחון ועוג סידור, אולם המפסיק לא הפסיד.

לג) קאפ׳ 5: ויקרא משה וגו׳. הנה חבר הפסוקים וזאת התורה וגו׳, שהם פתיחה למה שאחריהם, עם הפסוקים הקודמים, וזה בורות נמורה, שקרב המרוחקים ומרחק המקורבים.

לד) קאפ׳ 6: וזאת המצוה וגו׳. קלקל הענין, שהוא סוף הדבור, וחברו עם דבור הבא לאחריו.

לה) קאפ׳ 11: ואהבת את ה׳ וגו׳. הפסקה זו אינה נכונה, כי הפסוק הזה הוא סיום לאמרו: ועתה ישראל וגו׳. והפסקת בעל המסורה בפסוק ועתה ישראל היא הנכונה.

לו) קאפ׳ 13: את כל הדבר וגו׳. הוא הפסק בורות ופלסתר. כי זה המקרא הוא נמשך על הקודם, שלא יעבדו את השם עפ״י מנהגי הגוים (עי׳ ראב״ע ורמב״ן), ועל זה אמר: את כל הדבר אשר אנכי מצוה וגו׳ לא תסיף עליו ולא תגרע ממנו.

והנה בל״ו סימנים אלו הראיתי, שאלה ההפסקות אינן צורקות ומהן אשר משבשות ומבלבלות את הקורא, ועוד יש להוסיף עליהן, שחברו הרבה פעמים בסימן אחד ענינים שונים שהפסיקום בעלי המסורה בפתיחות, והפסיק הוא בסתומות, ואף בביוצא באלו ההפסקה פורשת עלטה על הענינים, והמאור שבהם יכבה.

ואגב אורחא אני רואה להעיר עוד, כי גם במנין ספרי המקרא נתקלקלו הספרים יען שלטו בהם זרים. מסורת בידנו, כי כתבי הקדש הם כ״ד כמנין המשמרות והמחלקות, כמוזכר במדרשים במקומות רבים. רק שקול הדבר, אם ספר התורה נמנה לאחר וספר תהלים נמנה לחמשה, או להפך. ד׳ נביאים ראשונים: יהושע שופטים שמואל מלכים. ד׳ נביאים אחרונים: ישעיה ירמיה תרי עשר. ה׳ מגלות. תהלים. הרי י״ט. ה׳ כתובים: משלי איוב דניאל עזרא ודברי הימים. הרי כ״ד (עי׳ יפ״ת במדרש קרח). ומעולם לא נמנה נחמיה לספר בפני עצמו. ודרשו בסנהדרין (צ״ג ע״ב): ונחמיה בן חכליה מ״ט לא איקרי ספרא על שמיה וכו׳. וחכמי ישראל הראשונים הביאו תמיד פסוקי נחמיה על שם עזרא. וכבר נשתבשו בזה אחרוני החכמים להגיה בהם, לפי שנעלם מהם כי בכתבי הקדש של ישראל אין כאן ספר נחמיה. ונתקיים בנו: לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר (ישעי׳ כ״ט י״ד).

**מאיר איש שלום.**

# „לכבוד שבת."

מאת

## ש. בן־ציון.

---

„לכו והתפרנסו זה מזה". . .

כסם המחלחל על גבי מכה היה ר' ניסי כל השבוע ההוא לבני ביתו בתלונותיו; אמנם כי תמיד הוא להם כדלף טורד מעת שהמחסור הולך הלוך וגדול בביתו ובנותיו הבתולות הולכות וזקנות משנה לשנה, אך בשבוע ההוא המר להם שבעתים.

בחוץ פניו מאירים תמיד והוא משיח עם כל אדם בבת צחוק של חבה — ומדי פגשו במי שהוא, יודע הוא כרגע איך להכנס עמו בדברים, כי יודע הוא עסקי כל איש ומעשיו, וכל בני העיר רפה הם לו כידידים וקרובים; את זה ישאל על מצב מסחרו ולזה יספר על עסקי רעהו, מהאברכים קוראי העתונים והמשכילים ישאל חדשות ויספר להם דבר חוכא אם יפול בין החסידים, ולפני החסידים בביהמ"ד יספר אותן החדשות ובדרך אגב יהתל במשכילים הריקנים . . . בעניני מדינות הוא מכבד את „ויקטוריה החטפנית" וילגלג בלי רחמים על „קירה התם". לפני הגבירים שבעיר יספר על דבר מנוי שרים ופקידים במדינה, על דבר חובות בעלי האחוזות והוצאותיהם הרבות, ובסוד בעלי־בתים פשוטים יספר בעסקי העשירים, איך „בתר כסף אזל כסף", כמו כן יתאנח על ה„גזרות" המתחדשות ומספר מה שכותבים הנודדים מארגנטינה, ואז הוא מוכיח שגגת הברון הירש על אשר לא בחר בפלשתינה . . . בחנוני כי יפגוש, ינוד לפרנסה ההולכת ומתמעטת, כי „באו מים עד נפש", „איש חוטף מרעהו", בכל כפר אשר „בסביבה" כוננו ירידים לעצמם, והעיר רפה נתחלקה לכל הסביבה אברים אברים, רק הקבה נשארה בה — והיא ריקה . . .

ובכל שיחותיו, שהוא מתבל בפתגמים יפים והלצות קלות, הוא מדבר בנחת ועל פניו השלוים תלין בת צחוק.

אך כמעט תדרוך כף רגלו על מפתן ביתו — ופניו השלוים והצוחקים יקפאו כפני מת, רק אישון עינו יחלוף אט מן קצה העין עד קצה — ובמבט אחד כזה, אשר יעביר על פני כל הבית, יקדיר פני אשתו הזקנה, המסובלת בשר עוד מימים עברו, ופני שתי בנותיו הבתולות, שכבר הגיעו לפרקן . . .

כבואו — ותאלמנה דומיה וריבות שפתיהן יפסקו; והוא עובר והולך לו עד לחדר התנור, נוטל ידיו (השלחן כבר ערוך ומחכה לו), יושב לאכול, בוצע פתו ומתאנח, טובל במלח ומתאנח, אוכל ומתאנח, ועיניו רק אל הבצל אשר בידו . . .

אחרי אכלו יפתח את פיו ויאמר: „תודה לאל גם על הארוחה הזאת!“ . . . אבל אין זה הודאה ושבח, כי אם תלונה מרה — ולא על הקב״ה, כי אם על בני ביתו, התלויים בו, כאבנים שאין להן הופכין, עתה לעת זקנתו — ואשתו ובנותיו יודעות הכונה שבשבח זה ומחשות כשיות נאלמות . . .

ואחר הפתיחה הזאת של שבח ותודה יחלו תלונותיו; הוא מדבר אז כמו אל נפשו הוא ולא אליהן — והוא מתאונן ומתאנה על התקשטן, על צחקן, על ריבן, על ארנן תמיד „נקבים נקבים, חלולים חלולים“ ועל דברן תמיד בעניני חתונות וחתנים . . . ועל הפיות האוכלים כל אשר לו . . .

הכל רק ממנו יוקח, והוא — מאין יקח?

ובכל עת דברו שולחות בנותיו חרש אשה אל אחותה מבטי זעם מתחת לגבותיהן העבות, כאומרות: „רק את אשמה בכל, יקחך אפל וישאך מזה ולא תהי עוד לאבן נגף לי ולסמל המקנה בבית!“ . . . והיה אם ערבה לפעמים האחת את לבבה לענות לאביה, כי קשוטיהן הם רק נעלים קרועים ובגדי בד מטולאים (אמנם כי מטולאים הם ביד חרוצים, בטלאים שאין העין שולטת בהם) וכי הארג שהן אורגות לא למענן הוא, כי אם למען השכר, אשר אף הוא, האב, יהנה ממנו, — אז יהיו לו דבריה כנעורת לאש: הן יודע גם הוא כל אלה, ובכל זאת הלא רואה הוא, כי הבית בולע כתנין כל שכר אשר ישתכר הוא ופיו פתוח עוד כשאול, ואי אפשר לו לחשוך „פרוטה“ ל„תכלית“ . . .

והוא שופך — מזיל ומטיף ונוקב ויורד בדבריו כדלף טורד: מדוע לא חפצו גם בנותיו לדאג ל„תכלית“, בעת שהיה אפשר, כשאר בתולות שבישראל? — הנה בת חיים פשוט, ריז׳ל שמעונ׳ס, עשתה לה לפני חמש שנים „פרנסה“ קטנה: הלכה וקנתה לה בעד שמנה רובל, לא יותר, מיני גלנטריא, ותשימם בארון ותעמיד את ארונה לפני אחת החניות בשוק — ועתה הנה זה שכרה לה חצי החנות ההיא, כי כבר יש לה סחורה העולה לר׳ או לר״ן רובל! וכמה חתנים מבקשים ידה — והיא הלא צעירה היא מבנותיו בחמש ובשש שנים! . . . ובנותיו לא דאגו לכל תכלית בעת שלכל אחת היה צרור כסף ממה שנגנבו תמיד מכיסו מדי שכבו לישן — רק ב„מודות“ היו כל מעיניהן — ועתה תשבנה בבתוליהן עד שתזורק בהן שיבה! . . . אבל מה להן ולו? —

— לשפחות השתכרנה, האדמה תבלעכן! — יחתום מוסרו בקללה נמרצת. אז יפשוט מעילו, מקפלו בזהירות, תולהו על המסמר אשר בקיר וישכב על הכר, המוכן לו על ה„סופה“, לישן שנת הצהרים . . .

יודעות הן בנותיו, כמה מן העול יש בטענות אביהן קשה הרוח. אף יודעות הן, כי לו היו למשרתות בבית זרים, העטו עליו חרפה גדולה ויגרשן מעל פניו לנצח — הן גם הארג שהן אורגות לאחרים הוא כצנינים בעיניו, ועל כן יתקצף מדי ראותו את ה„נקבים נקבים, חלולים חלולים“ — ובכל זאת אינן מעיזות לענותו דבר.

רק בנו נכה הרגלים לא ישים לב לדברי אביו — הוא יודע כי לא לו הם מכונים, כי על כן בן־יחיד הוא ו„קדיש“, נכה רגלים — ועל ארות נשואין לא ידבר! . . .

הוא נער בן חמש עשרה שנה, דל, רזה וירקרק כעלה נבל והכל קוראים לו „מנענעה“ על היותו מתנועע ותלוי כמנענעה בין שתי משענותיו אשר נשען עליהן בבתי השחי . . . שכל אביו נשקף מדבריו, גם הוא אוהב מהתלות, אבל לא התולים היוצאים מלב טוב ונאמרים בחנופה. הוא ידע למצוא תמיד את הצד המכוער והחלש שבכל אדם והיה שולח בו חדודיו ועוקציו בין בפניו בין שלא בפניו, כמו אמר לנקם נקמת מומו

בכל איש בריא ושלם . . . אביו ואמו ואחיותיו אהבוהו כלם מאד, מחמלתם אשר חמלו עליו. הוא היה החביב שבבית, אף כי לא השתכר מאומה, רק מה שהיה עושה לפעמים קופסת נייר יפה — כי ידים חרוצות לו — וימכרה לאחד הנערים מבני גילו.

בחרף הזה החל לצחוק בקרטיסים, והוא מצליח מאד בצחוק הזה . . . והנה החל לעזור מעט גם לאמו בעת הקשה הזאת, ולפעמים יתן לה אגורות אחדות לקנות לחם כי יחסר, או דג מלוח. — אבל זה רעה חולה! הוא מתאונן, כי מדי תתו אגורה לצרכי הבית, תתעופף הצלחתו ממנו לזמן מה ויאבד אז כספו בצחוק — והדבר הוא לו ברוק ומנוסה! . . . אך בכל זאת לא יוכל להקשיח לבו מאמו או מאחיותיו, וכי תפצרנה בו — יתן . . . ואביו רואה בצחוק הקרטיסים שעשועים לנפש בנו זה האמלל, המעונה ממומו הרע — ואיכה יפריעהו?

וברפה יש עם מי לצחוק בקרטיסים בימי החורף מן הבקר עד הבקר . . . שם יצחקו גדול וקטן, זקנים עם נערים, בחורים וגם בתולות, כי על כן צעדה רפה בשנים האחרונות צעדי ענק במעלות הפרוגרס! — ור׳ ניסי, אף כי איננו מ„בעלי הקדמה", בכל זאת הוא רואה את בנו משכים ומעריב על הקרטיסים — ומחשה, מטעם האמור למעלה.

כן! ר׳ ניסי איננו „מאוהבי הקדמה", כי זוכר הוא שהימים הראשונים היו טובים מאלה: הוא היה משירי ראשי הקהל ומנהיגיו, ואז, בימים ההם, בעבר לא־רחוק עוד, מצא לו פרנסה בריוח ומכל „מנדה בלו והלך" לא ידע; אדרבה, מכל „מנדה בלו והלך" היה מקבל תרומות וגם מעשרות. ועוד כמה וכמה הכנסות נמצאו לו; תדירים. — שכר השתדלותו לפני „השרים הגבוהים" לטובת הקהלה וכן גם לתועלת יחידים; ושאינם תדירים — שכר „בוררות" ופשרה ודומיהן.

לראש הקהל לא נבחר אמנם מעודו, אבל גם הוא היה אבר חשוב בגוף הקהלה; הוא היה הלב בגופה של רפה וימלא את תפקידו גם בשעת אבדן החושים מן הראש. למשל, בשעת בחירה. הראש היה אז כאבר המדולדל, אך הלב לא נח; ממנו יוצא זרם החיים אל קצות הגוף כלו: הנה הוא נותן כח בלשון הקהלה — ליבל׳ה המוסר — לדבר ולספר מה שנחוץ; כח בידי הקהלה — בעלי האגרופין — להכות את מי שנחוץ; כח ברגלי הקהלה לרוץ לאספה למקום שנחוץ — וזרם חם לאדירי הגרון, שיאדירו בקול: „אנו רוצים!" „אין אנו רוצים!" — הכל לפי הצורך . . . ובכחו זה היה כל ימיו שותף לכל מי שנעשה ראש בקהלת ישראל שברפה בכל ענין ומעשה.

אך ביחוד הצליח בימי ר׳ חנא־זליג התם. יש שהיה לו ראש הקהל זה כסוס, ור׳ ניסי הרוכב — אל כל אשר יחפץ יטהו, ויש שהיה לו ר׳ חנא־זליג רק כדוב מרקד, ור׳ ניסי מנהיגו להשתכר בו . . . ובימים ההם, בהיותו רוכב ומנהיג, בנה לו ר׳ ניסי את ביתו, שעודנו יושב בו עד עתה.

גם עם ר׳ שמאי, זקן העיר שבזמן הזה, היה מחלק ר׳ ניסי בימים הראשונים חלק כחלק, כי על מנת כן השתדל למענו כמה שדולים עד שנבחר בשעה טובה ומוצלחת . . . אבל בימים האחרונים, מעת שהחלו עסקי הקהלה להיות פוחתים ומשתמטים מיד ישראל — חרבו מעינות פרנסתו אחד אחד, עד היות לו הקהלה כארץ ציה ומלחה . . .

הממשלה חדלה מלהאמין בראשי הקהל העברים: תעודות־קיום ותעודות־מסע לא יתן עוד ר׳ שמאי, ואף להעיר על חתימת ידו של איש לא יתנו עוד אמון בראש הקהל,

שיאמר „בפני נכתב ובפני נחתם". גם „ראש וזקן" הוסר מקהלות יעקב — ור׳ שמאי, זקן העיר, הוא כעת רק גובה מס וחובל כרים מתחת לראשיהם של ישראל...

גם „ההשתדלות" התמוטטה ונפלה: בעמוד הפקודים לצבא לא ימצא עוד איש שיבקש השתדלות ה„חשובים" לפני השרים הפקידים והרופאים — כבר גורע בין החיים כי סר צל ראשי הקהל מעליהם ואינם עוד „קרובים למלכות"... גם כל פקודי הצבא באים למועד ואין עוד עושה מום בנפשו אף אחד!

אמת, כי אם יש למחוק לפעמים מספר החיים איזה מת הקרוא לצבא, או מי שהתעורר ספק בשמו ה„כפול שמונה", — אז אמנם יבואו לבקש השתדלות ראשי הקהל, אבל הפקידים „המזכירים" והכתבנים הם „שונאי ישראל", ועינם רעה בהשתכר גם יהודי משתדל בשלהם... את ר׳ שמאי זקן העיר בכבודו ובעצמו לא יוכלו לדחות עוד מכל וכל — הן ב„אין איש הבינים לא יעשה כל עסק" — אך אותו, את ר׳ ניסי, לא יתנו גם לדרוך על סף ביתם...

ור׳ שמאי החל לתת לר׳ ניסי חלקו בעין זעומה, רק בתור „נדבה" — הוא רואה בו אך „אוכל ואינו עושה" — ובימים האחרונים חדל מתת לו אף „חלק" כל שהוא...

ר׳ ניסי גדלהו ורוממהו — והוא פשע בו!

אמנם יודע הוא ר׳ ניסי סודות רבים שאין לגלותם, ואם יגלם, יוכל להמיט שואה על ראש הקהל; אבל מי יודע אם יוכל אז גם הוא לרחוץ בנקיון כפיו: הן גם ידו היתה בכל אלה... ור׳ שמאי אף הוא בוטח, בדעתו, כי ר׳ ניסי לא יחל להיות „חורץ לשון" עתה לעת זקנתו, אף אם יקניטהו —; „מוסר" מכה בלשון לא היה מעודו...

עוד מוצא אחד של פרנסה נמצא לר׳ ניסי בימים הרעים האלה: הוא היה יושב תמיד בבית הנוטריון לעד קבוע, אף היה חותם את שמו בעד מי שאינו יודע לחתם — הוא היה מקבל את העט מיד מי שעליו לחתם את שמו, ו„במסירת הקולמוס" היה חותם תחת זה „שאינו יודע לכתוב" את שמו „ניסי ראָבין" באותיות מרוסקות ובזנב תלתלים — ובשכר זה היה מקבל עשר אגורות. גם זה טוב לעת מצא!

אבל הנוטריון החדש שהועידו לרפה בראשית הסתיו בשנה הזאת הוא שונא ישראל ממש כהמן הרשע בשעתו. ויהי כאשר בא ר׳ ניסי להתודע אליו במלאכתו ומעשהו ויעמוד לפניו בהכנעה בבקשה ובתחנונים לקבל שרותו חנם, כי נכון הוא לשרת את „האדון המרומם" וללכת אל כל אשר ישלחנו — הרים הנוטריון את ידיו ויחזק בכתפי הזקן ויהדפהו בכעס מתוך הבית בקול קורא: צא, יהודי מצורע!

ולולא נעצר ר׳ ניסי בעמוד אשר ממולו, היה נופל בפשוט ידים ורגלים לעיני כל העומדים שם בחוץ.

„כלו כל הקצים!"...

ומאז ירעבו בביתו ללחם.

והבתולות כבר בגרו — זו קומתן דמתה לתמר, אך לא כתמר פורח, כי אם כתמר נובל; שערות ראשיהן החלו להקרח ומקלעותיהן דקו ודלו — ועגולי תכלת גדולים מסביב לחורי עיניהן הבוערות...

לוא נמצא קונה לביתו היה מוכרו ומשיא את בנותיו לאנשים בכסף ממכרו, והוא ואשתו היו מכלים שנות שיבתם באיזה חדר צר ושכור; אבל העתים קשות, רבו הנודדים לארצות שונות ובתים רבים עומדים להמכר ברפה — וביתו איננו „בית פרנסה" העומד בשוק...

אולם את הדאגות האלה הוא דואג בשעה שיש לחם לאכלה, אבל ביום חסר לחם ישכח דאגות בנותיו שהגיעו לפרקן; הקיבה דורשת רק חיי שעה.

ושאלת הקבה, שהיא רק לשעה קטנה, „כדי אכילת פרס", נדחתה כפעם בפעם בחרף המר הזה, ליום וגם ליומים, מבלי מצא לה כל פתרון . . .

וראה זה פלא! לשבת היו מכינים כמו בבית כל איש מישראל; חלות, דגים, בשר ופשטידא לאכלה, ונרות לברכה ולמאור כמספר אשר העלתה זלדה בשנים הטובות — חמשה בעד החיים ושלשה בעד הבנים המתים — דבר לא נעדר!

מאין לקחו? — קשה להגיד! בכל שבת נושעו באופן אחר . . . „ה' היה בעזרתם" — הוא היה מקרה לפני ר' ניסי „איזה משכרת", ממש בדרך נס . . . גם זלדה אשתו היתה עוזר להקב"ה, כביכול, בדבר מצוה זה, ובכל שבוע מצאה תחבולה מחוכמה חדשה בקמוץ ובהלואה מועטה, ותהי שבת שבת — וחשבונה, או כמו שאמרה זלדה: „לכל שבת — מזלה" . . . והיה מדי ערוב יום הרביעי והלכה זלדה והביאה קמח ושמה את הקמח במשארותיה והעמידה את משארותיה על גבי התנור לחמם את הקמח למען תהיה החלה עולה יפה לכבוד שבת. וגם באין עצים ולחם בבית לא היה פוחתים מכסף של שבת ולא שלחו יד למעל מעל בקדשים — כלם הגינו בכל כחם על שבתם לבל ישביתנה המחסור בידו הקשה! . . .

ובה במדה שגדל המחסור בבית ר' ניסי כן יקרה לו השבת הנותנת בקרבו „נשמתא חדתא": הנה יבא מבית המדרש ובבית נקיון ואורה ומנוחה קדושה ו„אנפאה נהירין" . . . השלחן ערוך ומצופה במפה לבנה כשלג, המנורות מתנוצצות כזהב טהור ומעט היין מזהיר ומצהיל פניו מתוך הבקבוק, מתחת למפה בולטות החלות, הכפות ומשרת הדגים כבימים מקדם . . . גם בנותיו אינן נראות לו זקנות — הן חביבות עליו כבילדותן, וכילדות הן גם בעיניו — רק שמלותיהן ארוכות ולא קצרות כבימים ההם . . . ולבנו החגר, הרוה, עם עיניו המפיקות שכל — מה המו מעיו לו!

באה שבת באה מנוחה בכל בתי נפשו ונפשות בני ביתו — שלומים לכל ימי השבוע המלאים להם רגז, דאבון ורעבון.

„השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך!" — כמו תדבר אז שבת מלכתא על לבו האמלל — עוד תראה נחת בבניך היקרים אשר גדלת ורוממת — „כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו" . . . והוא מאמין אז בקול הנסתר ההוא כילד תמים . . .

„שלום עליכם, מלאכי השרת, מלאכי עליון —
ממלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא!"

אם יסר ייסרהו יה על חטאותיו — ור' ניסי מרגיש בהם, כי על כן יתאנח בזמירותיו: „אוי אב רחמן וצדיק!" . . . — אך את מלאכיו הטובים, מלאכי השבת, הנה ישלח גם לביתו ולא יכלימהו גם עתה — על כן ישמח ויודה בקרבו „למלך טוב ומטיב, מלך יחיד ומיוחד, מלך כביר, מלך לובש רחמים" — — —

רק בשבוע זה החל לדאג עוד מיום הראשון, כי השבת הבאה לקראתו תהיה לו שבת של צום ותענית . . . צרה בלי תכלה, חשך בלי חשך, שפלות ורעבון בעת „מנוחה ושמחה ואור לכל היהודים"! . . .

זה לו השבוע השלישי שלא השתכר אף פרוטה, ושכר מעשי ידי אשתו ובנותיו שהן עובדות עתה כבר נתקבל ונאכל. מיד ר' שמאי אין לו מה לקוות, מעת ההשתדלות

„לחפץ העדה" שתקבל את הגנב מוגילניק לבן עדתם — נוכח בפעם השלישית, כי ר' שמאי משתמט ממנו בחוצפא רבה, מרחיקו בזרוע ודוחה אותו בלא כלום, כאלו אינו יודעו מתמול שלשום... ועסקים פרטים שלא מעסקי הקהלה, שיוכל להתערב בהם „ללקק עצם" מעצמיהם, איננו רואה עתה בעיר. אמנם הוא הציע שדוך אחד נכבד, אבל גם אחד מ„הצדדים" עוד לא הסכים... ומה תקותו כי ייחל הפעם?

לקחת ממי שהוא שקל בהלואה — לא יהין גם לחשב כזאת: הכל יודעים, כי לוה הוא ר' ניסי ואינו משלם כי אם במלתא דבדיחותא. במדה זו אחז זה כשנתים וכבר נודעה בעיר... וידידיו הגבירים אוהבים לפעמים להזמינו לסעודה, אבל מעולם לא נתנו לו גם פרוטה בהלואה, לו גם יתרפס לרגליהם ארצה.

כן, יום השבת הבא יהיה לו יום צום, כתשעה באב!...

והיה אם גם יקרא לו ר' נחמיה בבקר לקדש בביתו על כוס יין־שרף טוב — כדרכו לפעמים — לא ילך אתו בשבת כזו, בשעה שבני ביתו יושבים בתענית...

הוא רואה כי נופל הוא עוד אחרי נפלו, נופל ויורד בעיני אלהים ואדם — עד מתי יפול, ה' אלהים?!...

על כן מרה לו נפשו בשבוע זה וימר גם לבני ביתו שבעתים בתלונותיו — ע"כ היה להם כל השבוע כסם המחלחל על גבי מכה...

---

הנה זה יום רביעי בשבת. ביום זה היה מוציא מכיסו את מטמונו לשבת ומוסר אותו ליד זלדה — ועתה?

אז תשוב אליו תקותו לאמצה, אולי ימצא עוד איזה משכרת — ויסוב כל היום בחוצות העיר. — הרבה ספורי מעשיות ספר ברחוב והרבה שמע — אבל כלעמת שיצא כן שב...

וכשובו בערב החריש ולא התאונן. הוא מתאונן רק בשעה שימצא לחם לאכל, אך בעת חסר לחם יחריש...

והנה הוא שותק...

גם כל יום החמישי שתק...

רבונו של עולם! — מה קשתה השתיקה הזאת!

גם החגר הקשיח לבו כיום. זה לו שני שבועות ש„מפסיקים ידו" כמעט בכל יום; הקור היה גדול ויקחו כפעם בפעם מידו לקנות עצים להסקה, וכיון שנתן לא הצליח עוד בקלפיו — והוא נמר בלבו להושיע לבית אביו תשועה עקרית. הוא חפץ לאסף על יד עד עשרה רובל, וקנה לאחיותיו בדמי קדימה אלה מכונת תפירה לתשלומי שעורין, ואז תוכלנה אחיותיו בתפירת לבנים לתת פרנסה יותר מספקת לבית משכר הארג שהן אורגות. — והנה מעשה שטן! מעת שגמר בלבו לעשות כן החלו „להפסיק ידו" בכל יום ויום!... ויהי כאשר הציקתהו אמו בדברים גם היום לאמר, אולי יש בידו „להלוותה" לכל הפחות חצי רובל — התקומם בחמתו על משענותיו ויאמר: „מצאו לכם הפעם כאשר תמצאו — ואני לא אתן לכם את פרוטותי האחרונות!.. ומשענותיו החלו לדפק ולצעד על הרצפה במהירות והמנענעה החיה החלה להתנועע ביניהן בזעף — ובכן יצא את הבית לבלי שוב עוד עד ערב שבת עם חשכה... גם „כל מלכי מזרח ומערב" לא יעבירוהו הפעם על דעתו. בטבעו הוא קשה ערף כאביו...

ור' ניסי הוא קשה ערף מאד (אף כי רק ביחוסו לאנשי ביתו . . .), והוא עומד הפעם על דעתו — לבל יוסיפו עוד לשאת משכון מן הבית. וכשהציעה לפניו זלדה אשתו בזהירות, לאמר:

— אולי אלוה על משכון? . . .

ויען אותה אישה הזקן רק במבט אחד, אשר דקרה כרמח בלבה . . .

ובאמת מה יש להם לתת עוד במשכון? — כפות ומזלגות של כסף כבר אינם, והאגנות וכלי הנחשת גם הם כבר באו לאוצרה של חברת ג"ח (בעת שחלתה בתו הבכירה ותחל לרוק דם). נשארו עוד איפוא מנורות הנחשת — וחסרונן הלא יהיה מורגש בכל השבתות „להפר" להם את הימים הקדושים גם בהיות להם מאכל ומשתה כרת; העל נושי חמר תברך זלדה לעת זקנתה? — לא! שלחן בלי מנורות מתנוצצות בשבת גרוע עוד משלחן בלי „חלות"! . . . הכר מן כריהם ישאו למשכון? — הלא המה .כל הנדוניא שהכינה זלדה לשתי בנותיה באספה את הנוצות מעת „כסותה את ראשה" עד היום — ועתה גם את אלה יקחו מהן? ומלבד זאת איכה נושאים כר על פני חוצות להביאו אל בית מי שהוא? . . . לא! ר' ניסי לא יוכל לותר כל כך על כבודו.

אם גזרה היא מלפני הקב"ה שימות ברעב ובשבת קדש — אז ימות כ„בעל הבית" ולא כ„קבצן" נבזה ונקלה! . . . הן קשה רק בפעם הראשונה להוציא כר מן הבית — ואחריו הלא יוצאו כל הכרים והכסתות . . . כבר הורהו הנסיון בכלי הנחשת!

יהיה מה יהיה — „וזאת" לא יעשה!

מנורת נפט קטנה מאירה על השלחן שלפני התנור הקר: מה טוב כי רפה הקור בחוץ! רק האויר רטוב, אבל קירות ביתו יבשים; הוא ידע איך להתנהג בבנותו את ביתו בימים ההם ויתן את הקירות להתיבש היטב בטרם טוחו אותם; והנה הם לבנים ומתנוצצים מלובן . . .

הבנות יושבות ואורגות, גם אשתו אורגת פוזמק; צלליהן הגדולים מכסים על הקירות ועל התקרה ומתנודדים לרגעים כענקים מתאבקים איש את רעהו . . . קשקוש ווי הארג נשמע בבית . . .

רק בשבוע הבא תשלמנה את הארג הזה שכבר קבלו שכרו . . .

בשנה העברה כבר קבל בעת הזאת מיד השכן הגר בביתו שלשה רובל על חשבון שכר הדירה לשנה הבאה — ועתה לא יתן, כי כבר שכר לו בית אחר בשוק; הוא חפץ לפתוח לו שם חנות — „גם זה הוא רעיון רוח! החסרת חניות היא העיר רפה?" —

„הוא", השכן, לא יתן, ו„היא", שיינדל אשתו גרת ביתם, תספר לכל בחשאי, כי לא הכינו מאומה לשבת — הן הולכת רכיל היא מאין כמוה . . . לולא השכנה הזאת, כי אז אספה זלדה אשתו גללים יבשים וצפִיעי בקר וממחרת הבקר הציתה בהם אש על הכירים למען העלות עשן גם מארובתם — כמו מכל ארובות בני ישראל, ולא היו חושדים בהם כלום — אבל הפעם אי אפשר לרמות את הבריות; הן בתנור אחד אופות ומבשלות זלדה אשתו ושיינדל גרת ביתם!

ומחר תבשל שיינדל ותאפה, ואשתו — תארג פוזמקה . . .

ר' ניסי לא יכל לשבת עוד בית ויקם ויצא ללכת אל אשר ישאוהו רגליו . . .

---

ורגליו נשאוהו לבית ר' שמאי הגובה.

— ערב טוב ויפה לכם! — ברך ר' ניסי את אנשי הבית כשנכנס.

ובניחותא ישב לו אל השלחן בפנים צוחקות, הפשיל בתי ידיו למעלה, כאלו מכין את עצמו לסעודה, נפח בשלחן, פן יש עליו שכבת אבק דקה, ויקפל את זרועותיו לפניו על השלחן וישען עליו בהרוחה:

— ומה נשמע אתך, נשמתי? — שאל את ר׳ שמאי.

ר׳ שמאי לא ראה חוב לעצמו להשיב.

אז יחל ר׳ ניסי לספר ולשפט בדבר הסכסוך החדש אשר היה בין משגיחי בית החולים. ור׳ שמאי ישב לו וישאף לרגעים עשן הסיגרה שבידו; לא היה ניכר בו אם חושב הוא לו מחשבות אחרות או לא, אך לעברו של ר׳ ניסי לא הפנה מבטו אף פעם: — „קמחא טחינא קא טחין לי אותו זקן, כדרכו לדבר, לשנות ולשלש בכל דבר". הן גם מתחלה, עוד לפני הסכסוך, הבין ר׳ שמאי, כי, בודאי, גם ר׳ ברוך, גם ר׳ זליג אינם משגיחים בדבר מצוה זה בשביל לחפסיד בו ממון — „כן דרך עולם" — ואם עתה צרה עין איש ברעהו ונסתכסכו כמעט, הלא גם זה הוא „דרך עולם"! . . . ור׳ שמאי פהק בקול.

— כן, נשמתי! — התעורר אז פתאם ר׳ ניסי — ברוך מזכיר נשכחות! — היום לפנות ערב, לפני „המנחה" — פ:ש בי הירש־ליב, חתנה של חוה־לאה, ויספר לי „ענין שלם": „אורח" בא אליו אתמול — והאורח הוא בחור אחד בן בלי שם והוא מסגר יושב בעיר גדולה — וישאלני הירש־ליב בשמו אם אין אתנו שם מת להקים את הבחור דנן על שמו . . . וכמדומני כי יאה לו שמו של שלום החותך־טבק אשר לא נכתב עוד בין המתים . . . ומה דעתך? —

— הלא יודע אתה, ר׳ ניסי, שאני שונא שקרים! — איש לא דבר אתך בדבר הזה . . . אתה קולט שמועות מן החוץ ובא אלי לחקרני — „לנעוץ גם חוטמך" בדבר . . . ועתה, בעת שכל עסק קשה עלי ממש כקריעת ים סוף ואתה לא תוכל לתת לי כל עזרה, הנך מבקש לקחת חלק? . . .

מעולם לא דחה עוד ר׳ שמאי את ר׳ ניסי באופן גס כזה, ור׳ ניסי חפץ לתת עליו בקול מר צורח: „רוצח! אוכל אדם! — איכה לא תחוס עלי ואיכה לא תגור מפני?!" . . . אבל תחת לצעוק החל לדבר תחנונים בקול חנף: — „אבל גם אני צריך להכין לי ליום השבת . . . בכל השבוע אינני חפץ לדעת מאין יקחו שם את יתר צרכיהם . . . רק חובת צרכי השבת — עלי היו . . . זה שלשה שבועות שלא השתכרתי על ידך אף פרוטה . . . טוב כי נקרה אז לי גטה של בת הרצען והייתי „שליח" וקבלתי שני רובל — ואתן את האחד לצרכי השבת ההיא ומהשני חשכתי עוד לשבת השניה — ועתה לשבת השלישית אין לי אף פרוטה לפורטה . . . ואתה מדחני . . .

לו דבר ר׳ ניסי עוד, כי אז החל לבכות כילד קטן, ועל כן חדל.

אשת ר׳ שמאי ישבה ותתנודד לגורל ר׳ ניסי בתמכה סנטרה באצבעותיה. עיניה הפיקו חמלה רבה, אך פיה לא פתחה; היא יראה מפני אישה העריץ . . .

ור׳ שמאי הביט בזעם בעיניו הירקרקות, היוצאות מחוריהן, על אשתו המתנודדת ויאמר:

— גם אני „נצרך"! הנה עלי לסלק נדוניא ולהכין לחתונה . . . ערכי, דבשה, את השלחן! — כלה ברוגז עצור ויטפיח את ידיו בשמשות החלון ויחל להתפלל:

— „שיר המעלות הנה ברכו את ה׳ . . ."

ר׳ ניסי חפץ לנקר את עיני ר׳ שמאי הבולטות, לתפשו, מכעס לבו, בצוארו ולשום מחנק לנפשו . . . כי איכה זה שכח חסד נעורים וידידות שנים רבות ועבודה משותפת

ורואה כל כך בקרת רוח בנוע לפניו אחיו ומיטיבו האביון? — עיניו הבריקו ופניו הקמוטים הירקרקים כעלה נבל הפכו אדום, ויקם . . . ויאמר!

— ובכן, לילה טוב ויפה לכם! . . .

— למה כבודו אץ? — שאלתהו דבשה, אשר עמדה לערוך השלחן, ביראה מסותרת — אולי תכבדנו לאכל אתנו את ארוחתנו? . . .

— כן, כן! — הסכים הפעם גם ר' שמאי להצעת אשתו — שבה ונאכל! שלמה גיטלם שלח לי היום בקבוק יין טוב, מתוק וחזק . . . „ה' הושיעה, המלך יעננו ביום קראנו . . ."

— לא, נשמתי! — בביתי מחכים לי . . . — ענה ר' ניסי ויפתח הדלת. הוא לא יכל להבליג על רוחו ולשבת על שלחן האיש הרע הזה, אביר הלב . . . אבל פתאם חש מצוקת רעבונו הנורא וישב על עקביו ויאמר לר' שמאי:

היש לך טבק? . . .

ר' שמאי נתן לו קופסת טבק — ור' ניסי עשה לו סיגרה עבה; הוא חפץ להשקיט רעבונו בעשן הקטרת . . .

דבשה נסתה עוד הפעם לדבר על לב ר' ניסי לסעוד אתם, אבל הוא קרא: אי! . . . ויבער אש בסיגרה ויאמר:

— ועוד הפעם, לילה טוב ויפה לכם! . . .

וימהר ויצא את הבית — — — — — —

— — — — — — — — —

---

„במה הכנסתי את השבת לפני ארבעה שבועות?" שאל ר' ניסי את נפשו בצעדו ברפש ובאשון חשך, ולא יכל לזכור . . .

הרוח נשב בו והוא החל לרעוד — אך לא מקרה, כי אם מחם הרעבון אשר הציקהו ומרפיון אשר הסב לו העשן; ידו רעדה ולא יכל להשיבה אל פיו לגמא עשן הסיגרה . . . כמעט נפל, כרע תחתיו מחולשה . . .

פתאם נשמע לו קול דופק באחת הדלתות; הדלת נפתחה וקו אור רחב נזרע על פני הרחוב:

— „דמיתי כי כבר מת שם!" — קראה האשה הפותחת, היא צירל הקדרית — „הנשמע כזאת? הרק עתה החלו לעשות את השמרים? — מדוע ישב שם שעותים, ממזר! ? . . . לבור תחתיות תלך ולא לשמרים!" . . .

אז יזכור ר' ניסי, כי לפני חדש ימים החכירו את השמרים לשכנתו פירל הענונה, ותתן שלשה רובל ל„קהל", כלומר לר' שמאי (מלבד שני רובל לחיטים למשקה), ויתן לו שמאי חלקו רובל אחד — ויכנים שבתו אז . . .

„ומה אעשה עתה? . . ." — שאל לנפשו ויעמוד רגע ויחשוב — אחר נשא רגליו וילך.

פתאם עמד שנית ויחשב . . .

— אולי יצליח ה' דרכי . . . — אמר בקול לנפשו.

וילך לדרכו בצעדים מהירים.

---

פירל הענונה — היא שכנה קרובה לר׳ ניסי, הדורשת תמיד בעצתו. היא פתיה ומכוערה מאד, אבל את כספה המעט תשמור כבבת עינה; זה כמה פעמים שאל ממנה ר׳ ניסי כי תלוהו רובל אחד או שנים וכל פעם ענתה: „כן תהיה לי ולכבודו רעה כמו שיש לי עתה כסף!״ . . . (רק את זלדה היתה מלוה לפעמים פרוטות אחדות.) ובכל זאת לא התרעם עליה ר׳ ניסי, ומדי שאלה ממנו עצה — היה נותן לה. מטבעו אהב ר׳ ניסי להיות יועץ עצות לאחרים בין בשכר בין שלא בשכר; גם את השמרים חכרה פירל בעצתו, אף השתדל מעט בדבר: ראשית, משום טובת פירל — הן ענונה נעזבה ועניה היא, ושנית לשם רעת החוכר הראשון, שנחוץ היה „ללמדו פרק בדרך ארץ״ — בגלל איזה דבר . . . אבל כל הטרחה שטרח אז לא היתה כמעט בשבילו.

— ערב טוב ויפה לך, פירל, עטרתי! — ברך אותה ר׳ ניסי בסורו אל ביתה בדרך שובו מבית ר׳ שמאי — הנשים אינן „נשמתו״, כגברים, כי אם „עטרות״ לראשו . . .

ור׳ ניסי ישב לו אל השלחן, הפשיל בתי ידיו כמוכן לסעודה, ויפח לפניו על השלחן, וישען באותו מקום שהפיח בו על שתי זרעותיו אשר קפל לפניו . . . לולא בוש כי אז גמא מעט שמרים מן החבית להשיב נפשו הרעבה והעיפה! . . . ריח החמיץ היה לו הפעם כריח צלי טוב המעורר את הרעב . . .

— אוי, קשה לאיש זקן ללכת ברפש! — התאנח, וכת הצחוק לא חדלה מרחף על פניו השלוים למראה.

— מה יאמר כבודו? — פנתה אליו פירל ותמשך מטפחת ראשה להסתיר שערותיה הנשקפות מתחתיה ותגרף מחוטמה ותמחהו בסינור; כנראה, השתדלה לקבל את ר׳ ניסי בכבוד ובסבר פנים יפות . . .

— מה אומר ומה אדבר, עטרתי? — רפש בחוץ . . . כל העולם כלו הוא רפש . . . איש איש מבקש להטביל את רעהו ברפש ולהעמידו בו לעולם ועד . . . ואני, כשכן טוב, רואה חוב לעצמי להגיד לך, עטרתי, כי גם את הנך עומדת ברפש . . . עומדת ואינך מרגשת עוד . . .

— מה? — מה?! — אויה לי ואבוי לנפשי — איזה אסון קרני? — קראה פירל ותאמר לבכות; מעת שהיתה לענונה דמעתה מצויה בכל שעה.

ר׳ ניסי לא ענה על שאלותיה וקריאותיה. עיניו הישירו לנקודה אחת על השלחן, וישב כמעמיק עצות . . .

— מה קרה אותי, ר׳ ניסי?! — אנא, אמור נא לי! — קראה פירל ודמעותיה זלגו על לחייה.

— קרה אותך מה שיקרה את כל איש שאינו זהיר במעשיו — אמר ר׳ ניסי; אח״כ נזדרז ויקרא כמתעורר — הבה! תני נא את שטר קנינך ונעיין בו — וראיתי אם יש מקום לפחד אם אין! . . .

פירל מהרה ותוציא את מפתחותיה מאזור שמלתה ובידים רועדות פתחה את תבתה האדומה, חטטה בה באחת הפנות ותוציא מקרקעותה גליון כפול ומקופל בחריט ותתנהו לר׳ ניסי בהפשיטה מעליו את החריט.

ר׳ ניסי הוציא משקפיו, נקה זכוכיותיהם וישימם על עיניו בנחת ויפרש לפניו את הגליון ויחל לקרא בקול:

— „בעזרת השם. אנחנו החתומים מטה הבעלי בתים דק״ק רפה״ . . . עד גמירא.

— טוב. . . — אמר ר׳ ניסי כמדבר אל נפשו — ואיזו מגרעת מצאו בו? הלא הכל הוא בנוסח הרגיל . . .

הוא חשב רגע ואחר אמר:

— הבה נראה מי הם החותמים! — ויחל לקרא את החתימות אחת לאחת:

— „נאום יוסף פרדס (טוב! — הסכים ר׳ ניסי), ונאום פנחס זליג שמואליוויץ (טוב!) ונאום מ — שה — י — איר קרוי — טמן (טוב!)״ וכו׳ וכו׳ . . .

ופירל עומדת רועדת וארכבותיה דא לדא נקשן בשמעה את השמות היוצאים מפי ר׳ ניסי: מה הוא מבקש שם? הכל „טוב״ ו„טוב״, החתומים הם בעלי־בתים מכובדים, ובכל זאת היא רואה כי שואה קרבה אליה, עוד מעט ויהלמנה רעם . . .

ור׳ ניסי עודנו קורא לו בנחת ומסכים „טוב״ ו„טוב״ עד גמירא.

אז יניח את הגליון מידו ואומר בהמשכה:

— ו„הוא״ — אי — נ — נו! . . .

— מי איננו? — שאלה פירל הנבהלה.

— ר׳ שמאי — ראש קהלנו! — עונה ר׳ ניסי כמו בכעס.

— איהו? . . .

— גם אני שואל — איהו?!

— אבל למה הוא לי? . . .

— שטיא! — קחי שטר קנינך וצורי אותו על פי צלוחית! . . .

— אוי, אויה לי! אינני מבינה, ר׳ ניסי, הלא רק אשה פתיה אני — מה קרני? . . . אנה אלך לבקש את ר׳ שמאי? . . . אנה נסע?! . . .

— אוי, „בהמה כשרה״! — הגיד לה ר׳ ניסי ראשו בבת צחוק — ר׳ שמאי בביתו הוא — אבל פה ב„קנין״ איננו! . . . החתם ר׳ שמאי בידו על שטר קנינך זה? ובלי חתימתו — קנינך לא קנין!

— אוי, אוי, אוי!! . . .

— אבל חדלי מקרא „אוי ואבוי״, שטיא, ודעי את אשר לפניך! — אך עתה באתי מביתו של ראש הקהל, ותתאונן לפניו דבשה אשתו לאמר: „השמרים אינם טובים ועל כן החלה היא כאבן, השאור אינו עולה ואינו זז . . . העגונה אינה יודעת מלאכתה״...

— יתן ה׳ ולא תדע אותה העצלנית מה שמחה ועצמה, רבונו של עולם! — התעוררה פירל כסוס־מלחמה בשמעו קול שופר — מה אתם אומרים עליה? — השמרים אינם טובים! — שני דליים של קצף הסירותי היום מעליהם!! כן יהיה לי, רבש״ע, שני דליים של כסף! . . יטריח נא כבודו, ר׳ ניסי, ראה את משארתי איך היא עולה ומתעלה לעילא ולעילא — כן יעלה, רבש״ע . . .

ר׳ ניסי שסע שטף השבח והתהלה שנתנה פירל לשמריה ויאמר:

— יודע אני, טפשה, כל זאת! — אבל הטרם תדעי דרך הנשים? אם אין החלה עולה להן יפה מאיזו סבה שהיא, אז כרגע יקללו את בעלת השמרים . . .

— כן, כן הוא ר׳ ניסי! — כבודו, יאריך ימים, הוא חכם ומבין ויודע את מכותי שבלבי . . . יתן ה׳ וקללותיהן על ראשן תחלנה! . . .

— טפשה! — הלא אין זה מענינגו! . . . שמעי מה שאני מספר: ר׳ שמאי ענה את אשתו לאמר: „אל תצטערי, דבשה, עטרתי, בשבוע הבע״ל תקני שמרים מיד הזקן ורגיל בדבר, מיד זרח חיה לאה׳ס — כימי עולם וכשנים קרמוניות . . .״

— מה?? — מה זאת?... שאלה פירל ועיניה יצאו מחוריהן מבהלה.

— גם אני שאלתי: „מה זאת?“ — ויענני ר׳ שמאי כהאי־לשנא: „ומה היא אומרת, כי קנתני בשלשה רובלים?! — הנה זרח וחיה לאה מבקשים מאתי, ממש בדמעות שליש, שאתן להם רשות לעשות שמרים, כורעים ומשתחוים ונותנים לי עשרה רובל כסף! — ומפלונית „הענונה“ הוצאתי רק שלשה רובל לטובת הקהל — וכמה בכתה עליהם!“ . . .

— אוי, רעם הלמני! — אבל הלא אני קניתי את השמרים בכסף מלא! — הלא יש לי שטר קנין חתום בחתימות ידיהם של כל בעלי־הבתים שבעיר, וגם הריין, שיחיה, הכריז אסור טרפה על שמרי אחרים!...

— לטרפה אל תדאגי, טפשה, — הלא גם אחרים אינם מניחים כתלי דחוירי בשמריהם!... ועל אודות שטר קנינך שאלתי גם אני: „הלא בידה שטר קנין?“ ויענני ר׳ שמאי לאמר: „נתתי לה שטר לצור על פי צלוחית ולא לקנין!“ — — — אני לא האמנתי למשמע אזני, ע״כ סרתי אליך לראות מה עשה לך שם בחשאי... והנה הכל נעשה לך, עטרתי, על צד היותר טוב... אבל — חתימת ידו אין! — ובלי חתימת יד ראש הקהל, הלא תביני גם את, כי רק גליון נייר שאינו שוה פרוטה בידך... ממש כשטר חוב שלא חתם עליו הלוה...

— אוי, יהודים, הצילוני! אבדתי, אבדתי! — התיפחה פירל.

אנא, ר׳ ניסי, הושיעה נא, הא לך שלשה רובל בשביל . . .

— מה אַת אומרת, בשלשה רובל אפיסהו? שטיא! ולוא יתרצה לך בחמשה רובל. הן שם נותנים לו עשרה, ואם יחפוץ עוד יוסיפו לו; ואת אומרת לכפר פניו בשלשה? הטרם תדעי את ר׳ שמאי?...

— אבל הלא אין לי יותר, ר׳ ניסי!

— לוא היה לי, כי אז בוראי הלויתיך, עטרתי! — הן „פקוח נפש“ יש בדבר ... אבל אין זה מעניני — אמר ר׳ ניסי ויקם ללכת . . .

— איה מטפחתי?!... קראה פירל כלביאה שכולה — הנה אלך אל הרוצח הזה ואמרוט לו זקנו! . . .

— כן, כן, לכי, עטרתי, והניחי רוחך בו!... אבל יש שאדם נתפס על צערו — פן תפגעי בכבודו כי יחם לבבך ותרצי עונך בקנס או בבית האסורים, חלילה!... ראי הזהרתיך. קחי אתך דברים ודעי לפני מי את עומדת...

— אוי, אוי, שחטני הרוצח! — קראה פירל.

— מה לך כי נזעקת, טפשה! מה תועילך צעקתך פה? ושם, לפני ר׳ שמאי, עוד יזיק לך... לילה טוב ויפה לך! — אמר ויגש אל הפתח ויגע במזוזה...

— ר׳ ניסי! אבי! רחימאי! ניסי׳ניו! — קראה אחריו פירל — הנה הגדלת חסדך עלי ותודיעני הדבר, ועתה מדוע תתנני לטבוע ולא תצילני?.. הלא טובעת אני, אויה לי! — איכה אעצור ברוחי בדברי את רוצח נפשי? קחה נא אתה, ר׳ ניסי, את שלשת הרובל ונסה אליו דבר, אולי תועיל כלום! — אולי יתרצה לעגונה אמללה... אולי יעשה בשבילך...

ר׳ ניסי עמד כחושב וכשת עצות בנפשו...

— ובכן הבי את „השלישיה“ — קרא — אולי ירחם! למענך, פירל, אעשה

זאת, הן יש לי לפעמים טובת הנאה ממך . . . כלומר לפעמים „בגמילת־חסד" לאשתי . . . וזכרתני גם להבא . . .

הנני נשבעה לך, ר' ניסי, בהצלחת פרנסתי, כי אם תקבל חתימת־ידו של הרוצח — אז אתן לך שמרים בחנם לחלת שבת בשבתו עד . . . לחג השבועות! . . . חי נפשי!

עיני פירל התנוצצו מהנדר הגדול שנדרה הפעם . . .

— טוב, טוב! — ענה ר' ניסי — אבל את המצוה שאשתכר בזה אינני מוכר לך בשכר זה; ראי, הנני מתנה עמך בפירוש! . . .

— חלילה, חלילה, ר' ניסי!

ופירל ספרה שלש פעמים כל רובל בידים רועדות ותתן לר' ניסי רובל אחד במטבעות כסף ושני רובל במטבעות נחשת, למען ילך לקנות חתימת־ידו של ר' שמאי על שטר קנין השמרים, אשר מסרה לו מקופל בחריטו . . .

ועוד בלילה ההוא הלכו לנוח כל בית ר' ניסי כשהם שבעים וטובי לב.

מאין לקח — זאת לא שאלוהו מעולם, והוא — לא ספר להם.

---

הכל צח, נקי ומזהיר בבית.

כלם לבושים בנקיון ופניהם וידיהם רחוצים למשעי.

זלדה עטופה מטפחת משי צהובה לראשה, יושבת על יד המנורות המאירות ומתנוצצות — ומתפללת ב„סדורה" העב, ב„קרבן מנחה", בלחש ובענוה . . .

גם החגר מתפלל והוא מתגרגר בתפלה.

הצעירה מספרת לבכירה ע"ד שמלה חדשה אשר ראתה, ומראה לה בידיה על גופה היא: „פה שני קשורים . . . ופה גלים הולכים ויורדים עד הנה . . . ופה מרוכס מן הצד . . ."

ור' ניסי עודנו בביהמ"ד.

פתאם נפתחה הדלת ודבשה אשת ר' שמאי, רעולה ברעלה עבה, באה הביתה; מתחת לרעלתה תשא דבר מה. . . אך כאשר נצבה לפני הפתח כן עמדה מבלי נוע . . .

היא הביאה להם בחשאי חלות לחם שתים וחתיכת בשר מבושל מאשר הכינה לשבתה, אך בראותה פתאם את התכונה אשר בבית עמדה . . . אבל כרגע מצאה את לבבה ותאמר:

— שבת טובה לך, זלדה חיתי! — הנני נושאת מה לבית החולים . . . ואמרתי אסורה נא בדרך הלוכי אל ביתך — זה כבר לא ראיתיך . . . מה שלומך? — אח! חם בביתך כבגן עדן! —

זלדה חרדה לקראת דבשה ותבקשה לשבת על הכסא — אך דבשה אמרה ותצטדק, כי אין לה עת, הן עוד מעט ושמאי אישה ישוב מבית התפלה ועליה עוד ללכת לבית החולים . . . ותצא בפנים צוהלים וצוחקים מטוב לב . . .

ור' ניסי בא הביתה.

— שבת טובה! — ברכם בהרוחה וכרגע נשא קולו בנעימה:

שלום עליכם, מלאכי השרת, מלאכי עליון! . . .

---

# קלמן שולמאן.

בשעה שלוו את ר׳ קלמן שולמאן לבית עולמו היו החנויות ברחובות היהודים בווילנא סגורות ופרנסי הקהלה וראשיה ונכבדיה היו מראשי המתעסקים בענין ההלויה ועם רב מאד נהר אחרי ארון המת לחלק לו את הכבוד האחרון. ככה עשו בווילנא לשולמאן המשכיל, לשולמאן הסופר. בקראי את הדברים ההם אמרתי עם לבי: מה ראו ראשי עדת ווילנא לעשות כזאת לאיש שלא היה לא מעשירי העדה ולא מיראיה, לא מרבניה ולא מחריפיה? איפה היו קנאי העיר וחרדיה? מדוע החשו בתת פרנסי העדה כבוד גדול לאיש שהיה כל ימיו מן המשכילים בעם? ומה הניחו איפא „לכשרים״? האם כח המות הוא השם שלום בין בני תמותה גם בהיותם עוד עלי אדמות? האם כח המות הוא אשר אין לפניו לא יראים ולא קנאים ולא משכילים, כי אם בני אדם שוכני בתי חמר, אשר כבא עתם יבא ויקחם ויוליכם לארץ הנעלמה ההיא אשר לא שב עוד איש מגבוליה כל ימי עולם לספר לדור את אשר יקרה שם את בני האדם? אל נא, אחי, למה נעשה שקר בנפשנו לאמר, כי המות הוא מלאך השלום הגדול השם קץ למריבות בני אדם ופלגותיהם, ואנחנו ידענו, כי עזה משאול קנאה וגם עד מעבר לקבר ירדפו בני האדם איש את אחיו ע״ד מחשבותיהם והגות לבם? ונהפוך הוא, כי במקום שאין יד האדם שלטת לשים פה בארץ החיים גבול וקיר מבדיל בינו ובין רעיו אשר לא כמחשבותיהם מחשבותיו, יציב להם יד מרחוק לאמר: שם, מעבר לקבר, יושיבו את כל אחד מאתנו במקומו, ואתם לא תשבו עמי במחיצתי; אני אטייל בגן־עדן, ואתם תהיו מכים ומענים בגי־בן־הנום.

וכן הוא גם בחזיון אשר לפנינו. לא המות הטיל פה שלום בין איש לאיש, כי אם הזמן המשנה את רוח בני האדם ומחליף את דרכיהם. יותר מחמשים שנה לפני מות הרק״ש מת בווילנא אחד הסופרים הגדולים בלשון עבר, סופר אשר לפניו לא היה ואחריו לא יהיה כמוהו בסגנונו הנפלא, הוא ר׳ מרדכי אהרן גינצבורג. גם הוא היה איש אוהב שלום ורודף שלום כר׳ קלמן שולמאן. האם התנהגו אתו ראשי הקהל בימים ההם, כאשר עשו לשולמאן בזמן הזה? עוד עתה מספרים זקני משכילי ווילנא את התשובה החדה והשנונה אשר השיב המשורר אד״ם הכהן את המגיד דמתא אשר התעצל בהספדו של רמא״ג והקל בכבוד הנספד ויהי בעיני המשכילים כממעט את הדמות[1]; ואת הרק״ש

[1] כענין זר ומתמיה היה בעיני המגיד דמתא להקדיש הספד מיוחד לאחד מכת המשכילים, ע״כ עלה על הבמה בביה״ק ויספר בקול בוכים כי הרבה המות להפיל חלליו בשנה ההיא, כי בחדש זה נפטר אחד הדיינים ובחדש זה נפטר ראש הישיבה באחד ממגרשי העיר ועוד לפני שבועים נפטר מלמד דרדקי, אדם כשר וירא שמים, וגם ר׳ מרדכי אהרן גינצבורג מת, שהיה אומן גדול במקצוע אשר לפניו. — ויהי כמעט ירד המגיד מעל הבמה. ויעל אד״ם הכהן ויפתח את הספדו בדברי הכתוב (ש״ב א׳ ה׳): ויאמר דוד אל הנער המגיד לו איך ידעת כי מת שאול

הספירו סופרים כהלכה והפלינו בשבחו. זאת היא יד הזמן! בימי מות נינצבורג היה המון היהודים בווילנא וביתר ערי ישראל בליטא מוקף חומת הסינים; עולמם היה ברחוב היהודים ובבית המדרש ובלעדו לא ידעו עולם אחר וענינים אחרים כלל. מורי העם ומאשריו האמינו אמונה שלמה וגמורה והיו נכונים להשבע בכל לשון דאית לאשתבע ביה, כי ככה חיו היהודים וככה יחיו כימי השמים על הארץ, כי אי אפשר ליהודים לחיות חיים שונים מחייהם הם, ואם ספר יספרו עוברי דרכים כי היהודים באשכנז יסדרו את חייהם על פי אופנים ודרכים אחרים, הנה אשכנזים הם ואין למדין מהם; ואם יש יהודים מתי מספר גם בתוכם האומרים לשנות את סדרי החיים שבקרבם, הנה רוח רעה תבעת אותם, מכי שגעון ועורון הם; הם — יוצאים מן הכלל; אבל „הכלל" יחיה עפ"י „דרך הטבע", וטבע הענין מחייב, כי יחיה היהודי עפ"י השלחן הערוך וקצור של"ה וסדור דרך החיים וס' יסוד ושרש העבודה וס' לקוטי צבי, ומי שמוסיף עליהם האמונה בשבחי האר"י ושבחי הרח"ו — אשריו ואשרי חלקו. השלחן הערוך ודרך החיים — הם הגבול אשר לא יעברנהו היהודי מבלי צאת מכלל יהודי; אלא שכל המוסיף על זה להתענות שני וחמשי, שובבי"ם ת"ת ועוד מוסיפין לו מן השמים. — זאת היתה האמונה השלמה שהחזיקו בה כל בית ישראל בליטא, מן הרב היושב על כסא ההוראה עד חוטב העצים ומסיק התנורים בבית המדרש; ומה יפלא איפא, כי כל היוצא מן הכלל הזה היה כתועה ומתעה בעיניהם, כי כל ענין זר, וגם ההתעמקות היתרה בתורת לשון הקדש ודקדוקה ומכש"כ ההגיון בענינים שאין להם כל נגיעה אל הדת והתורה, היה בעיניהם כדבר החוצץ בינם לבין אביהם שבשמים, שנוח לו במאה קולות בר"ה, בעשר תעניות בימי התשובה, בתרנגול של כפרה בעיוה"כ, בקדוש הלבנה במוצאי הצום, ביהי רצון של אושפיזין בחג הסכות, בבה"ב אחרי הסכות, במצה שמורה בפסח ובכל יתר המנהגים שאין לזוז מהם, אבל אין חפץ לו בבאורי התורה עפ"י דרך הדקדוק ובשירי לה"ק וביתר החדשות אשר אין זכר להן לא בשלחן הערוך ולא בכל „האחרונים". האמונה כי זאת היא תכלית חיי היהודים וכי כאלה היו וכאלה יהיו חיי היהודי עד אחרית הימים, הביאו את מאשרי העם ומוריו לפני חמשים שנה להביט בעיני בוז וקלסה על כל „המשכילים" בעת ההיא, שהיו בעיניהם כמסירים את לב העם מאחרי התכלית הנרצה ולכה"פ כעושי מעשי ילדות שאין בהם חפץ כלל. ואם משום דרכי שלום אי אפשר היה להמניד בווילנא לבלי הספיד את הרמא"ג, הנה היה המספיד בעיניו בעת ההיא כמי שכפאוהו נכרים או ליסטים לעשות דבר מכוער, שטבע הענין מחייב אותו להשתדל, להפטר מנוגשיו ומכריחיו במועט מן המועט.

כאלה היו מחשבות הרבנים והיראים בימים ההם. האם נשארו האמונה הזאת והמחשבות האלה בתקפן גם בעת הזאת? שאלו על זה את הרבנים ואת החרדים ותשובתם תהיה אנחה שוברת חצי גופו של אדם. כי אמנם יודעים האנשים הטובים ההם את מרת נפשם, יודעים הם, כי לא לבד את בית ישראל לא הצילו מן „הנגע" הזה, מן ההשכלה,

---

ויהונתן בנו. הלא דבר הוא, קרא המספיד, כי בפסוק ב' באותה פרשה נקרא המבשר בשם האיש העמלקי ובפסוק ה' נקרא בשם הנער המגיד! אבל בין שני הפסוקים האלה יש פסוק ד', שבו נראה באיזה אופן יצאה הבשורה הרעה מפי המבשר ומה חשב עליה. מראש אמר: נס העם מן המלחמה, ואחרי כן: וגם הרבה נפל מן העם וימותו, ורק לבסוף הזכיר: וגם שאול ויהונתן בנו מתו. מי שמזכיר אנשים אשר בהם ישראל יתפאר רק בסוף דבריו בדרך אגב, עליו הכתוב אומר: הנער המגיד.

כי אם בביתם ובמשפחתם פשה הנגע, כי בנם ונינם ונכדם, אשר התאמרו בלבבם לאמר, כי היה יהיו כאבותיהם ואבות אבותיהם, לובשי חלוקא דרבנן, עוסקים בתורה ובמצות כל ימיהם והולכים בדרכי „יסוד ושרש העבודה" ו„חק לישראל", עזבו את הדרך הסלולה והכבושה הזאת ובחרו להם דרכים אחרים לגמרי, ועיניהם רואות ואין לאל ידם להושיע.

ולא זאת בלבד ראו, אלא שראו עוד את בניהם ובנותיהם הולכים ומתרחקים מן היהדות, הלך והתרחק, והם אינם יודעים במה לקרב את לבם אל עמם ואל אמונתם: כל הקרוב להם זר לרוח בניהם וכל הנכבד בעיניהם בו יקל הדור החדש ביד רמה. תהום מבדיל בינם ובין צאצאיהם וגשר אין להעביר על התהום ההוא. — האם באמת אין כל גשר וכל מעבר? מראש האמינו כי כן הוא; אבל לאט לאט החלו הטובים והפקחים שבבני הדור הישן להתבונן ולראות, כי אמנם גם בניהם וצעיריהם אינם דומים איש לרעהו, כי יש שני סוגים בקרבם נבדלים זה מזה, כי אחרי כל הסופות והסערות הבאות מחללו של עולם החיים הגדול עם כל חליפותיו, שנויו ותהפוכותיו ועוברות על רוח צעירי הדור, אחרי כל הדבקות שהדור הצעיר דבק בדרכי עמי אירופא ובמחשבותיהם, הנה סוף סוף הצעירים היודעים את שפת עמנו העתיקה ואוהבים אותה שבים לאהבה את עמם ואת כל סגולותיו, שבים להיות דבקים בעמם ובהקולטורה העתיקה שלו; לא שהם חוזרים בתשובה ועוזבים את הקולטורה האירופית ושבים אל ה„חק לישראל" ו„יסוד ושרש העבודה"; אלא שיודעים הם לחבר את דבקותם בהקולטורה של הזמן הזה עם האהבה לעמם ולספרותו העתיקה ויתר קניניו הגדולים; ואלה שאינם יודעים את שפתנו ואת ספרותה — הרי הם קשורים אל עמם בחוטים דקים מאד, אשר קשה להם לעמוד בפני רוח שאינה מצויה, וגם בפני רוח מצויה מי יודע עד כמה יעצרו כח לעמוד! רק העקשנים והנרגנים שבדור, רק הקנאים החותרים לעשות את קנאתם עטרה להתגדל בה, רק הם מאנו ראות את ההבדל הזה, ויוסיפו לעשות כרבני הדור שעבר ויראיו, להצות על ספרי שפת עבר וכותביהם; אבל יתר העם הרגילו מעט מעט לראות בספרותנו המיוחדה לנו ערובה נאמנה, כי כל הדבק בה והחובב אותה לא יתרחק מעל עמו ולא יסור מאחריו. ואת הכרתם זאת גלו אחינו בווילנא בהלוית ר' קלמן שולמאן, אשר ראה בו העם אחד מעמודי הספרות העברית, מבלי התפלפל הרבה ומבלי העמיק בשאלה, מה היה הר"ק שולמאן בעיני סופרי הדור ואיזה מקום תיחד לו הבקרת בספר דברי הימים להספרות העברית.

ואמנם נכונה שפט העם בווילנא בפעם הזאת. אם באמת השפיעו סופרי שפת עבר על העם במובן ההשכלה העברית, כלומר, אם הועילו מצד אחד לפקוח את עיני העם לראות כי יש עולם גדול, עולם מלא תשואות והמולה רבה, מלא ענין רב ותנועה רבה ופעולות גדולות ונפלאות וקניני־הרוח רמים ונשגבים ומלחמת רוחות עזה ונמרצה גם מחוץ לעולמם הם ולבד מן השאלות אם קדמה ברכת מזונות לברכת הגפן או להיפך וההתגוששות בין בעלי בתים הגונים ע"ד חתן־תורה וחתן־בראשית, ואם הועילו סופרי שפת עבר מצד השני לשוב ולקרב אל עמם ואל סגולותיו את לבות בני הדור אשר כבר נפקחו עיניהם לראות את העולם הגדול ההוא ולרבקה בו; אם באמת נראתה פה השפעת הסופרים העברים, אז נחוץ להודות, כי גם לשולמאן ועבודתו הספרותית יש בהשפעה הזאת חלק ידוע, אשר אין מן הצורך להפריז עליו יתר מדאי, אבל אי אפשר יהיה גם לצמצם אותו הרבה.

ומודה אני על חטאי, כי לא כן דמיתי כל הימים; כי בימי נעורי נפתה לבי להקטין את ערך שולמאן ופעולתו עד מאד או גם להכחיש אותה מכל וכל. בימים ההם

קם דור חדש של סופרים בספרות ישראל בארצנו. סופרים אשר לא מספרי הפוסקים והפלפול והמחקר עברו אל ספרי המליצה ו„הספרות היפה", כי אם מספריות אחרות בלשונות חיות ומדוברות באו או שבו אל ספרותנו אנחנו. ומן הספריות ההן יצאו להקיש ולדון על מלאכת הסופרים העברים בימיהם. כל מה שראתה עינם ומשך את לבם מחוץ למחנה העברים, אותה רצו לראות גם בקרב המחנה. ועל כל החזיונות אשר הרעישו את לבם והביאו את דמם לידי רתיחה, בין שראום בחיי עמם ובין שראו אותם בחיי החברה בכלל, חפצו לדבר עברית באזני אחיהם; ומאת הסופרים האלה יצא הפתגם, כי כל מי שעוסק בצרכי הצבור ומשעבד את לבו לפתרון שאלות החיים הוא קונה עולמו במחנה הסופרים, וכל מי שאינו עוסק בדברים הללו, שאינו עונה את צרכי היום ואינו לא מוכיח ולא יועץ — הרי זה מטבלי עולם, אעפ"י שמושך הוא אליו את לב הקוראים בסגולות טובות וביתרון רוח.

ושלש טעיות טעינו אז וטעו כל האנשים הטובים ההם, אשר הואילו הלוך אחרי הסופרים הרוסים המושלים בעת ההיא ברוח צעירי ישראל ממשלה בלי מצרים. א) דמו כי באמת כבר בא הקץ בכל העולם כלו לממשלת השירה והאצילות וחברת בני האדם כבר נתנה ספר כריתות לכל הענינים היוצאים מגבול שאלת הכף והמזלג. ב) האמינו כי אין קולטורה בעולם אלא אחת ואין צבע להקולטורה הזאת אלא אחד ואין דרך לבא עד תכליתה אלא אחת וכל העמים משועבדים רק להקולטורה הזאת ולהדרך הזה. ג) לא ראו בחפזם, כי הם הרחיקו ללכת מן הרוב הגדול של בני עמם מרחק גדול מאד, כי רק מתי מספר הם, אשר יצאו מן התחום והלאה, וכל העם פגרו מלכת אחריהם וכלם עוד נצבים, הם ונשיהם וטפם, בגופם ובנפשם, באמצע רחוב היהודים. ושלש הטעיות האלה הסבו את לבם אחורנית והסבו את עיניהם מראות נכוחה. כל עולמם היה מצומצם בימים ההם בחוגן של איזה שאלות, שאלות גדולות ונכבדות מאד כשהן לעצמן, אבל שאלות שתהיינה לשאלות כל ימי השמים על הארץ ופתרונים לא יהיו להן כל עוד יהיו בני האדם לא מכונות חיות, כי אם אנשים בעלי נפש וטעם ורוח. בימים ההם עמדו פיסארעוו וחבריו והחריבו את העסתיטיקה, את היופי ואת הנשגב, את השירה ואת האצילות, החריבו עד היסוד בהם לעיני כל העם. ואנחנו צעירי הדור עומדים ורואים את המלחמה, שומעים את הקולות ואת הלפידים ושמחים לכל קול נפילה וקול שבירה ורסוק אברים שהשמיע כל אחד מבני האלים בנפלו ארצה תחת ידי הסופרים החדשים המכים בו באבן ובאגרוף, בגרזן ובמקבת. והשכרון עצם את עינינו ולא ראינו ולא ידענו, כי פיסארעוו זה שעומד לפנינו כאברהם בשעתו ומפיל ארצה את האלילים ההם איש אחרי אחיהו, בלבו ובנפשו פנימה, ברוחו ונשמתו „עובד אלילים" הוא מעין כמוהו, כי לבו ונפשו נתונים אל השירה ואל האצילות, ורק „על פי טעות" שולח הוא את ידו לנגוע בכל החמודות ההן ולהנות אותן ממסלת החיים; רק בשביל שבאותה שעה הזדעזעה ארץ רוסיא מפני החדשות הגדולות והאדירות אשר צמחו בה כמעט לפתע פתאום אחרי מלחמת קרים, נפתה לב פיסארעוו וחבריו להאמין, כי אין לאדם הגון להתעסק כלל בשאלות אחרות זולת שאלות הפרנסה והכלכלה, הרעב והשבע וכל הנוגע בזה בעולם הרוח, וממילא מובן כי כל משורר וכל חושב מחשבות אשר לא שעבד את לבו ואת תבונתו אל השאלות האלה מוטב היה לו והנאה היה להחברה שלא נברא משנברא.

והנה פיסארעוו וחבריו טעו בצמצמם את כל העולם כלו, את העולם הגדול של חיי החברה בחמר וברוח, בגבול שאלות אחדות שאינן אלא חלק מן הכלל כלו, ובהאמינם

כי כבר עלתה להם למצוא פתרון נכון לשאלות ההן; וצעירי בני ישראל נתעו עוד בשוא להאמין, כי כל מה שיש בים הגדול ההוא, ים החיים של ממלכה גדולה ואדירה, יש גם ברקק הקטן שנקרא רחוב היהודים, כי היהודים בפני עצמם צריכים גם כן לשאלות הגדולות, המרעישות ארץ ויושביה; מבלי דעת ואולי מבלי הבין את רוח ההיסטוריה שלנו רצו לאנוס אותה ללכת בדרך אשר התוו הם לפניה. מלבד התמימות הנפרזה שהיתה בנו להאמין, כי אפשר לא לבד להוציא לפעולות ידים בכלל את מחשבות ראָבערט אָווען, סענ־סימאָן וחבריהם, כי אם גם להביא אותן לידי מעשה ברחוב היהודים, במקום ששופרות ושטנדראות ואבוקות להבדלה ונרות של שעוה ותרנגולים לכפרות ואתרונים ולולבים והושענות ומגלות ומשלוח מנות ומצה שמורה וציצית ותפלין ומזוזות ו„שיר למעלות" וסדורי בית רחל ונהורא השלם וצאינה וראינה ומעבר יבוק ומענה לשון וסליחות וקינות ומחזורים ותקוני ליל שבועות וכל יתר הדברים המקודשים מקיפים וסובבים ומלוים כל איש ואשה לא בבחינת זכרונות ימי העבר, כי אם בבחינת מעשים וענינים חיים, עומדים בעצם פעלם ובכל תקף השפעתם. — מלבד התמימות הגדולה ההיא, הנה לא ראינו ולא השיג רוחנו את נפש עם ישראל, את רוחו, את התנאים והאופנים אשר חייו תלויים בהם ושבלעדם אין לו חיים כלל בבחינת קבוץ מיוחד בפני עצמו. ומה יפלא איפא, כי לא ידענו ולא הכרנו מקום הלשון העברית ואת ערכה בבחינת אחד היסודות העקרים לקיומו של ישראל? הטובים שבנו עוד נתנו חנינה להשפה הזאת בבחינת כלי שרת להפיץ על ידה את ההשכלה, כלומר את הקולטורה של פיסארעוו ואַנטאָנאָוויטש, בין היהודים היושבים עוד בחשך; אמנם זולת זאת לא ידענו על מה אנחנו עמלים בה, ואלו שאלו את צעירי הדור ההוא, אפילו את אלה אשר ידעו את לשוננו ואהבו אותה בסתר לבם, מדוע עזבתם את לשון עמכם העתיקה ולא תטרו את כרמה, בעוד אשר נוטרים אתם כרמים זרים אשר ספק גדול הוא אם יעשו פרי ואין כל ספק כי לא אתם תאכלו את פרים? אז היו עונים בכבד ראש ובלשון העת ההיא וסגנונה: „עם ישראל עם דל ורש במקצוע הקולטורה וצרכיו מרובים; אם תוכל הלשון העברית לעבוד את עבודתנו כאחד מיסודות ההשכלה החדשה, טוב איפא, תדבר נא באזני העם את הראוי לו והמביא לו תועלת; ואם לאו — ד' עמה: פועלים בטלים לא נוכל לפרנס, „כי קצרה ידנו".

ומה רחוק היה שולמאן מן האנשים, אשר כאלה היו מחשבותיהם, ומה רב היה התהום אשר בין האיש התמים, תלמיד בן־מנחם והמאספים בחציה השני של המאה הי"ט, וצעירי הדור ההוא! שולמאן האמין בכל לבו, כי כל העובד בכרם השפה העברית, כל המרבה להפיץ ספרים כתובים בשפה ההיא בין בני ישראל עושה גדולות בקרב עמו ועובד את עבודת ההשכלה בבחינה שאין למעלה ממנה. והאמת היתה הפעם לא את צעירי הדור, תלמידי לודוויג ביכנער ותלמידי דמיטרי פיסארעוו ותלמידי קארל מארקס, כי אם את האיש התמים, תלמידו של ר' מרדכי מעלצער. פעולת צעירי הדור בימים ההם היתה כמעט כלה כקצף על פני מים — רוח עברה בה ואינה; ופעולת שולמאן היתה צנועה ותמימה, אבל מתמידה והולכת ומכונת אל מטרתה ודרושה לחפץ העם באותה שעה. תלמידי בתי המדרש הנבוהים ורוב משכילי הדור בכרכים הגדולים בזו בלבם לאיש המתרגם בימים ההם רומן צרפתי כמסתרי פאריז, אשר כבר עבר זמנו גם במקומו ובארצו; ובערים הקטנות היתה פעולת הרומן הזה חזקה כל כך, עד אשר העירה רבבות עוילי בני ישראל משנתם והוציאה את רוחם חוץ למחיצתם המגבלה והמצומצמת עד למאד. מראש פעל הרומן עליהם בתור ענין חדש, והמעשה היפה והמקרים המסובכים והאנשים והחזיונות

החדשים להם לקחו את לבם ועוררו את כח דמיונם ואיש מהם לא הניח את הספר מידו בלתי אם קרא אותו עד תמו. אין ספק בדבר, כי אלו תרגמו לקוראים ההם את האמלעט ואת ספורי טורגעניעוו לא היו מוצאים בהם כל קורת רוח, ומכש"כ שלא היו קוראים אותם בתשוקה עזה ונמרצה כס' מסתרי פאריז. ומתוך שהיו קוראים את הרומן הזה באהבה עזה ובשקידה יתירה נמשך לבם אחרי שפתנו השונה מאד מלשון ההסכמות וההקדמות אשר היו רגילים בה עד כה; וזאת נתנה בלבם לחזור אחרי ספרי שפת עבר אחרים ולקרא בהם. בין כה וכה היו מבלי משים ל„חצי־משכילים" וכבר נצנץ בהם רוח התנגדות אל המקובל והמקויים, אל חיי החנוטים אשר חיו אבותיהם ואבות אבותיהם מאות בשנים. והמובחרים שבחצי־המשכילים ההם, מכיון שלא הסתפקו בצעדם הראשון וישובו לקרא גם ספרים אחרים רבים בכל מקום שמצאום, סוף סוף נמצאו להם גם הצופה להר"י ערטר, גם ספרי גינצבורג, גם שירי אד"ם ולקצתם גם ספרים כמורה נבוכי הזמן. הם אמנם לא שבו עוד לקרא ספורים כמסתרי פאריז; אבל, תודות למרום הסדו, ערי ישראל הקטנות מרובות באוכלוסין ועל מקום הראשונים בא דור אחר של בחורי הישיבה, אשר הגיע זמנם לעלות למדרגת חצי־משכילים; וכן היו הולכים דור אחרי דור וקוראים ספרי שולמאן ונמשכים אחרי שפת עבר צחה ואחרי השכלת הדור.

ושולמאן בעצמו גם הוא לא הסתפק בהרומן של אייזשען־סי אשר תרגם לשפת עבר, בלי ספק מאשר מצא בו בזמנו קורת רוח גדולה. הספרים אשר תרגם שולמאן ואשר כתב אחרי כן כמעט כלם ממקור ישראל הם ורבים מהם מכילים בקרבם דברים שטוב וראוי לבן־ישראל לדעת אותם. בכל אופן, את כלם קראו נערי ישראל באות נפשם וכלם עשו רושם ידוע על לבות הנערים ההם אשר נפתה לבם אחרי לשון עברית צחה. ספרים כהליכות קדם, אריאל, שפה ברורה, היו יקרים לבני ישראל מפאת תכנם וספורים אשר מקורם בדברי הימים, כהריסות ביתר, משכו עליהם את עין צעירי הישיבה ביתר שאת. מעבר מזה הלהיב רוח העלומים אשר בקרבם את כח דמיונם ויהי לבם פתוח לקבל דברי אהבה ודברי געגועים; ומעבר מזה היו ר' עקיבא ור' אלעזר המודעי ובר כבבא מכיריהם ומיודעיהם על פי הגמרא; והספור הזה קשר ואחד את שני היסודות האלה ויתן לחניכי התלמוד ההם רומנטיק כשרה וצנועה לפי רוחם. גם תרגום „קדמוניות היהודים" היה דבר מועיל ונכון; רק חבל כי נבצרה מאת שולמאן לתת את המלאכה שלמה ולצרף לתרגומו הקדמה עשויה ברוח חוקר ומבקר, למען הודיע לקוראיו את מקום הספר וערכו בדברי הימים שלנו. גם תרגום דברי הימים של וועבער וכל יתר הספרים אשר תרגם שולמאן היו ספרים מועילים ומסוגלים להפיץ ידיעות הגונות בין בני ישראל בארצנו. בכלל הרבה שולמאן את מספר הקוראים ספרים חדשים כתובים עברית צחה במדה כזאת שרק מעטים יוכלו להתחרות עמו בדבר הזה, וערך המעשה הזה כשהוא לעצמו גדול בעינינו מאד.

אבל לא רק קוראים הרבה שולמאן ללשוננו העתיקה, כי אם גם העמיד תלמידים הרבה אשר השתדלו לכתוב כמתכנתו, ועל זה התאוננו המבקרים לא אחת ושתים; אמנם הפריזו על המדה. האמת צריכה להאמר, כי לשונו של שולמאן וסגנונו לא יוכלו להיות לאות ולמופת לסופרי הדור. שולמאן הרבה להשתמש במליצות כתבי הקדש גם במקום שהיה עליו לדבר בשפה פשוטה, שפה פרוזית, במקום שההפלגה המצויה בסגנון הנביאים והכתובים היתה שלא במקומה כלל. אעפ"י שימי הקיץ חמים מאד בארצות אזיה הדרומיות, בכל זאת אין ספק בדבר, כי השמש לא בערה מעל לראשי צבאות אלכסנדר מוקדון „שבעתים ככבשן האש", שהוא לערך איזה אלפים מעלות במעלות החם, וכן אינני מסופק

כלל, כי בבואם אל ארץ נושבת לא נתן אלכסנדר לצבאותיו לא „משתה שמנים ממוחים" ולא „משתה שמרים מזוקקים", מפני שאיני יודע מה הנאה יש לאנשי חיל במשתה כזה; ואלמלי היה שולמאן עוזב פה את לשון הכתוב ומדבר כלשון בני אדם פשוטים היה עושה טובה עם קוראיו; כן גם אהב שולמאן לפאר את מליצתו בצעצועים שונים, בלשון נופל על לשון וכדומה. אבל ראשונה, הנה גם אחרי כל אלה עוד כתב שולמאן פרוזה יפה ולפעמים גם רכה ונעימה; ושנית, הנה הדור לא היה ראוי לקבל סגנון קל ופשוט עשוי בטעם סופרי אירופא. והיה האות, כי מכל הסופרים הבאים אחרי רמ"א גינצבורג, הסופר האמתי, לא נסה איש לכתוב כמוהו. ולא שולמאן לבדו הטה את לב צעירי הסופרים אחרי המליצה המסולסלת; מאפו היה סופר בעל כשרון מצוין מאד; והסופרים הצעירים ההולכים בדרכיו עוד הרבו לקלקל את הטעם הטוב ולמלא את דבריהם מליצות ריקות ופטפוטי מלין יותר מתלמידיו של שולמאן.

והנה בעצמו של דבר יכלתי להעמיד פה את הנקודה האחרונה לדברי אלה, לולא ידעתי כי אל עם של סוחרים אני מדבר שהלכה מרוחת היא בידם כי אחרי כל חשבון יבא „סך־הכל", וע"כ הם דורשים „סך־הכל" גם מאת כל סופר הבא לברר מהות איזה ענין ותכונתו. סמוך לבי ובטוח כי גם אותי לא ינקו משאלתם זאת ואחרי כל דברי אלה ישאלוני: ומה איפא מקום שולמאן בספרותנו? — אמנם היודעים האנשים הטובים האלה כי הקשו לשאל ממני? לו בעם לועז ולשון לועז וסופרים לועזים היינו מדברים, במקום שיש ספרות לילדים וספרות לנערים וספרות בעד המון העם, נקל היה למצא תשובה נכונה על השאלה האמורה; עכשיו מה אומר לכם? האומר לכם, כי שולמאן אשר כתב ואשר תרגם דברים קלים למקרא היה כותב בעד ילדים ונערים? הידעתם את הילדים והנערים אשר קראו את ספרי שולמאן? האחד כבר אבד את כסף הנדוניא שלו בענין רע ואחרי קבלו סמיכה להוראה וקבלה למלאכת שו"ב הוא נמלך בחותנו, מה ייטב לו יותר, להיות מו"ץ בעיר קטנה או שוחט ובודק בעיר בינונית; השני כבר סחר את הארץ, מכר עורות ושמן דגים ובלויי סחבות ועתה הוא פונה אל דגים מלוחים לנסות בהם את הצלחתו; השלישי היה עד כה סמוך על שלחן חותנו וכבר זכה לדור שלם של בנים ובנות ועתה הנהו עומד על פרשת דרכים והוא שואל את עצמו: מה אעשה בכספי? האעשה סחורה בפשתן או אחכר את בתי הבי־דואר במחוזנו? ואלה הלא היו עוד הצעירים לימים בקוראי ספרי שולמאן! או אומר, כי היה שולמאן כותב בעד המון העם? האם אל המון העם ניחס את המוחות החריפים אשר העלו פילא ־בקופא דמחטא, נעצו סוף כל המסכתות בתחלתן, למדו משיטת חרדל הלכה לשאלות ענונות, קראו את הכוזרי, את מורה הנבוכים, את העקרים ואת ספרי הקבלה? — הן זה הוא המון העם אשר קרא ואשר בלע כבכורה בטרם קיץ את ספרי שולמאן ואת תרגום רובינזאן ללפת עבר! הקורא העברי שבימים ההם היה קורא מצוין במינו: איש שלבו מלא דאגת פרנסה וראשו מלא פלפולים ומחקר והוא קורא בחשק ובהתמדה ומעמיק בדברים קלים שמקומם בספרי ילדים. ושולמאן היה הסופר המסוגל לברא קוראים כאלה, סופר עת היקיצה, עת ההתעוררות הראשונה, הסופר שעליו לברא קוראים ולמשוך את לבם להספרות. את תעודתו זאת מלא שולמאן בכשרון ובאמונה, באהבה ובשקידה יתירה וברוח תלמיד חכם מדור הישן, כלומר איש בעל אצילות, אשר העבודה והתועלת הן עיקר בעיניו והשכר טפל. ואל תהי עבודה כזאת קלה בעיניכם, כי עבודה של בנין הוא וברכה מרובה גנוזה בה.

מ. בלשן.

---

# הפלוסופיה הערבית
## והשפעתה על היהדות.

מאת

ד״ר צבי מאלטער.

---

### א.
### השקפה כללית[1].

השרידים היותר עתיקים, המעידים על איזו פעולה ספרותית בין הערביים הקדמונים שלפני זמן מחמד, מוצאם משנות המאה הששית לספה״נ. משנות המאות שקדמו להמאה הששית אין לנו כל שיור ספרותי. אולם יכולים אנו להחליט ע״פ ההשערה, כי עוד בימים קדומים מאוד נמצאה בין הערביים השכלה ידועה, אשר קראו אותה בהשם הכולל „חכמה״ — כעין פלוסופיה המונית, אשר על פיה היו מורים להעם בצורה פיוטית את חכמת הימים ההם, את הנמוס הנכון שבין איש לרעהו, את יחס האדם אל העצמים העליונים ואת מהותם של החיים האנושיים בכלל. החכמה הזאת נזכרה פעמים רבות בכה״ק, ביחוד בהכתובים, ומחבר ספר איוב בחר לו את ארץ ערב למקום המעשה, גם שמות האנשים הנושאים ונותנים בספר הזה הם כלם ערביים, וכנודע שער הראב״ע, כי כל הספר איוב הוא העתקה משפת ערב. אולם ע״ד פרטי החכמה הזאת, פעולתה ודרכי התפתחותה לא הגיעה לידינו כל ידיעה נכונה וברורה, והערביים המאוחרים בעצמם לא היו נותנים לה כל ערך וחשיבות, עד שהם מיחסים את התחלת החכמה ביניהם אל הזמן שבו נגלה להם מחמד נביאם, וקוראים את כל הזמן שקודם מחמד בשם „גאהליה״ = „זמן הסכלות״[2].

---

[1]) בכל האמור פה הלכתי אחרי מונק בספרו Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859 צד 309 והלאה ובפרטים אחדים גם אחרי Schmölders בספרו: Essai sur les Écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842. בציונים אני ממעט ככל האפשר, יען כי רוב הקוראים העברים לא יבדקו בהספרים הנוגעים במקצוע הזה, שאינם מצוים ברבים. ספרו של מונק הוא היסוד והבסיס במקצוע הזה וכל דבריו כסולת נקיה מלבד בפרטים הנוגעים לכ״י שונים שלא היו ידועים לו בשעתו. ע״ד ספרו של שמלדרס כבר חוה מונק (שם, צד 337, הערה 2, וכן גם דרגבורג ב„היידעלבערגער יאהרביכער״ 1845, צד 420 והלאה) את דעתו, שאינו עומד בפני הבקרת, בשאבו על הרוב ממקורים מאוחרים ומסופקים מאד.

[2]) עיין שטיינשניידר, Jewish literature (לונדון 1857), צד 59 וצד 364 הערה 96 (בהעתקתי העברית בשם „ספרות ישראל״ היוצאת לאור ע״י „אחיאסף״: צד 88 וסוף סעיף כ״א).

והנה גם בשנות המאה הראשונה אחרי התיסדות האסלאם לא חששו עוד הערביים כל עיקר לשאלות פלוסופיות או מדעיות בכלל. התלהבותם הרבה בעד תורת הקראן, שהלכו אחריה בעינים עצומות וברוח קנאות יתרה, שאיפתם העזה לכבוש ארצות חדשות ולהכניע את יושביהן בחזק יד תחת חקי התורה ההיא — לא הניחו כל מקום להרעיון והמחשבה המופשטת. ורק אחרי שהשתקעו לאט לאט הסערות הראשונות ורוח העם שב למנוחתו, קמו במשך המאה השניה אחדים מגדולי הרוח ויחלו לתהות על קנקנה של תורת הקראן ולהפיץ את דעותיהם ברבים. הדעות האלה היו המקור להתפתחות הכתות הדתיות הרבות בין הערביים. לאט לאט יסדו להן הכתות האלה ישיבות מיוחדות ללמד בהן את תורתן הפרטית בנוגע לעניני הדת, ולסוף גם בנוגע לשאלות פלוסופיות. הכתה הראשונה, אשר ראו בה הערביים המאמינים סמני מינות וכפירה בתורת הקראן, היתה הכתה שנקראה בשם אלקדריה (הקדריים), כלומר אלה שאחזו בתורת הבחירה החפשית, „קדר" בערבית[3]), ויחליטו לאמר, שכל מעשי האדם תלואים רק ברצונו ובחירתו העצמית, הן שהוא בוחר בטוב או ברע, ואין להבורא חלק בהם כל עקר. מתנגדיהם הקיצוניים של הקדריים היו בעלי הכתה האחרת, שנקראה בשם אלגבריה (הגבריים), כלומר אלה שאחזו בתורת ההכרח, גבר בערבית, ויחליטו לאמר, שאין לו להאדם כל כח ויכלת לעשות טוב או רע ברצונו ובחירתו, וכל מעשיו ופעולותיו הם מוכרחים ונגזרים עליו בגזרת הרצון העליון.

התורה הזאת כשהיא לעצמה לא היתה מתנגדת כלל לתורת הקראן, לולא ערב בה מיסדה, גאם בן צפואן, גם שרשים אחרים שלא היו לפי רוח המאמינים התמימים. גאם הורה בנגוד אל הקראן, שאין להבורא שום תאר מכל התארים הנמצאים בברואיו וירחק כל כך ללכת ברעתו זאת עד ששלל ממנו את הכל ויציגהו ערום ומופשט מבלי כל מהות ופעולה. עי"ז קמה עוד כתה שלישית בשם אלצפאתיה, כלומר בעלי התאר, צפה בערבית, אשר אחזו בדברי הקראן כפשוטם וייחסו להבורא את כל התארים הגסים הנזכרים בהספר ההוא[4]).

בהמאה השניה ל„ההגרה" (בריחת מחמד מן מכה למדינה), השמינית לספה"נ, יסד לו הערבי אבו חדיפה ואצל בן עטא (700—749 לספה"נ),— אשר גרש מבית מדרשו של רבו, חסן אלבצרי (מבצרה), בשביל דעותיו — בית מדרש חדש ותורה חדשה, אשר נתאחדו בה דעות הכתות הקודמות, ביחוד דעות הקדריה. כל הערביים שאחזו אח"כ בהתורה ההיא נקראו בשם מעתזלה, כלומר פורשים (Dissidenten) מן התורה השגורה של מאמיני הקראן לבנות להם במה לעצמם. המעתזלה נפרדו במשך הימים גם הם למפלגות רבות בנוגע לפרטים שונים, שהיו כלולים ואחוזים בתורתם, אבל

---

[3]) להמלה הזאת בערבית שני פתרונים: א) גזרה והכרח; ב) כח ויכולת. לפי הפתרון הראשון נקראו הקדריים בשם הזה על צד ההפך (antiphrase), כלומר מתנגדי תורת הגזרה וההכרח של הגבריים (ראה בסמוך), וזאת היא דעת אחדים מסופרי הערביים, ולפי הפתרון השני נקראו כן מפני שיחסו להאדם את הכח והאפשרות לכון את מעשיו ברצונו לטוב או לרע, ועיין מונק, שם, צד 310 בהערה, שנוטה להדעה השניה.

[4]) כל החפץ לדעת את הפרטים הנוגעים לשלשת הכתות האלה יעיין בספרו של הסופר הערבי אלשהרסתאני, בהעתקה אשכנזית מאת Haarbrücker בשם „רעליגיאנספארטייען אונד פהילאזאפהענשולען", האללע 50—1851, חלק א' צד 41, 88, 95 והלאה.

בנוגע לשרשיהם העקריים הסכימו כלם לדעה אחת: שצריך לשלול מהבורא את כל התארים הנוספים על עצמותו ולהרחיק ממנו כל דבר המתנגד לאחדותו המוחלטת. האדם הוא לדעתם בעל רצון ובחירה לבחור בטוב או ברע, ולכן מגיע לו שכר ועגש כפי מעשיו. הבורא גומל או מעניש איפוא להאדם ע״פ חק הצדק והישר. ע״פ השרשים האלה כנו עצמם המעתזלה בשם „בעלי היושר והאחדות״ (אצחאב אלעדל ואלתוחיד). הם היו אומרים עוד, „כי כל הידיעות הדרושות להאדם להצלחתו, מקורן ושרשן בהשכל האנושי; האדם יוכל להגיע אל תכלית האשר וההצלחה, הן קודם מתן תורה והן לאחריו, רק באמצעות האור המאיר בשכלו בלבד, ולכן הוא דבר מוכרח לכל אדם להקנות לעצמו את כל הידיעות האפשריות, המובילות אל האשר״. (מונק שם, צד 311)[5]. בשביל תורתם זאת נקראו המעתזלה גם בשם אצחאב אלעקל: בעלי השכל (Rationalisten). „האמונה בהקראן בלבדה אינה מביאה את האדם לחיי עוה״ב . . . עשית הטוב ומניעת הרע הם הם הדרכים המובילים אל האשר הנצחי . . . הרעות המגיעות לפעמים להישרים והתמימים בעוה״ז תכליתן רק לבצר להצדיקים ההם מקום יותר חשוב בגן עדן, וכן להפך״[6]). והנה לרגל דעותיהם אלה של המעתזלה התעוררה המלחמה נגדם משני צדדים שונים, מצד המאמינים הקיצוניים וגם מצד הכופרים הגמורים, ולכן, למען הגן על שטתם, היו המעתזלה מוכרחים להשתמש בכל אפני הנצוח (Dialektik), שנחשב לחכמה מיוחדה בין הערביים (דומה להפלפול הידוע של יהודי פולוניה). מזה התפתחה ביניהם החכמה הידועה בשם עלם אלכלאם ובעברית חכמת הדבור, ונקראו כל העוסקים בהחכמה הזאת בשם מתכלמון[7]) ובעברית מדברים, אשר נטפל בהם עוד להלאה.

מכל האמור פה יראה הקורא כי עוד בהמאה השמינית היה רוח הערביים מחונך כבר בתורת הנצוח והפלוסופיה והיו מוכשרים ועומדים לקבל גם את השטה הפלוסופית שבאה אליהם אח״כ מחוץ, מן היונים, למען סבך עוד ביותר את השאלות הדקות, אשר נתחבטו בהן עד כה. לפי הנמצא בספרים נודעה הספרות היונית להערביים בראשונה ע״י הסוריים והכשדיים, אשר עסקו הרבה בהספרות הזאת, ואח״כ, כאשר הגיעו הכליפים מזרע עבאס למלכות, ביחוד הכליף אלמאמון (בהמאה השמינית), היו משתדלים במדה מרובה להפיץ את תורת היונים בין הערביים. מתחלה בקשו אמנם הערביים ללמוד רק

---

[5]) עיין גם שהרסתאני-הארבריקר, ח״א, צד 44.

[6]) שם, צד 43, 47, ושמלדרס, צד 195.

[7]) ע״ד הוראתו האמתי של השם הזה רבו הדעות בין החוקרים. הרמב״ם וכל המחברים העברים שהלכו בעקבותיו העתיקו אמנם את המלה כמשמעה הפשוט: מדברים. אולם ההעתקה הזאת אינה מקיפה את המושג הפלוסופי של המלה הזאת בשלמותו. הסופרים הרומיים שהלכו אחרי המחברים העברים העתיקוה ג״כ כפשוטה: Loquentes. והנה המלה כלאם מובנה מבטא, דבור, ובבחינת האל: הדבור האלהי שבו הוא מתגלה לנביאיו (*λόγος*), ובכן נוכל להעתיק בקצרה: עקר דתי, (Dogma), ועפ״ז נאמר כי המתכלם הוא איש שעוסק בהדברות האלהיות, בעקרי דת הקראן, ובקצרה — עקריי (Dogmatiker). המתכלמון הם איפוא בין הערביים מה שהיו הסכולסטיים בין הנוצרים של ימי הבינים, אפס כי השתדלו הערביים לבאר עקרי דת האסלאם והנוצרים את עקרי הדת הנוצרית, אבל דרך אחד היה לכלם. זאת היא דעת מונק שם, צד 312, ובהעתקתו הצרפתית למורה נבוכים (Guide des égarés) חלק ראשון, צד 335 הערה 2 וצד 349 הערה 1; שמלדרס, שם צד 138 והלאה; ספרות ישראל, צד 138 וביחוד צד 167.

את החכמות השמושיות של היונים, למשל חכמת התכונה, הרפואה והטבע, יען שהיה להם צרך מעשי בהידיעות האלה. אולם כל החכמות ההן היו קשורות ואחוזות כל כך בהפלוסופיה, עד שהורגש מיד הצרך ללמוד גם את החכמה הזאת, אשר כללה והקיפה בימים ההם את כל שאר המדעים. ביחוד נמשכו הערביים אחרי ספרי אריסטו, יען שהיתה שטתו מתאמת יותר לרוח הערביים, שהיה נוטה בכלל רק להמדעים הבנויים על הנסיון וההגיון הפשוט — בנגוד אל שטתו של אפלטון, שהיה מרחף תמיד בעולם הרמיון וההזיה. ומלבד זאת הנה מצאו הערביים בספרי ארסטו את תורת ההגיון והנצוח, שהיו דרושים להם מאוד בוכוחיהם הדתיים שהתרבו מיום ליום.

ספרי אריסטו העתקו על הרב ע״י נוצרים סוריים, ביחוד ע״י הנסטוריים (הם הנוצרים שהלכו אחרי תורת נסטוריוס, פאטריארכוס בקושטנטינא, 428—431), אשר שרתו בתור רופאים בחצר הכליפים, ואח״כ העתקו ההעתקות הסוריות לערבית. ע״פ כתבי היד הרבים שנשארו לדורות הננו יודעים, כי דקדקו הערביים במלאכת העתקתם כחוט השערה. בין המעתיקים הראשונים היותר מפורסמים, אשר העתיקו את ספרי אריסטו, יחשב הרופא הסורי (מכת נסטוריוס) חנין בן אסחק (מת בשנת 873) ובנו אסחק (יצחק)[8]. בהמאה היו״ד נוספו עליהם המעתיקים יחיא בן עדי ועיסי בן זרעה ומעת לעת העתקו גם ספרי מפרשי אריסטו העקריים שהם: פורפיריוס, אלכסנדר אפרודיסי, תמיסטיוס ויוחנן המדקדק (פילופונוס)[9], ועי״ז נודעה להערביים גם שטתו של אפלטון, אשר בכלל לא זכה לפרסום רב ביניהם. ההעתקות של ספרי אריסטו ומפרשיו חדרו ובאו במהרה לכל בתי המדרש של הערביים ויסבו תסיסה נוראה במחשבותיהם וחייהם הדתיים. החזיון הזה הדאיב במאוד את לבות המאמינים והסופר הערבי אלמקריזי מתאונן לאמר: „הפלוסופיה גרמה להדת המחמדית רעה נוראה, שאין הפה יכול לתארה, וזה דרכה רק לסבך עוד ביותר את דעות הכופרים ותעתועיהם ולהוסיף כפירה על כפירתם מכבר" (מונק שם צד 315). אריסטו היה נקרא אז בפי הערביים בשם „הפלוסוף" בכלל ולא ארכו הימים והערביים לא הסתפקו רק בההעתקות בלבד, כי אם החלו בעצמם לפרש וללבן את דברי אריסטו ולהרחיב את שטתו. אחד המפרשים הראשונים היה אבו יוסף יעקוב בן אסחאק אלכנדי (813—873). הפלוסופים היותר מצוינים שפרשו את ספרי אריסטו הם אבו נצר אלפאראבי (מת בשנת 949/50), אבו עלי אבן סינא (מת בשנת 1037) ואבו אלוליד מחמד אבן רשד (מת בשנת 1198), אשר נדבר עליהם עוד להלאה בפרקים מיוחדים. בכלל היתה תורת אריסטו בעיני הערביים כדבר שאין להרהר אחריו וכשמצאו לפעמים איזו סתירה בדבריו היו משתדלים לתרצה בכל האופנים או היו מיחסים אותה לקצר הבנתם[10]). אולם בכ״ז נמצאו אחדים אשר ערערו על פרטים שונים

[8]) ע״ד העתקותיהם הרבות לספרי אריסטו וספרי יונים אחרים ראה שטיינשניידר, דיא העבר. איבערזעטצונגען דעס מיטטעלאלטערס, ברלין 1893, צד 1055 והלאה ע״פ ערכי שמותיהם שם.

[9]) עיין מורה נבוכים ח״א פרק ע״א.

[10]) הנני מביא פה למשל את דברי אבן רשד בהקדמת פרושו לספר „השמע הטבעי" (*φυσική ἀκρόασις*) של אריסטו כפי שהביאם ר׳ שם טוב פלקירא בספרו מורה המורה צד 109: „ועיון אריסטו רחוק מאד מעיון זולתו מהחכמים ומה שהתבאר לו במהירות יתבאר לבני אדם אחרי חקירה חזקה וזמן ארוך . . . ועי״כ יקרה למפרשים ספקות בדבריו ואח״כ יתבאר בזמן ארוך יושר דבריו וקוצר עיון זולתו בצרוף אל עיונו (של אריסטו). ובזה הכח האלקי שהיה בו

בתורת אריסטו. הרמב"ם, שהיה מעריץ נ"כ את אריסטו במדה נפרזה[11]), החליט בכ"ז כי „כל מה שאמרו ארסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ הוא אמת בלא ספק . . . אמנם כל מה שידבר בו מגלגל הירח ולמעלה הוא כדמות מחשבה וסברא" (מורה חלק שני פרק כ"ב, עיי"ש). ואבן סינא הרחיק עוד ללכת בהשגותיו יותר מהרמב"ם, והיה מטיח גם דברים קשים נגד אריסטו בדברו על מהות הקשת שבענן לאמר: „והקשת אדע ממנה ענינים, וענינים לא אדע, אבל הנוגים לא אדע ענינם על האמת ולא אדע סבתם. ולא יספיקני מה שאמר בו אריסטו כי כלו כזב ושטות" (ש"ט פלקירא במורה המורה, דפוס פרסבורג, צד 109).

והנה דאגתם העקרית של כל הפלוסופים הערביים מאמיני אריסטו היתה לישב להם את תורת השניות (Dualismus) שנמצאה בשטתו ואשר לא יכלו לקבלה כהויתה מבלי בטל עי"ז את כל עקרי הדת המחמרית ולעקרה משרש. אריסטו הורה לדעת שהשם הוא שכל פועל (νοῦς ποιητικός), צורה מופשטת מכל חמר, שאין לה אלא פעולתה בלבד. איך יוכל איפוא עצם מופשט ורוחני כזה לפעול בהעצמים החמריים של עולם ההויה וההפסד? מה הוא הקשר המקשר את הרוח המוחלט עם החמר המוחלט, למען יוכל לפעול בו את פעולתו? ומה הוא היחס שבין הנפש האנושית והשכל הפועל, המניע את הנפש ההיא מחוץ ורושם בה את פעולותיו?

כל הספקות האלה, שהיו נמשכים ויוצאים מתורת אריסטו, לא התבארו כלל בספריו[12]), והפלוסופים הערביים, אשר עם כל אחזם בדעות אריסטו היו חפצים להציל לכל הפחות את העקר הראשי של דתם, עקר אחדות השם, מפני הסכנה שהיתה שמורה לו בתורת השניות — היו מוכרחים איפוא לבקש בכל האמצעים איזה פתרון נכון להשאלות ההן, אשר על פיו היו יכולים לעשות פשרה בין אריסטו והקראן. פלוסופים אחדים, למשל אבן באגֿה ואבן רשד, חברו ספרים מיוחדים ע"ד „אפשרות הדבקות", כלומר ע"ד האפשרות שיתאחד השכל האנושי (ההיולאני) בהשכל הפועל, שאלה שנתחבטו בה הפלוסופים הערביים כל הימים, בחפצם לאחד את השנים[13]). אולם כל העמל הזה היה

---

היה הוא הממציא להחכמה והמשלימה . . . ומפני זה השלמות שהשלימו האלוק ית' היו קוראים אותו הקדמונים אלוקי. ולא יכול שום אדם מהבאים אחריו עד זמננו זה להוסיף על דבריו. וכשימצא זה באדם מה, יהיה (האדם הזה) יותר הגוף שייוחס אל המציאות האלוקי, ממה שייוחס אל המציאות האנושי. וע"כ אין בדברי אריסטו דבר שיצטרך שיחשב להשלימו כמו שחשב בן אלצאיג, כי חשב בהם דברים רבים לא הבינם הוא ולא אנחנו. ובפרט בספרים שלא הגיעו לנו בהם דברי המפרשים." בן אלצאיג הוא שם הכנוי להפלוסוף הנודע אבן באגֿה שהביאו גם הרמב"ם לרב בהמורה.

[11]) עיין אגרת הרמב"ם לר' שמואל אבן תבון שנדפסה ב„אגרות ושו"ת הרמב"ם" (דפוס אמ"ד תע"ב) צד ט"ז ע"ב: „ודעתו ר"ל דעת ארסטו היא תכלית דעת האדם מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלהי, עד שישיגו אל מעלת הנבואה אשר אין מעלה למעלה ממנה".

[12]) עיין Zeller, פהילאזאפהיע דער גריעכען (מהדורה שלישית), כרך ב', צד 356.

[13]) ליתר באור הנני להציע פה לעיני הקורא את טיב השאלה הזאת. הנפש החיונית היא לדעת אריסטו קבוץ כחות פרטיים אשר כל אחד מהם יש לו משרה מיוחדה בגוף ב"ח: כח הזן, המגדל, המוליד וכו'. הנפש האנושית תבדל מנפש ב"ח לטובה ע"י השכל (νοῦς) המופשט, שנספח אליה בתור כח מיוחד רק להאדם. השכל הזה נפרד לשני מינים: שכל פועל (ν. ποιητικός) ושכל פעול או נפעל (ν. παθητικός). השכל הפועל יש לו צד עיוני (ν. θεωρητικός), והוא הכח לחשוב מחשבות ולהשיג המושגים המופשטים, וצד מעשי (ν.

לשוא, ולמרות כל הכרכורים הרבים שכרכרו הפלוסופים למען התאים את הפלוסופיה אל האמונה הרגישו המאמינים שיש מרחק רב ביניהן והיו מתכוצים עוד יותר בד' אמות אמונתם.

למען הראות בברור עד כמה היתה הפלוסופיה מתנגדת לדת האסלאם הננו מביאים פה את השרשים העקריים של אחת הכתות הפלוסופיות שהתפשטה ביותר בין הערביים והיא כת המשאיים[14] (Peripatetiker).

השרש הראשון: החמר הוא קדמון, ובאמרנו שהשם ברא את העולם, הננו

---

*πρακτικός*) והוא הכח שעל ידו ידע האדם לכלכל את מעשיו היומיים, לאחוז בכל דבר מועיל לו ולהמנע מכל המזיק לו. השכל הפועל בכללו אינו חלק מן הנפש האנושית, המשותפת גם לב"ח, כי אם בריה בפני עצמה, שנתנה רק להמדבר למנה, והוא נמצא עוד לפני מציאות הגוף. שונה ממנו הוא השכל הפעול שאינו נמצא כלל מציאות ממשית כי אם הוא רק הכנה (Dis-position) מיוחדת בהנפש האנושית, המכשרת אותה לקבל מיד השכל הפועל את כל המושגים המופשטים שהוא משיג. בדרך משל: השכל הפועל הוא העט והשכל הפעול הוא הגליון ושניהם צריכים זה לזה. והנה כנודע גדר אריסטו את מהות הבורא ג"כ באמרו שהוא שכל פועל, אבל לא באר את היחס שבין השכל הזה ובין השכל הפועל שבנפש האנושית. מפרשיו היונים, אלכסנדר האפרודיסי ותמיסטיוס, אמרו ששניהם אחד, אבל הפלוסופים הערביים, וביחוד אבן רשד, אשר לא יכלו להודות בזה ויחפצו גם להנצל מן השניות, בקשו להם מפלט בהרכיבם גם את שיטת האפלטוניות החדשה (Neu-Platonismus) — והיא תורת האצילות (Emanationstheorie), אשר עוד נדבר עליה להלאה — על שיטתו של אריסטו. ע"פ התורה הזאת יצא להם, שהשכל הפועל, שהוא הבורא, מאציל שכל אחר, שהוא מניע הגלגל המקיף (הספירה [*σφαῖρα*] הראשונה של המקובלים), ומן השכל הזה נאצל שכל שלישי וכן הלאה עד להשכל המניע את גלגל הירח, שהוא היותר קרוב לעולם ההויה וההפסד. ובכן מצאו הערביים את אשר בקשו, מצאו שיש יחס ישר מן השכל הפועל העליון אל השכל הפועל שבנפש האדם ע"י השכלים האמצעיים שביניהם, שהם כסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. אחרי כל זה היה צריך רק להראות עוד באיזה אופן יוכל האדם „להתדבק" בהשכל הפועל התחתון (של גלגל הירח), ואת השאלה הזאת פתרו לאמר: כשהאדם מטהר את מחשבותיו ומזכך את נפשו מן התאוות הגופניות ועוסק רק בלמודים, אז הוא מחזק את כחותיו הנפשיים ומכשיר את השכל ההיולאני (*v. ὑλικός*) (הוא הוא השכל הפעול של אריסטו שקראוהו העברים גם בשם „שכל חמרי" או „שכל אשר בכח") להשיג את ה„מושכלות" ו„הצורות הנבדלות". עי"ז ישתנה השכל ההיולאני (החמרי) והיה לשכל נקנה (*v. καθ' ἕξιν*), כלומר שכל זך ומופשט הנקנה לו להאדם ע"י טהרת המחשבות והעסק בלמודים, ובאמצעות השכל הנקנה הזה יוכל האדם להתדבק בהשכל הפועל התחתון וזאת היא „הדבקות" האפשרית, שהיא תכלית האושר וההצלחה בעוה"ז. כשהגיע האדם למעלות הדבקות הזאת אין לו לא שכל היולאני ולא שכל נקנה, כי אם הוא שכל פועל בלבד, יודע ומשיג את הכל כאחד האלהים. זאת היא תמצית השאלה ההיא, אשר תפשה מקום רחב בהפלוסופיה הערבית וגם העברית. ועיין מורה נבוכים ח"א פרק ע' (ובההעתקה הצרפתית של מונק I צד 328 הערה 2, 4) ופירוש שם טוב שם ותמצא שגם הרמב"ם הסכים להדעה ההיא עד שהחליט כי רק ה„חשובים" שזכו לשכל נקנה ע"י עבודה ולמוד נוחלין חיי עוה"ב. עיין מורה ח"ב פרק כ"ז (מונק II, 205, 274 הערה 3); פירוש המשניות להרמב"ם, פרק חלק; הלכות יסודי התורה, ד'; הלכות תשובה, ח' והשגות הראב"ד שם.

[14]) את המלה הזאת לקחו הפלוסופים העברים מן הערביים וישתמשו בה בצורתה הערבית. היא נגזרת מן הפעל הערבי מַשַׁי = הלך בעברית, שהוא גם פתרון המלה *περιπατεῖν* ביונית. בשם הזה נקראו כל אלה שאחזו בתורת אריסטו, יען שהיה אריסטו רגיל ללכת הנה והנה בשעת דרשו לפני תלמידיו, ועיין „פירוש המלות הזרות" לר"ש אבן תבון בראש העתקתו למורה הנבוכים ערך משאים; ספרות ישראל, צד 138 וצד 167.

אומרים זאת רק על דרך ההעברה[15] (metaphorisch). השם הוא אמנם סבת החמר ועלתו הראשונה, אבל העלול, החמר, הוא קשור בעלתו, ושניהם היו נמצאים יחדיו מעולמי עולמים, כי אי אפשר לעלה בלא עלול ולעלול בלא עלה. לו אמרנו שהיה הבורא נמצא בזמן מן הזמנים בלא עלוליו, הנה היה זה חסרון בחקו והעדר בשלמותו, כי אחרי שסוף סוף ברא את העולם, הנה הראה בזה, שהיה לו חפץ בו, ותולד איפוא השאלה מדוע לא ברא אותו קודם לכן, ונהיה מוכרחים להשיב, שלא היה אז הדבר ביכלתו, וזה שקר[16].

השרש השני: השם יודע רק את המינים הכוללים ולא את אישיהם הפרטיים, כלומר ידיעתו מקפת רק את הענינים הקימים ועומדים מימות עולם בלי כל שנוי ותמורה במושגיהם, למשל מין האדם, מין הסוס או החמור, שהוא מושג מופשט הנופל על כל האנשים, הסוסים, החמורים בלי כל הבדל בדבר, אם ידמו הסוסים הפרטיים זה לזה או לא. אבל איננו יודע את הפרטים והמקרים המתהוים בהם בכל רגע ורגע. כי אם נניח שידע גם את הפרטים ומקריהם, הנה, למשל, כשנולד ראובן או כשהכה ראובן את שמעון הלא נוספה ע״ז ידיעה חדשה בידיעתו הכללית של הבורא הגורמת שנוי גם בעצמותו וישותו, אחרי שידיעתו ועצמותו הכל אחד[17].

השרש השלישי: הנפש האנושית היא רק שכל אשר בכח (היולאני), ואין להשכל הזה מציאות בפעל. אבל ע״י העסק בחכמות ומדעים הוא מתדבק בהשכל הפועל הנאצל מאת הבורא ואז הוא שב ג״כ להיות שכל שבפעל. כשהגיע האדם למדרגה הזאת אז אחת היא אם הוא מאמין בתורת הקראן או בתורה אחרת, וכל הכתוב בספרי הדתות השונות ע״ד השכר והענש הצפון להאדם בגן עדן וגיהנם איננו כפשוטו, כי אם מוסב רק אל האושר והפכו המגיע להאדם בעולם הזה לפי מדת התדבקותו בהשכל הפועל או התרחקותו ממנו.

הדבר נראה לעינים, כי השרשים האלה מתנגדים נגוד גמור לשרשי הדת. השרש הראשון סותר את תורת בריאת יש מאין; השני מתנגד לתורת ההשגחה האלהית בתחתונים והשלישי לתורת השארת הנפש וחיי עוה״ב. בשרשיהם אלה יצאו איפוא המשאיים למלחמה קשה על כל הכתות הדתיות יחדיו, ורק בנוגע לפרטים אחרים היו מסכימים פעם לכתה זו ופעם לאחרת. למשל בנוגע לתורת התארים היו מסכימים לדעת המעתזלה, שצריך לשלול מהבורא את כל התארים וכי בבאנו לגדור את מהותו אין אנו רשאים ליחס לו איזה תאר בחיוב, לאמר שהוא כך או כך, כי אם עלינו לאמר תמיד בשלילה, שאינו לא כך ולא כך[18].

מובן מאליו כי הביטו המאמינים בעין זעומה על התפתחותה התמידית של הפלוסופיה. אולם הפלוסופיה הלכה לבטח דרכה ותחדור גם אל בתי המדרש של הכתות הדתיות, עד שהרגישו גם המאמינים, כי לא יהיה הדבר אפשר להכריע את הפלוסופיה ע״י הבריחה

---

[15]) הוא העתקת מלת מגאז הערבית, ובלשון התלמוד: „כדי לשבר את האזן״, ועיין אבן תבון שם, ערך העברה.

[16]) מורה, ח״ב פרק כ״א.

[17]) מורה, ח״ג, פרק ט״ז והלאה.

[18]) ע״ד תורת השלילה הזאת עיין מורה נבוכים ח״א פרק נו״ן עד פרק סמ״ך וביחוד בהערותיו של מונק להפרקים האלה, ועיין גם בספרו של ר׳ דוד קויפמאן, די אטטריבוטענלעהרע (גאטהא 1877), צד 330 הערה 198, צד 345 והלאה ובמקומות אחרים שם.

מפניה בלבד, כי אם יהיה נחוץ לבצר גם את הדת ע״י יסודות מדעיים, המוסדים על העיון והמחשבה — בקצרה: התאולונים באו לידי ההכרה כי למען הלחם עם שטה פלוסופית צריכה שטה תיאולונית. ההכרה הזאת היתה הסבה הראשונה להתפתחות תורת הכלאם, שהיא היא השטה התיאולונית שהיתה דרושה להתיאולונים. הכלאם הוא איפוא הפלוסופיה הדתית של הערביים בננגוד אל הפלוסופיה העיונית הכללית שלא חששה כלל לקיום הדת או לבטולה כי אם הלכה על הרב בעינים עצומות אחרי תורת אריסטו ומפרשיו.

לפי דעת הרמב״ם (מורה ח״א, פרק ע״א) הלכו המתכלמון בעקבות התיאולונים הנוצרים: יוחנן המדקדק (Philoponus), יחיא בן עדי ואחרים, אשר השתדלו נ״כ לסתור את דעות הפלוסופים. השתדלותם הראשית של המדברים היתה להוכיח במופת את חדוש העולם (בריאת יש מאין), למען יודע ע״ז שיש בורא אחד בלתי גשם, שהמציא את כל הנמצאים. את היסוד אשר בנו עליו את תורתם זאת לקחו להם המדברים מתוך שטת בעלי העצמים הפרדיים (Atomisten), שיצאה מבית מדרשו של הפלוסוף היוני דימוקריטוס (360—460 לפני ספה״נ) ונודעה להערביים ע״פ העתקות סוריות. תמצית השטה הזאת בהצורה שנתנו לה המדברים היא, לפי דברי הרמב״ם (מורה ח״א פרק ע״ג), לאמר: העצמים הפרדיים (או „החלקים שאינם מתחלקים") אין להם כל כמות. השם ברא אותם והוא גם מקיים את מציאותם כל זמן שיש לו חפץ בקיומם. — כל הגשמים שבעולם הם מורכבים מהעצמים האלה. כשיתדבקו העצמים זה לזה יתהוה מהם הגשם וכשיתפרדו יפסד. ההתדבקות והפרוד הם אפשריים רק ע״י התנועה והתנועה אפשרית רק ע״י „הריקות" שבין העצמים האלה. — כמו שהגשם מורכב מעצמים, כן הזמן מורכב מ„עתות"[19]), כלומר חלקי עת קטנים שאינם מקבלים עוד כל חלוקה לקטנותם; כמו שמתהוה הגשם, בעל כמות מקומית, ע״י התנועה המקומית של העצמים, שהוא מורכב מהם, כן יתהוה הזמן, בעל כמות זמנית, ע״י התנועה הזמנית של העתות, שהוא מחובר מהן, וכמו שהתנועה המקומית כלומר התהוות הגשם, אפשרית רק ע״י הריקות המקומית שבין העצמים, כן גם התנועה הזמנית, כלומר חבור העתות לזמן בעל כמות, אפשרית רק ע״י המנוחה שבין העתות, כלומר הריקות הזמנית שביניהן.— לכל עצם מן העצמים מקרים (תארים) אין מספר, אשר כל אחד מהם נמצא בהעצם ההוא רק עתה אחת. כשאנו רואים איזה גשם שחור עלינו לדעת שהשחרות היא מקרה בהגשם ההוא, והמקרה הזה אינו יכול להתקים בנושאו יותר מרגע (עתה) אחד, ואחרי כי כל גשם וגשם הוא רק הסכום הכולל של מקריו (תאריו) הרבים, הנה כעבור אותו הרגע יפסק גם קיומו של כל הגשם ההוא. אולם הבורא, שיש לו חפץ בקיום העולם, „מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית", הוא חוזר ובורא בכל רגע ורגע בלי הרף את המקרים שבגשמים למען יתמיד הגשם השחור בשחרותו והאדום באדמימותו וכן הלאה. לו רצה הקב״ה להחריב את העולם היה פוסק רק רגע אחד מן הבריאה, והיה כל העולם כלו חוזר לתהו ובהו. כשהוא רוצה שיפסד איזה גשם הוא מפסיק את בריאתו התמידית ובזה הוא בורא כביכול גם את ההפסד. יען כי גם שלילת הבריאה היא בריאה, כלומר שלילת החיוב היא חיוב השלילה, וכל חיוב צריך למחיב, לבורא וממציא. המנוחה, למשל, אינה שלילת התנועה, הסכלות אינה שלילת הידיעה והמות אינו שלילת החיים, כי אם המנוחה, הסכלות והמות הם כלם תארים או מקרים חיוביים, כמו הפכיהם, והבורא בורא אותם

[19]) ע״ד המלה הזאת ומובנה בפי המעתיקים העברים ראה ר״ש אבן תבון, שם ערך עתה.

בהגשמים בכל עתה ועתה. בגוף האדם המת הקב"ה בורא איפוא בלי הפסק את מקרה המיתה והכליון (מורה שם, הקדמה שביעית). — כל דבר נמצא באיזה אופן ידוע ומתמיד יכול להיות נמצא גם באופן אחר, יען כי כל דבר שאנו יכולים לצייר לנו את הויתו בשכלנו, אף כי לא ראינוהו כך בפעל, הנהו יכול להיות נמצא כן גם בפעל. האש, למשל, דרכה להתנועע למעלה ולהיות חמה, אבל שכלנו אינו גוזר זאת, ואנו יכולים לציר לנו שתתנועע האש למטה ותהיה קרה, ובכ"ז תשאר אש (שם, הקדמה עשירית, ועיין גם פרק ע"א). — החושים אינם מגידים לנו תמיד את האמת, הם עלולים לשגיאה ולכן אין ערותם עדות. הדבר אפשר, שכל מה שאנו רואים ושומעים אינו כן בפעל וכן בשאר החושים (הקדמה י"ב). —

הננו רואים ע"פ כ"ז, כי סתרו המדברים את כל חקי הטבע. לפי יסודותיהם אלה אין כל עלה ואין כל עלול. אין כל קשר ויחס בין גשמי ההויה הרבים ואין כל מציאות ודאית וממשית חוץ ממציאותו של הבורא. גם את הבורא לא חפצו לתאר בשם עלה או סבה ראשונה, יען כי כשתמצא העלה ימצא גם העלול בהכרח ואז היה הבורא בורא שלא ברצונו וזה מביא לקדמות העולם, ולכן קראוהו רק פועל, כלומר בורא ברצונו ובחירתו כשירצה ופוסק כשירצה (עיין מורה ח"א פרק ס"ט באריכות).

כאשר הזכרנו לעיל (צד 40) יצאו המדברים הראשונים מכת המעתזלה. והנה בהמאה העשירית קם עוד אחד מן הכת הזאת, הערבי אבו אלחסן עלי אלאשערי מבצרה (880—940) וייסד כתה חדשה שנקראה על שמו בשם אשעריה ושטה חדשה בשם הכלאם הפלוסופי, יען שהיה כולל בקרבו גם דעות פלוסופיות. אשערי הורה, שקדם הקראן לבריאת העולם, שהבורא הוא בעל תארים (בנגוד לתורת המעתזלה) ושכל מעשי האדם מוכרחים הם ע"פ גזרתו הקדומה של הבורא. הוא אחד איפוא בשטתו את דעות הגבריה והצפאתיה (לעיל צד 39), אפס כי נבדלו האשעריה מן הצפאתיה בשללם מן הבורא את התארים שראו בהם הגשמה יתרה. התארים, אמרו האשעריה, הם אמנם דבר נוסף על עצמותו של הבורא ונבדלים ממנה, אולם אין אנו יכולים לדמותם להתארים החמריים של האדם, וכל תארי ההגשמה הנמצאים בהקראן, הם רק כדי לשבר את האזן. מעשי האדם הטובים והרעים נבראים אמנם בידי הבורא, והוא מכריח את האדם לעשותם, באופן שאין לו להאדם כל פעל כלל; אולם אף כי אין להאדם פעל הנה יש לו „הַקְניה", כלומר האדם יכול להקנות לעצמו מתוך המעשים, העומדים להבראות בשבילו ביד הבורא, הן מעשים טובים והן רעים. כשהאדם נוטה לצד הטוב איננו יכול אמנם לעשות את המעשים הטובים, מפני שתחסר לו הבחירה בפעל, אבל הקב"ה בורא מיד בשבילו את המעשה הטוב ואז הוא יכול להקנותו לעצמו ולהוציאו לפעל, וכן הדבר להפך, ויען שע"י ההקניה הזאת הוא נעשה שותף להקב"ה בכל הפעולות שהוא (האדם) פועל, לכן הוא ראוי לשכר בעשותו הטוב ולענש בעשותו הרע. לכל הפלפול הבטל הזה באו האשעריה ע"י אחזם בדעת הגבריה, שאין להאדם כל רצון ובחירה, עם האמינם גם בתורת הגמול והענש. ולמען ישב את הסתירה הנגלית הזאת בדו להם את המושג הרעוע של ההקניה (כסב בערבית), שהיא כעין ממוצע בין הבחירה וההכרח[20]). גם בתורתם

---

[20]) גם בין הגבריה היו רבים אשר אחזו בתורת ההקניה ונקראו בפי הפלוסופים הערביים בשם אלגבריה אלמְתַוַסִטַה (חג' הממוצעים) להבדילם מן הגבריה הקיצוניים (אלכאלצה).

ע״ד המקרים והתארים של העצמים הלכו האשעריה̈ עד הקצה האחרון והיו מגשימים גם את תארי השלילה כמו המדברים שהזכרנום לעיל. כל המקרים אשר יקרו באיזה עצם נבראים, לדעתם, באותו הרגע ע״י הבורא. למשל כשהאדם כותב אז הקב״ה בורא בלי הרף ארבעה מקרים הדרושים להכתיבה: א) את הרצון להנעת הקולמוס. ב) את היכלת לההנעה הזאת; ג) את תנועת היד; ד) את תנועת הקולמוס (מורה ח״א פרק ע״ג, הקדמה ששית).

מכל האמור בזה הננו רואים כי התנגדה שטתו של אשערי לשטת המעתזלה̈, בעלי בריתו מקודם. לפי דעת אשערי, כשהאדם צריך לעשות איזה מעשה הקב״ה ממציא לו בתחלה את היכלת ואח״כ את הרצון לעשות את המעשה ההוא; ולפי דברי המעתזלה̈ הקב״ה ממציא לו רק את היכלת ואח״כ האדם פועל ברצונו ובחירתו העצמית; לפי דברי אשערי הקב״ה מחדש את בריאת העולם בכל רגע ורגע, הוא בורא את כל הנמצאים, תאריהם ומקריהם בלי הפסק, ולו חדל רגע אחד מן הבריאה הזאת היה קיומו של העולם נפסק תיכף ומיד. אבל לפי דברי רבים מן המעתזלה̈ אשר אחזו אח״כ בהכלאם, אין קיום העולם נפסק ע״י הפסקת הבריאה התמידית בלבד, כי אם כשרצה הקב״ה להפסיק את הקיום, אז היה צריך לברוא בכונה את מקרה הכליון וההפסד[21]; לפי דברי אשערי, כל התארים השליליים הם דבר שיש בו ממש ונמצא בפעל, אבל לפי דעת המעתזלה̈, ישנם קצת תארים שליליים, שאינם נמצאים בפעל, למשל „הלאות והסכלות", שהם רק העדר היכלת והחכמה (מורה שם, הקדמה שביעית).

והנה בהמאה העשירית חדרה תורת הכלאם של המדברים — שביניהם היו, כפי שראינו לעיל, גם האשעריה̈ ורבים מן המעתזלה̈ — לכל פנות העם. בעיר בצרה̈ קמה אז חברה של סופרים מלומדים, אשר שמה לה למטרה להפיץ בין המון העם את התורה ההיא, המורכבת מפלוסופיה יונית ותיאולוגיה אסלאמית. החברה הזאת נקראה בשם „האחים הנאמנים" (אכ̇ואן אלצפא)[22], ותאחז בהדעה, שרק ע״י הרכבת הפלוסופיה היונית בדת האסלאם תצא לנו תורה מזוקקה ומתקבלת על הלב. תכלית הפלוסופיה היא רק לזקק ולצרף את הדעות המשובשות שנשתרבבו לתוך תורת הדת והאמונה. לתכלית הזאת חברו האחים יותר מחמשים ספרים ומאמרים שבהם היו מבארים להקוראים את כל השאלות המדעיות של הימים ההם. אפס כי לא התעמקו הרבה בהענינים שהיו דנים

---

ועיין בנוגע לכל השאלה הזאת שהרסתאני-הארבריקר ח״א צד 98 והלאה וביחוד בספרו של Ed. Pococke, Specimen historiae Arabum (Oxford, 1650) צד 239 והלאה, צד 245, 249 והלאה. ועיין גם בדברי הרמב״ם, מורה נבוכים ח״א פרק נ״א, המדבר דברים קשים על הזיותיהם של בעלי ההקניה.

[21]) זרות הדעת הזאת נראה לעין, כי כשנניח שהקב״ה בורא את מקרה הכליון הנה כל מקרה צריך לנושא ועצם שהוא חל בו, והננו מוכרחים איפוא להניח באמת שני הפכים: כליון ומציאות, בנושא אחד, ומלבד זאת לא הרויח הקב״ה בזה מאומה, כי בשעת בראו את הכליון היה מוכרח לברוא גם את המציאות, נושא הכליון, וכן לאין סוף. המעתזלה̈ הרגישו זאת ולמען צאת מן המצר אמרו שהשם בורא את המקרה הזה בלי נושא! אבל גם בזה לא הועילו מאומה, כי אם יש בו איזה ממש הנה הוא הוא המציאות, ואם הוא שלילה מחלטת לא תפול בו בריאה. וכבר הכה הרמב״ם (שם הקדמה שביעית) על קדקדם.

[22]) מלה במלה היה צריך להעתיק „אחי הטהרה", אבל בהספרות העברית נקראו כמו שהעתקתי, ועיין „ספרות ישראל" צד 143. האחים האלה דומים בפרטים שונים להמאספים הצרפתים (Diderot, d'Alembert) וה„מאספים" העברים, ועוד נשוב לדבר עליהם להלאה.

עליהם ולא היו מרבים גם להביא ראיות ומופתים לדבריהם, כי אם השתדלו לערוך את הדברים באופן קל ומובן לכל (פוקיקי, שם, צד 385 והלאה), ולכן לא היתה עבודתם חשובה הרבה בעיני הפלוסופים האמתיים. הספרים האלה, אשר דברו בהם המחברים על מקצעות רבים ושונים, הם לנו לאות נאמן על רבוי הלמודים, שנמצאו בין הערביים בימים ההם[23]).

אולם כל העבודה הרוחנית הזאת, כל הטרח הרב שטרחו הכתות השונות לאחד את הפלוסופיה והאמונה, לא יכלו עוד להשקיט את הרוחות ולהרגיע את הלבבות. תורת המדברים למחלקותיהם השונות היתה מלאה סתירות וספקות, והספקות האלה היו אח״כ המקור לדעות חרשות ושטות אחרות בהפלוסופיה, שהיו עמוקות וברורות יותר מהקודמות. תורתו של אריסטו לא היתה מספקת עוד לפתור את כל השאלות הרמות, שהיו מנקרות במוח הערביים, והפלוסופים גם הם התפרדו עי״ז לכתות רבות כמו התיאולונים שמנינום למעלה. על כת המשאיים, שאחזו בתורת אריסטו, נוספה עתה כת המזרחיים (אשראקיון[24]), אשר חשבו את אפלטון למורם ורבם. השאלה הישנה ע״ד האפשרות שיפעל הבורא את פעולותיו בהנבראים היתה עוד תלויה ועומדת: כיון שכל פעולת דבר בדבר יכולה להיות רק ע״י נגיעת הפועל בהנפעל וכיון שהבורא הוא צורה רוחנית ומופשטת מכל חמר — איך תוכל הצורה הזאת לפעול בחמרי ההויה, אחרי שלא תפול נגיעה כלל בדבר רוחני?

המשאיים, אשר יגעו למצוא בספרי אריסטו את הפתרון להשאלה הזאת (לעיל צד 42—44 והערה 13 שם), היו מוכרחים איפוא ג״כ לבקש להם עזר בשטת פלוסופים אחרים ואת מבוקשם זה מצאו בתורת הסדור[25]) של האפלטוניים המאוחרים שהיו מניחים (hypostasirt) שכלים נבדלים, כלומר נבדלים ומופשטים מכל חמריות, בתור אמצעים בין הבורא, אשר נאצלו ממנו כדרך שנאצל האור מן השמש, ובין העולם. את תורת השכלים הזאת לקחו המשאיים והרכיבוה בתורת הגלגלים של אריסטו, ומזה יצאה להם תורה חדשה בהצורה אשר נבארה בזה.

הגלגלים השמימיים הם תשעה במספרם, בשבעה מהם קבועים שבעת הכוכבים הנבוכים (שצ״ם חנכ״ל), בכל גלגל כוכב אחד. הכוכבים אין להם תנועה כלל, הם תקועים כמסמרות בעובי הגלגלים שהם מתנועעים ומוליכים את כוכביהם אתם. הגלגל השמיני הוא

---

[23]) אחד הספרים האלה העתק גם לעברית והוא הספר „אגרת בעלי חיים״, שהעתיקו ר׳ קלונימוס ב״ר קלונימוס (1316) בשבעה ימים. אח״כ העתק גם ליהודית ע״י ר׳ חנוך בר׳ צבי הירש מפפד״מ (הענא, תע״ח) ולשפות אחרות, ועיין שטיינשניידר, העבר. איבערז. צד 860 והלאה, והמזכיר, כרך כ״א צד 126.

[24]) המלה הזאת נגזרת מן שרק או מַשְׁרַק שפתרונו מזרח, ובשם מזרחיים נקראו ביחוד הפלוסופים שקבלו את תורת הסדור (האצילות) של האפלטוניים החדשים ואשר נטו אל תורת הנסתר שקראוה „אלחכמה אלמשרקיה״ (החכמה המזרחית) ועיין מונק Mélanges צד 230, הערה 2, ושטיינשניידר העבר. איבערז. צד 364.

[25]) הסדור (בערבית צדור) הוא מה שנקרא אח״כ בספרות הקבלה, שיצאה ג״כ מתורת האפלטונים, בשם אצילות, והמובן אחד. הערביים וכן גם המעתיקים העברים השתמשו על הרוב במלת סדור, באמרם שסודרו השכלים זה אחר זה ממעלה למטה מדרגה אחר מדרגה. המקובלים שנו גם את השם גלגלים ל„ספירות״ שהוא מלשון יון (ספירה = σφαῖρα) ועיין שטיינשנ., העבר. איבערז. צד 183.

גלגל הכוכבים הקימים. גם הגלגל הזה מתנועע עם הכוכבים הרבים שבו, אבל תנועתו מתאחרת הרבה מתנועת גלגלי הכוכבים הנבוכים ולכן נקראו כוכביו קימים בבחינת הראשונים. הגלגל התשיעי, שהוא העליון על כל הגלגלים, נקרא הגלגל היומי או המקיף (אלפלך אלמחיט), יען שהוא מקיף את שמונת הגלגלים הראשונים ומוליכם אתו יום יום ממזרח למערב. הגלגלים האלה הם כגלדי בצלים, מונחים זה על זה, והנקודה התיכונית של הבצל, שהוא כלל עולם העליון והתחתון, הוא כדור הארץ, שאנחנו יושבים עליו. על גבנינותו של הבצל הזה, שם ממעל להגלגל המקיף, שוכן הבורא ונהנה מזיו שכינתו[26]). — הגלגלים האלה אינם מורכבים מארבעת היסודות (אש, רוח, מים, עפר) שהורכבו מהם גשמי העולם הזה, כי אם הם גשם אחד פשוט בלי כל תערובת חמרית, והוא הנקרא הגשם החמישי (πέμπτον στοιχεῖον), כלומר החמישי להיסודות הארבעה. הגשם הפשוט הזה איננו רק גשם בלבד, כי אם יש בו גם רוח חיים והוא נפש הגלגלים, הכח החיוני שבהם, המסבב את תנועתם. התנועה הזאת איננה תנועה טבעית והכרחית כתנועת ד׳ היסודות, המתנועעים תמיד בתנועה ישרה למעלה (האש והאויר) או למטה (המים והעפר), כי אם רצונית ובחירית. התנועה הזאת אינה פוסקת כשהגיע הגלגל אל איזה מקום מיוחד שהיה לו למטרה, כמו שתפסוק תנועת האבן מיד כשהגיע האבן אל מחוז חפצו, כי אין להגלגל כל מקום מיוחד שהוא צריך לנוח בו ע״פ הכרח טבעי. אבל תנועתו היא תמידית ותדירית בלי כל מטרה מקומית מוגבלת, והיא היא התנועה הסבובית, המתחלת תמיד את דרכה מראש, בנגוד אל התנועה הישרה, הפוסקת בסופה. והנה כיון שהתנועה הזאת היא רצונית וכיון שאין לה כל מטרה מקומית הלא עלינו לשאול, מה הוא הדבר המעורר את הרצון הזה להתנועע תמיד בסבוב? מה היא התכלית המניעה את נפשות הגלגלים להתמיד את מרוצתם הסבובית אחרי שנמרוה פעם ופעמים? — התכלית הזאת היא הבורא, הטוב המוחלט השוכן ממעל לכל הגלגלים. נפשות הגלגלים משתוקקות תמיד בתשוקה עזה להתקרב אל הבורא ולהתמלאת מהודו הרב, הן חושקות בהבורא כדרך שיחשוק האוהב באהובתו[27]), ובכח התשוקה והחשק זהב הן מניעות את גופות הגלגלים ומוליכות אותם אתן, כדרך שתוליך התשוקה את האוהֵה

---

[26]) הבורא הזה איננו לא במקום ולא בזמן, יען כי לפי דעת אריסטו המקום הוא רק השטח הפנימי של איזה, גשם, המקיף גשם אחר המונח בתוכו, והזמן הוא רק „מספר (או „שעור״) התנועה״, כלומר הזמן אינו נמצא בבחינת עצמו, כי אם בצרוף אל גשמים מתנועעים. כשיש איזה גשם מתנועע אזי אנו מונים ומשערים את תנועותיו ע״י הזמן לאמר שתנועה אחת קדמה לשניה או התאחרה לה, ואנו מוכרחים איפוא לקבוע כל תנועה בזמן, יען כי גם מושג הקדימה והאחור הוא אפשרי רק בזמן. והנה כיון שממעל לגבנינות הגלגל העליון, במקום שכינת הבורא, אין עוד גלגל אחר המקיפו, הנה אין שם מקום (ולפי זה גם העולם בכללו איננו במקום, רק חלקיו הם במקום, כיון שכל חלק ממנו מקיף את האחר), וכיון שאין שם גשם מתנועע אין גם זמן, וזה הוא מובן המאמר הידוע שהקב״ה הוא למעלה מן הזמן והמקום, ולדעתי הוא גם מובן מאמר חז״ל שהקב״ה הוא מקומו של עולם ולא העולם מקומו, יען שהוא מקיף את כל העולם. ועיין צעללער, שם צד 395 הערה 5 וצד 402; שמעלדערס, דאקומענטא פהילאזאפיאע אראבום (באנן 1836), צד 108 והלאה; ר׳ שמעון דוראן בספרו קשת ומגן (יצא לאור ע״י שטיינשנ. ב„אוצר טוב״ של ברלינר, ברלין 1881) צד 20, וביחוד מורה המורה, צד 15.

[27]) הערביים קראו באמת את הבורא בשם מעשוק (אהוב) ואת נפשות הגלגלים בשם עאשקה̈ (אוהבות) ואת כל עסק התנועה עִשק (אהבה). ועיין זה בספרי, אבוחאמד אלגזאלי ח״א, צד XLIX וצד 31 הערה 63. ועיין גם מורה ח״ב פרק ד׳.

לאהובתו, אבל אחרי שאינן מגיעות לעולם אל מטרתן, הן מתנועעות וחוזרות ומתנועעות תמיד בסבוב. אולם עוד שטן אחד עמד להפלוסופים על דרכם בשטת ה„אהבה" הזאת, והוא, שאנו רואים, שאין תנועת הגלגלים שוה בכלם; קצת הגלגלים ממהרים במרוצתם וקצתם מתאחרים; גלגל הירח משלים את סבובו פעם אחת בחדש וגלגל חמה פעם אחת בשנה. לו היה לכל הגלגלים רק מבוקש אחד ומטרה אחת בתנועתם, והוא הקֻרוב אל הבורא, כי אז היתה גם תנועתם צריכה להיות שוה בכלם, יען כי כשהסבה דומה אז גם המסובבים דומים בהכרח. מן המבוכה הזאת יצאו הפלוסופים ע"י קבלם את תורת האצילות של האפלטוניים, וזה תכנה: הבורא, שהוא השכל העליון (קוצו של יו"ד בפי המקובלים) מאציל מעצמותו שכל אחר, שהוא הממונה על הגלגל הראשון, שהוא הגלגל היומי או המקיף. השכל הראשון הזה מאציל שכל שני הממונה על גלגל הכוכבים הקימים והשני מאציל שלישי וכן הלאה עד גלגל הירח, שהוא היותר קרוב לכדור הארץ. מספר השכלים הוא א"כ תשעה[28]), כמספר הגלגלים. כל אחד מן השכלים האלה הוא סבה וגם מסובב, סבה להשכל שתחתיו, שנאצל ממנו, ומסובב מן השכל שעליו, שהאציל אותו. כל אחת מנפשות הגלגלים משתוקקת ומתנענעת על השכל הקרוב לה הממונה עליה, שהוא הוא סבת נענועה וחִשוקה, ואחרי שאין השכלים דומים זה לזה במינם, כי אם לכל אחד דבר המיוחד רק לו, לכן לא ידמו גם נענועי הנפשות בתכונתם, ולכן תתחלף גם תנועת הגלגלים במרוצתם הסבובית. סוף דבר, הבורא הוא אמנם עלת כל העלות ותכלית כל התנועות ההן, אבל התכלית הראשונה, או בלשון הפלוסופים, „העלה הקרובה" של תנועת כל גלגל וגלגל הוא השכל הנכסף מן הנפש הגלגלית ומניע אותה בסבוב, בהבדל מן העלה הרחוקה, שהיא השם יתעלה.

זאת היא התורה שעל פיה פתרו להם המשאיים את השאלה ע"ד אפשרות הבריאה בלי נגיעת הפועל בהנפעל. הבורא יתעלה לא ברא כלל את חמרי ההויה הארצית[29]). הוא האציל מתוך עצמותו כביכול רק את השכל הראשון, שהוא גם כן עצם רוחני ומופשט. אולם רוחניותו זאת היא רק כשאנו דנים על השכל הזה כשהוא לעצמו, אבל לגבי הבורא שהאצילו הוא נקרא חמר, וכן גם השכל השני הוא חמרי בבחינת השכל

---

[28]) לא כל הפלוסופים הסכימו להמספר הזה. אחדים אמרו שמספרם עשרה (וזאת היא גם דעת הרמב"ם, מורה ח"ב פרק ד' עי"ש), יען שחשבו את השכל הפועל (ראה למטה) לשכל מיוחד הממונה על עולם ההויה וההפסד, לא כהאחרים שאמרו כי השכל הממונה על גלגל הירח הוא גם השכל הפועל. ההבדל שביניהם הוא ג"כ בנוגע להדבקות. לפי אלה המונים רק תשעה יתדבק השכל ההיולאני בשכל גלגל הירח שהוא השכל הפועל ולפי אלה שמנו עשרה אפשר לו להתדבק רק בהשכל הפועל המיוחד לזה, שהוא ממונה על העוה"ז אבל לא בשכל הירח. גם במספר הגלגלים לא הסכימו כלם לדעה אחת. אחדים מהם אמרו שיש רק שמונה, יען שהגלגל המקיף הוא הוא גלגל הכוכבים הקימים, ועיין זה מורה שם פרק ט'. — הפלוסופים הערביים והעברים הודו בעצמם שאי אפשר לדעת את מספר השכלים בדיוק, והדבר נקל להבין, כי אחרי שבאמת, כמו שאנו יודעים היום, אין כאן לא שכלים ולא גלגלים, כי אם הכל משוטט ברחבי עולם אין קץ על פי חקים טבעיים וקימים לנצח נצחים, הנה לא נוכל לדעת גם את מספרם.

[29]) גם ע"פ שיטת אריסטו אין הבורא עושה כלל, כי החומר קדמון ונמצא עם הבורא יחד מרגע הויתו הראשונה או יותר נכון מעולמי עד. פעולת הבורא או „השכל" היא רק המחשבה בלבד, אבל מחשבתו אינה תופסת איזו נמצאים אחרים שהם חוץ ממנה, כי המחשבה היא היא עצם השכל ההוא והשכל משתכל רק בו בעצמו. הקב"ה הוא א"כ הנושא והנשוא, המשיג והמושג, הפועל והנפעל גם יחד; המחשבה חושבת את עצמה!

הראשון שהאציל אותו וכן הלאה, כי בה במדה שיתרחקו השכלים והגלגלים במדרגתם מן העלה הראשונה, או הבורא, בה במדה הם מוסיפים להתעבה ולהתגשם ולהתקרב אל החמריות. השכל האחרון הממונה על גלגל הירח הוא השכל הפועל, שבו יתדבק השכל הפעול או ההיולאני של האדם ע״י זכוך המחשבות וע״י התשוקה להשיג את הבורא, להדמות לו ולהתקרב אליו. הדבקות הזאת היא איפוא דומה כל עיקר להתשוקה שבנפשות הגלגלים. הן חפצות להתדבק בשכלן הממונה עליהן ונפש האדם הטהורה חפצה ג״כ להתדבק בהשכל הממונה עליה שהוא השכל הפועל. אבל אחרי שנפש האדם משוקעת בחמר עכור בעל תאוות גסות ושפלות, שהן המסך המבדיל („אלחגאב״) בינה ובין השכל הפועל לכן צריך האדם לעבודה ויגיעה רבה עדי יוכל להגיע אל מעלת הדבקות, שהיא נקנית רק ע״י הכנעת היצר וההתגברות להשגת האל יתעלה. כשהגיע האדם אל המדרגה הזאת אז ישתנה השכל הפעול שבו ונעשה לשכל נקנה או נאצל המתאחד עם השכל הפועל, ואז הוא והשם אחד[80]).

והנה המשאיים קבלו מן האפלטונים רק את אשר היה צריך להם לשכלול שיטתם הפלוסופית, אבל בכלל אחזו רק בתורת אריסטו. אבל האשראקיים נשקעו ראשם ורובם בתורת האפלטונים והיו נוטים גם בכלל אחרי תורת הנסתר של הערביים הידועים בשם צופיים, והם „המקובלים״ הערביים אשר לקחו את תורתם מן ההודיים וידמו הרבה לבעלי ההזיה והסגופים של המקובלים המאוחרים שבין היהודים[81]). האשראקיים ינעו וטרחו ביותר להוכיח את אפשרות דבקות האדם ויחודו עם הבורא עצמו. הפלוסופים היותר מצוינים שבין האשראקיים היו אבו בכר אבן באגֿ׳ה ואבו בכר אבן טֻפַיל. תקופת הפלוסופים הערביים בכלל היתה מראשית המאה התשיעית עד סוף המאה השתים עשרה, והיותר מפורסמים שביניהם היו: אלכנדי, אלפאראבי, אבן סינא, אלגזאלי, אבן באגֿ׳ה, אבן טפיל ואבן רשד. לכל אחד משבעת הפלוסופים האלה הננו קובעים להלאה פרק בפני עצמו.

בהמאה השתים עשרה התפשטה התורה הקנאית של האשעריה בכל ארץ ערב ועי״ז שקעה שמשה של הפלוסופיה המשאית. אבן סינא היה המשאי האחרון בארץ ערב ובמותו החלה שם תקופת הירידה של הפלוסופיה הזאת. אמנם קמו עוד גם אח״כ משאיים רבים בערב, אולם פעולתם לא הצטיינה הרבה, כי היו מפלפלים רק בדברי הראשונים או מבארים אותם מבלי הביא כל דבר חדש. בימי צלאח אלדין (סלאדין) והבאים אחריו חדרה תורת האשעריה גם לכל ארץ מצרים ואח״כ, בימי ממשלת המיחדים, (אלמוחדון = Almohaden), לארץ ספרד. ומאז והלאה לא יכלו הפלוסופים להרים את ראשם. אבן רשד, אחרון גדולי הפלוסופים בספרד, היה נרדף בלי חשך לרגל דעותיו הפלוסופיות. אחד מסופרי הערביים, כותב ההיסטוריא אלמקריזי, מספר כי חרץ אלמאמון בנו של אלמנצור השלישי את משפט אחד הפלוסופים מעיר אשביליה למות יען שעסק בפלוסופיה, והוא מוסיף לאמר, שהיתה הפלוסופיה שנואה מאוד בספרד ולא הרהיב איש לעסוק בה בגלוי. בהמסגדים (Moscheen) היו דורשים נגד הפלוסופיה של אריסטו, אלפאראבי ואבן סינא, ובשנת 1192 שרפו את ספרי אחד הפלוסופים קבל עם

---

[80]) עיין עדכ״ז שהרסתאני-האארבריקר ח״ב צד 263; מונק, מעל. צד 227, הערה 2, וביחוד בהעתקתו למורה נבוכים ח״א צד 306 והלאה.

[81]) ע״ד כת הצופיים עיין שמלדרס, עססאי, צד 205 והלאה.

בעיר באגדאד. הרדיפות האלה היו הסבה להתמעטות הספרים הפלוסופיים בארץ ערב, והפלוסופיה בקשה לה מפלט בין היהודים, אשר קמו כגואלים נאמנים להספרים ההם ויעתיקום מערבית לעברית או רק מכתב ערבי לעברי. באופן הזה הגיעו אלינו ספרי הפלוסופים הערביים וביחוד של אבן רשד, ולכן כל החפץ לדעת את תוכן הפלוסופיה הערבית עליו ללמוד את שפת המעתיקים האלה בסגנונם המיוחד להם. התִבונים, הרלב"ג, קלונימוס ב"ר קלונימוס, משה נרבוני ומעתיקים ומחברים אחרים לרוב שכללו והשלימו את מעשי הערביים, ורק ע"י העתקותיהם, שהעתקו אח"כ לשפת רומא, הגיעו ספרי הערביים ורוב ספרי אריסטו גם אל הסכולסטיים הנוצרים. ספרי הפלוסופים הערביים השפיעו השפעה מרובה על אופן התפתחותה של הפלוסופיה הסכולסטית. הסכולסטים היותר מצוינים, למשל אלבירטוס מגנוס, טומאש די אקינו ואחרים, למדו את ספרי אריסטו ע"פ ההעתקות שנעשו ע"פ העבריות. את כל הדברים האלה נבאר עוד בפרקים הבאים. —

---

# ישראל וארצו
## בחזון הספורים.

---

### מאמר שני.*)

### א.

יש אשר אקוט בפני ואת נפשי אז אשאלה: מדוע לא ככל הגוים בית ישראל? מה יתן ומה יוסיף לנו כי בני „עם הנבחר" הננו, — אם חברתנו פרועה לשמצה, אם תנאי חיינו זרים, אם כל עם האלהים נפול נפל עד שאול תחתיה, עד דכדוכה של נפש? הנה יוצר עמנו קורא לנו עם חכם ונבון וגוי גדול, — ואנחנו נביט סביבנו ונראה כי באמת אך סכל ולא חכם עמנו, והוא קטן ודל עד כי אדם אין אשר יתיצב בראש צבאות ישראל, ואנשים אין אשר על פיהם יסע העם ועל פיהם יחנה —, אין איש ואין אנשים, אך צללים, צללים . . .

ואז יתגנב חרש אלי היאוש, זה הרקב הנורא האוכל תמיד כעש את לבבי, ויגלה את אזני, כי גם לימים יבואו אין תקוה כי יקומו מבנינו להחיות את עמנו. הלא כנים דברי הספק: איפה הברכים אשר עליהן יולדו בנים נאמנים לעם ישראל? הן אין לנו נשים ובנות אשר תהיינה נשי עמנו ובנותיו ואשר על ברכיהן יגֻדלו בנים לעמנו בדורות הבאים. איה הנה הנשים הטובות, האמות הנפלאות, אשר בכחן כי עז הגבירו חיל בניהן הקטנים מערש ילדותם ותתנה בהם כח לשאת את עול הגלות, ותתנה בנפשותיהם גודל ועוז להכיר את ערכם ולדעת כח עמם? הנני רואה את נשותינו ואחיותינו, הנני מביט על הרכים אשר בהם תחנכנה ותגדלנה את דורותינו הבאים אחרינו, ולבבי בתוכי ישתומם: איזה הדרך, — אהה, אֵלי! — איזה הדרך יבא הרוח העברי אל הלבבות הרכים האלה? ומסביב לכל הדרכים השכינו כרובים ולהטים שונים לשמור על העברי לבל יחדור חלילה אל הלב . . .

לפני תמונה. אשה צעירה כבת שלשים ומעלה או שלשים ומטה. עוד ידעתי את אביה. הוא מבני ליטא או גליציה, ויט אחרי „המשכילים", ויחל לדוש בעקביו רבות מן המצות המעשיות, ויתאמץ לכונן את ביתו לפי „רוח הזמן" ומנהג המדינה. ספרי־ישראל הישנים אשר היו לו בירושה נדחו לאט לאט מחדר האורחים אל חדר העבודה, משם אל המסדרון ומשם אל הגג — ועיני הילדה ראו זאת. ההורים מדברים שפת הארץ באיזה שגיאות ובמבטא עברי. יום השבת מתחלל לאט לאט, חדשי ישראל ככר נשכחו

---

*) מאמר ראשון נדפס ב„השלח" כרך ב'.

כלה, וימי המועדים נזכרים ונעשים אך לעתים רחוקות ובמעשים הנכרים אך מעט, ולעומתם הימים הראשונים בשבוע, בהיותם „שבת שני של גליות", המה ימי מרגוע, לובשים בגדי יו"ט והולכים לשוח או לבתי המחזה. קיץ וחרף, קור וחום המה על פי חדשי העמים, וחגי האזרחים בולטים יותר ויותר. הילדה ידעה מתי יניע ראש השנה לאזרחים, מתי יקחוה אל חג „האילן" אשר יכינו לילדים, מתי תלך האם אל חג המסכות, והיא לא תלך הפעם, באשר עוד ילדה קטנה היא. מבלי משים, מבלי השתדלות יתרה מצד ההורים, יודעת הילדה קרוא בשפת הארץ; את התורה הזאת למדה בעזרת אומנתה מפי ספרי השעשוע אשר נתנו לה למנחה בגלל התמונות והציורים אשר בספרים האלו; והספרים האלו כלם כתובים שפות נכריות. על אודות חנוך דתי אין דובר דבר, כי ה„אמונה" רפה מאד אצל ההורים. לברכת־השחר ולקריאת־שמע על המטה אין מקום בחיי הנערה, באשר גם ההורים מתרשלים בתפלה . . . אז נדברו ההורים איש ואשתו ויכינו בתם להביאה אל בית הספר. ובית הספר כלו לא לישראל הוא. ישנם גם בתי־ספר אשר בעליהם בני ישראל המה, אבל, ראשית, אדם מישראל חפץ להתהדר ולחזור דוקא אחרי בי"ס אשר לא לישראל הוא; ושנית, מחזיקי בתי הספר אשר לישראל, בחפצם גם המה להתהדר, משתדלים בכל יכלתם לכונן את בתי־ספרם עפ"י רוח הבתים הנכרים, עד כי לפעמים נופלים הם, בעניני היהדות, מבתי הספר הכוללים. ותבוא הנערה לבית הספר ותלמוד שפות ומדעים, ותקרא ספרים רבים. חנוכה היה סדור דבר דבור על אפניו: ספורי־אגדות ושירי־עם ופתגמים וחדות חנכו אותה בשנות הילדות, ודברי הימים וספרי־המופת שכללו אותה בימי השחרות. הכל טוב ויפה. אבל . . . אבל הגידו נא לי, איזה הדרך ינוח עליה רוח־ישראל, רוח עמה, — המבית אביה אם דרך בית־ספרה? לשפת ישראל ולתורתו ולדברי ימיו ולזכרונותיו ולרוחו אין מקלט בשני הבתים האלה, ומי איפוא ילמדנה לדעת את עמה, ואף כי להוקירו ולאהוב אותו?

והנה כלתה הנערה את חוק למודה בבית הספר תצא החוצה. אעזבה את דינה בת לאה ואת יתר בנות־יעקב היצאניות ההולכות למצוא חן בעיני שכם בן חמור ויתר אחיו. הבנות האלה — לא מהן נקח למשול משל, כי בנות בית המרי הנה. בתנו זאת, אשר ידובר בה, היא יושבת בית ודבר לה עם צעירים מבני אחינו, — אבל מה תדבר היא אליהם ומה הדברים אשר ידברו באזניה המה? איזו ענינים יזכירו את הצעירים האלו בסוד שיחם ובמסבת־רעותם כי ילדי־עברים המה שניהם? ואם, במקרה, בהיותו עוד קרוב אל מקורו העברי, יזכיר „הוא" בשם איזה דבר הנוגע לעברים, — האם לא יעיר בקרבה תמהון. ודבריו האם לא כזרים יהיו בעיניה? כי מה היא להיהדות ומה היהדות לה?

ובאשר אפנה סביבה ואביט אחריה ואספר צעדיה, ועיני תועות לבקש את „היהודיה" — ולא אמצאה. לא מצאתי את אשר בקשתי בעודנה ילדה ובשבתה בבית אביה בנעוריה, ואף כי לשוא אחפש בגרות סימני יהדות עתה בהיותה לאיש, בבנותה עתה את ביתה בחכמת לבה. בביתה נמר כליל גם הריח העברי. חג האירוסין וחג הנשואין הוכנו לפי מנהגי הארץ, אם־כי, כמובן, את החופה ערכו בבית הכנסת ואת הקדושין סדר הרב; אבל השושבינים ורעותיהם, הפרחים והמחולות והמשתאות ומעמד השלחנות והדרשות על הכוס וקריאות ההידד, — כל אלה כתומם היו כמנהג עם הארץ, מבלי היות להם אף גוון אחד של יהדות ומנהגיה, אף זכר קל לבנין האומה. ויבנו הצעירים את ביתם, ובמאומה לא נכיר למי הבית הזה, אם לבן־ישראל או לבן־נכר, וספרים ומאספים מספרות הארץ אספו אל ביתם וגם נמנו על אחד העתונים, ואך ספרים

עברים לא הביאו אל הבית, כי היא לא תבין לקרוא בהם, והוא גם הוא כמעט שכח את מעט ה„תורה" אשר למד בילדותו, ועתון לעברים גם בשפת הארץ למותר לו, באשר עניני עמו אינם קרובים ללבבו, כי מתי ומי הקריבוהו אליהם, אל הענינים האלה, המלאים תוגה.

אלה תולדות כל אשה עבריה מבנות זמננו אשר מהן נקח לנשים לבנינו. וכי נזכור, כי אליה נשבר כי תבנה בית בישראל, כי אל אשה אשר כזאת תענן היהדות כי תגדל לה בנים נאמנים, — אז יעלו מבלי משים על זכרוננו הדברים אשר כתב דנטי על פתח התופת: „עזבו כל תקוה!"

כרוב סוכך היתה תמיד האם הישראלית על הילדים הקטנים לשמור אותם מעין־הרע, מרוח־רעה, מלילית וכל כת דילה, אשר זה משוש דרכם לצוד נפשות ילדי־ישראל; משחר ילדותם שכן עליהם הטל הטוב היורד על הררי־ציון, והילדים ידעו כי בנים המה לה׳, בנים לעמם. עוללים ויונקים אלה היו יכולים להיות היסוד לבנות עליו בית־ישראל. אבל מה יהיה משפט הבנים אשר יולדו לעמנו על ברכי אשת החן אשר ראינו בחזון? איך יוכלו להיות קשורים לעמם, אם האֵם רחוקה ממנו מרחק רב וכמעט לא תדענו, ואם רבי לא שנה — חייא מנין לו? ואיך לא תהי גם להפך: הן תרגז האם הזאת תחתיה, בהודע לה כי את בנה, אשר חנכה וגדלה כתפארת אדם, היתה פתאום רוח אחרת ויתמכר אל „היהודים", ויט שכמו לשאת בסבלותם, ובגלל הדבר הזה סר מעל „הדרך הטובה" אשר התותה לו. אֵם בן־הגרי[1]) צדקה בתלונותיה. הן אותה גדלו ללא־אהבת עמה וללא־יראת אלהים, ולא בה האשם בזה; ותחנך גם היא את בנה להיות אדם באהלו ובצאתו, ותחזה עליו טובות, ליום אשר יקח לו לאשה את בת האציל מ., ויהיה גם בנה אזרח בארצו ואציל בעמו החדש. והנה קפץ עליה רוגז היהדות — זאת הזקנה אשר עוד היינע הכיר אותותיה, כי היא אסון ולא אמונה, והיא לא ידעה מעולם, ולא למדה אותה לבנה — ותבוא ותהרוס את מגדליה ותסע כעץ את כל תקותה. העל זאת לא יזעק לבה, אם בבן אשר כזה לא יחר אפה?! צדקה אם בן־הגרי, וכן תצדקנה כל יתר האמות אשר בנעוריהן מנעו מהן את תורת־עמנו, שפתו ודברי ימיו וחנוך־מוסרו.

ובזכרי כל אלה אני תפלה: מי יתן את בית ישראל ככל הגוים. הבו גם לנו אך חלק בנחלתנו אשר היתה לזרים. הן בנות עם ועם לומדות את תורת־ישראל, יודעות את יסודי דתנו על פי עשרת הדברים, שוקדות על דברי ימי עמנו בתקופת כתבי הקדש, מכירות את הנביאים שלנו וערכם הגדול והנשגב, ומדוע זה איפוא „יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא"? גם בדבר הזה רובצת עלינו קללת אלהים: „הגר אשר בקרבך יעלה מעלה מעלה,, ואתה תרד מטה מטה"; כי אצל העמים, בהשתדלות האבות והכהנים, למודי יסודי הדת, היינו דברי ימי כתבי־הקדש, לוקחים מקום נכבד בבתי הספר, וילדינו אנו יוצאים מבתי ספריהם ללא דת וללא דעת דברי ימינו. בני עם ישראל, אשר ציון וירושלים ותחית־עמנו המה אבני הפנה באמונתו, ותקותו זאת היא שיחתו והגיונו בכל תפלותיו — בני ישראל אלה, ואף כי בנותיו, משתאים אל רעיון התחיה: „מה היהודים האומללים עושים?" ובבתי־ספר־העם אשר בבריטניה לומדים דברי ימי ישראל לפרטיהם, ורעיון תשובת ישראל לקדמותו בארצו ידוע לכל בר־בי־רב שם, באשר אין לך ספר דתי אשר לא יזכר שם דבר הרעיון הזה כאחד מסעיפי אמונת האנגלים.

---

[1]) בספור „נקם ברית". עי׳ „השלח" כרך ב׳ צד 523 והלאה.

ואחרי כל אלה לא יפלא עוד בעינינו, כי בת־בריטניה ולא בת עם ישראל נבאה בקהל על עמנו ועל ארצנו ועל תקותנו, עוד טרם העמידו חזון חובבי־ציון בראשית שנות השמונים. נחלת מרים ודבורה היתה לג׳יורג׳ אֶליוט, ובת עם נכר זאת הטיפה נפלאות על כל חזיונות בת עמנו בספורה הנפלא „דניאל דירונדה". נפלאות הנה הנפשות אשר הוציאה הסופרת לעינינו, ונפלאים ונהדרים חזיונותיה על עמנו ועל משאת נפשו.

ואת טוב הספור הזה אעביר לפני הקוראים עתה[1].

---

ב.

דניאל דירונדה, „הגבור" אשר שמו נקרא על הספור, הוא איש אשר מולדתו נסתרה כמעט עד תום כל הספור. הארון („סיר") הוגא מלינגר, אחד מאצילי אנגליה, אשר לו אחוזות ונחלות שרה וגם יחש אבות, חנך את דניאל דירונדה ויגדלהו ויאמצהו כבן לו. משחר ילדותו קרא דניאל לסיר הוגא מלינגר „דודי", וזה הדוד אהבהו מאד וגם הנער אהבו, מבלי דעת את קרבת משפחתו אל הדוד הזה, אם בן אחיו או בן אחותו הוא. וכאשר שאל פעם אחת דניאל את פי דודו זה להגיד לו מי היו אביו ואמו, ענה אותו מלינגר, כי בעודו ילד קטן מתו עליו הוריו, ועל כן היה הוא לו לאב. מענה כזה לא הרגיע את לב הנער גם בהיותו ילד קטן, ואף כי ברבות הימים, בהיות דניאל לאיש. אליו התגנבה מחשבה אחת, ונפשו אותה לדעת, איזה הדרך ימצא את האמת על אודות מולדתו. כי בימי ילדותו והוא נער בן שלש עשרה שנה יושב לפני המורה וקורא באחד מספרי דברי הימים, וישאל את מורהו מרוע ועל מה זה רב מספר בני האחים ובני האחיות אשר להאפיפיורים והכהנים הגדולים. ויען אותו המורה לאמר, כי את בניהם המה ואת יוצאי ירכם יקראו האנשים האלה בשם בני אחים ובני אחיות, והיה השם הזה לכסות עינים להבנים האלו, באשר לא כדת נולדו. אז התעוררה המחשבה הנוראה בלב הנער: אולי גם חלקו הוא בין הבנים אשר לא כדת, אולי נגלה לו עתה רז מולדתו, ודודו הוא אולי אביו מחוללו. לשוא עמל לזכור את ראשית הימים בהיותו ילד קטן; אך זכרון ילדות מאושרה נשאר לו, זכרון שפתים דולקות אשר הרבו לנשק לו, ושמלות יקרות אשר עברו על פניו ויתנו ריח באפו, — אבל כל תמונה, תמונת אם או אב, לא זכר. בארמון דודו ראה תמונות רבות, תמונות אבות ואבות־אבות מדור דור, אלה האצילים מעולם אשר הנחילו את כל הארמון ואחוזות השרה לדודו, ויש בין התמונות פני אצילים הדומים אל פני אנשי מלינגר, אכן אין אף תמונה אחת אשר ידמו פניו הוא אל פניה. פעם אחת גונבו אליו חרש דברי אחת השפחות לאמר: „רשמי פני הנער דומים אל רשמי פני אמו", — אבל מי היתה אמו?

והנער דניאל נער חכם ומשכיל בכל דרכיו, ויקרא ספרים הרבה, וחזיונות שקספיר וספרי דברי הימים למדוהו דעת להבין משפט הילדים אשר בעון נולדו, ואולם מעולם לא עלה על דעתו כי גם גורלו כמוהם. וכבוא המחשבה החדשה כרקב בלבבו, מצא לו כח דמיונו עתה כר נרחב להרבות מחשבות על אודות מולדתו ומסתריה. אז ידע, כי דודו זה, אשר דמיונו הרכיבהו פתאום לו לאב, הוא מסתיר ממנו את אשר עבר עליו והוא

---

[2]) על פי התרגום העברי של הר"ד פרישמאנן. ומתוך התרגום היפה הזה אקח לי תמיד את הדברים אשר אמצא בהם חפץ להביאם בלשונם במאמרי זה.

טרם ידע על מה ולמה הוא עושה לו עול אשר כזה. נפשו אותה לדעת מי היתה אמו, אנה הלכה לה או אנה הוליך אביו אותה ואת חרפתה — אם יש חרפה...

אם יש חרפה ואם יש עון — אז, כמובן, שניהם יחולו על ראש האב, אבל את דודו אהב דניאל אהבה בלי מצרים, ונפשו ירעה לו מאד בחשבו תועה על דודו זה ועל תתו מום במכובדו זה. אבל הלא עול הוא — דודו — עושה עמדו בכסותו ממנו את תולדותיו, והלא נבלה עשה לאמו בגרשו אותה, — אם אך מחשבתו נכונה. לאט לאט האמין דניאל בהשערתו, ויהי בטוח כי לא דמיון כוזב מתעה אותו מני אורח. הוא הטה אוזן להקשיב לכל דבר ולכל מלה היוצאים מפי איש, אולי יגונב אליו מאומה על דבר תעלומות מולדתו, ויש אשר נשים מספרות ובעלי־כנפים יביאו אליו דברים לתת מרחביה לדמיונו ולבנות עליהם משפטים ומעשים מתולדות ילדותו. הנה דודו שאלהו בפני אורחים רבים בביתו, אם יש את נפשו להיות משורר בבתי הזמרה, באשר לו כשרון ויודע לתת בשיר קולו. אז התאדמו פני העלם למאד, בהוכחו מזה, כי אמנם כבן חשוכים הוא בעיני דודו. ובשאלתו זאת גלה דודו את אזנו לבל ילך בגדולות, כי לא לו לקוות לשים קנו בין גדולי הארץ ולהיות כאחד מהם, ולכן עליו לבקש מטרה בחיים לפי מולדתו הוא ולפי כשרונותיו. אז לא בקשה נפשו דבר רק כי יבוא יום ויגלו את אזניו על דבר מולדתו הכמוסה, ובכל זאת ירא להעתיר דברים על דודו, וגם את פי מורו ואומנו ואת פי העבדים והשפחות לא שאל, פן ישמע מפיהם דבר מר על דודו אשר אהב מאד. ומה גדלה שמחת דניאל בראותו למקץ ימים אחדים, כי דודו אך לצון חמד לו בשאלו אותו אם חפצו להיות משורר, כי דודו אמר לו ללכת אל האוניברסיטה הקמברידגית למען ילמד גם הוא תורה, כמשפט בני האצילים אשר באנגליה. אז הבין דניאל כי אמנם בן אציל הוא ויחדל מהתחכם הרבה, וימי נעוריו לקחו את אשר להם, ויהי שמח.

היו עוד רגעים אשר סוד מולדתו היה לו למכשול לב. יש אשר לבשה את דניאל רוח־נכאה בבית הספר, בספר באזניו אחד מבני נילו את דבר מולדתו ואת בית אביו ובית אמו, ונפשו ידעה, כי הוא שפתו אין אתו לשלם לרעהו כגמולו על דבר תולדותיו. כן העציבה את רוחו השמועה אשר השמיע אותו דודו במכתב, כי לקח לו אשה. אם כי הוסיף הסיר הוגא במכתבו לבקש את דניאל כי יבא לביתו בימי החפשה כפעם בפעם, באשר לב אשתו החדשה טוב מאד לדניאל. על כל זה נעכר רוח דניאל בקרבו ולא ידע שרש דבר. כן התעצב אל לבו אחרי כן, כאשר ילדה הגברת מלינגר לאישה אך בנות, ובנים לא היו לה, ובאין להסיר הוגא בן אשר יירש אותו, אז יפלו כל האחוזות אשר לו לבן אחי הסיר; ויתוש הספק בא רגע לנקר במוח דניאל: אולי לו, לדניאל, משפט הבכורה, באשר הוא יוצא ירך הסיר, אך זה האחרון יתבושש להשמיע גלוי לכל, כי דניאל הוא בנו, ועל כן יבוכר על פניו איש זר להונות אותו מנחלתו. לבב דניאל דאב מאד על העול הזה, אבל בהיותו איש טוב לב מאד, לא עברו תלונות כאלה פתחי פיהו, וגם נפשו מרה לו אך מעט על דודו אשר אהבהו מאד. אך המכאוב הזה עורר לפעמים את לבו לחשוב מחשבות ולהגות הגיונות. מלחמה היתה לו תמיד עם רצונו אשר הכריחו לשאל את פי דודו למולדתו ולאביו, אבל עוד מעט ושב ממחשבתו זאת, כי אמר בלבבו עוד מעט ויבוא המועד הנכון ואז יסיר הדוד בעצמו את הצעיף מעל פני התעלומה הזאת. ויש אשר חרה אפו בדודו על אשר ימשך את תוחלתו לדעת מסתריו, ואז חדל להאמין עוד בו ולא יסף עוד לראות את פני דודו זה כראות פני איש נעלה ונשגב מעל כל משפט. אולי בגלל הדבר הזה, בגלל הצעיף השחור על מולדתו, לא הציב לו דניאל

בחיים מטרה אחת ידועה אשר אליה ישאף; הוא נסה דבר אל דודו על דבר עתידותיו, ויגד לו הסיר מלינגר, כי שבע מאות ליטרא שטרלינג לשנה נקובים לו מאתו, ולכן, מבלי כל צורך להוציא לחם מן הלמודים, „לא נשא עיניו אל דבר אחד ואל מקום אחד כי מלוא כל הארץ מצא חן בעיניו, וירדף לדעת דעת הכל ולחזות חזות הכל", וכשרונותיו הטובים עמדו לו לתתו עליון על כל רעיו בבית הספר. תמיד היה העלם הזה נשא על כנפי דמיונו ולכן עבר מלמוד אל למוד, מלמודי הנדסה אל דברי הארצות השונות ודברי הימים, משוש רוחו עודנו נער קטן, ויתאו מאד לנסוע בארץ להתבונן בגוים וללמור אל דרך ארצות נכריות, ודודו לא מנע ממנו גם את חפצו זה באהבתו אותו.

בשבת דניאל בבית הספר קנה לו רע נאמן ושמו האַנס מיריק. אביו היה חרש נחושת וימת ויעזב אשה אלמנה ושלש בנות מבלי הון, ותחיה האלמנה מפרי כפיה את נפשות ביתה ותקו ליום אשר יגדל האנס ויגמר את למודיו וימצא לו מעמד בחיים ויהיה להן למקור מחיה. האנס היה עלם טוב, וחפצו היה אמנם גדול לכלות את חקו בלמודים ולבוא לעזרת אמו ואחיותיו, אבל הטבע חנן את העלם הזה כשרון צייר, ונפשו השתוקקה מאד להיות צייר, ואיש אשר כזה משענת קנה רצוץ הוא למשפחתו. האם בטחה בבנה כי הוא עובד עבודתו, והוא שבוע אחד ישקד על למודיו יומם וליל ויכריע תחתיו את תשוקתו להיות צייר, ומשנהו ילך בטל ויחשוב מחשבות אין קץ על הציורים אשר יש את לבבו להכין. הצד השוה שבשני הרעים האלו, כי גם את דירונדה, גם את האנס מיריק לא השביעו הלמודים היבשים, למודי בית הספר ודבר חקיו יום יום, ולכן נקשרו נפשות שניהם לאהבה איש את רעהו, ובחיק דירונדה שפך האנס מיריק תמיד את שיחו והגיונו, ויספר לו את מולדתו ואת העתידות אשר אליהם יקוו בני בית הורתו ואת אהבתו לאמו ולאחיותיו ואת יראתו לבל יבולע למשפחתו אם ישא את נפשו אל הציורים. נפש דירונדה נקשרה במיריק לאהבה אותו, ובחלות האנס מיריק הפך דירונדה את משכבו בחליו, ויעש את מלאכתו ויכתב גם מכתבים לבית הורתו ויכס ממנה את מחלת בנה. וכאשר הגיעו ימי החפש, ימי הקיץ, שבו שני הצעירים יחד לונדונה. האחד אל בית דודו, להפרד מעליו טרם ילך למסעיו, והשני אל אמו, היושבת באחד המגרשים אשר על יד לונדון. ודניאל התודע אל אם האַנס ואחיותיו, ותדענה הנשים את אשר היה דניאל להאַנס מחמדם ואת החסד אשר עשה עמדו בחלותו, ותראינה תמיד את דניאל כראות פני טוב ומטיב.

עברו ימים רבים ודירונדה כבר שב ממסעותיו הרבים בארצות נכריות וכבר גמר חקות למודיו. ובאחד מימי הקיץ לעת ערב שט לו דירונדה באניה קטנה על פני מימי התמזה, כי כן אהב מימי ילדותו. הנהר לא היה בעת ההיא עזוב מאדם, כי גם בקצה החוף אנשים מתהלכים אנה ואנה, וגם על פני המים סירות־דוגה עוברות, ודניאל שט לו לבדו ועל לשונו עוברת איזה שירה וקולו הדק משתפך על פני הגלים. מבלי משים נשא עיניו אל החוף אשר לפניו, וירא תמונה מעולפת שלמה שחורה ובעלת פנים לבנים וארוכים ועינים שחורות ועפעפים ארוכים ותלתלים שחורים סדורים מתחת לצעיף, נערה כבת שמונה־עשרה שנה ומעלה, קטנת הקומה וידיה על ברכיה, ועיניה מביטות בלי חשך על פני חלקת המים. עיני דירונדה נפגשו בעיני הנערה, ופני הנערה לא התאדמו ולא חרדו, אך היו מלאים דאגה, כמתיאשת מן החיים. לב דניאל נבא לו דבר רע, אסון. ראה דניאל כי דבר לו עם אמללה ולכן השתדל לחתור אל החוף, למען יהיה נכון לכל דבר, ובלבו המון מחשבות: „האם רעבה היא ללחם או פגעים אחרים הבהילוה?" וברגע הזה חפץ לדעת תולדות הנערה הזאת, ומחשבה עברה רגע דרך לבבו, כי גם מולדתו הוא

נסתרה, וחיי הנערה נעלמים כחייו הנעלמים גם הם, וחלומות שניהם אולי חלום אחד הוא . . . הנערה עזבה את מקומה ותסר אל המושבות אשר עם העצים הקרובים אל החוף ותסתתר בין הבדים, ועיני דניאל צופות מרחוק לשמור את צעדיה. אך הנערה לא יספה עוד לראותו. אז ראה, כי הביטה הנערה כה וכה, ובחשבה כי אין רואה אותה, מהרה ותסר את הצעיף ותמהר אל הנהר ותאמר להתנפל המימה. וימהר דניאל ויחתור אל מקום המעשה בעוד מועד וידבר אל הנערה טובות ונחומים. האמללה בטחה בו ותעש ככל אשר אמר אליה דירונדה. והוא הושיבה עמדו בעגלה ויביא אותה אל בית אשת מיריק, והאשה הטובה והעניה הזאת ושלש בנותיה קבלו את הנערה האמללה בשמחת לב ובזרועות פתוחות, באשר כרובה הסוכך עליה הוא דירונדה, אשר כבודו היה בבית האשה ככבוד מלאך אלהים.

---

ג.

שם הנערה, אשר אותה מנע דירונדה משלוח יד בנפשה, מירה, ושם משפחתה לפידות, ואולם „כהן" שם משפחתה לפנים, והיא נערה יהודית. כמעט ברגעים הראשונים להתודעה אל דניאל הגידה לו את עמה, אם כי פני ספרדית פניה והוא לא שאלה על דבר עמה, אך היא הגידה לו ותשאל את פיו אם לא בוז יבוז לה בגלל מולדתה; וכן הגידה לאנשי בית מיריק כי נכריה היא להם, נערה יהודית היא, ותגד להם כי תאכל רק מאכלי כשר, ומאשר להם תאכל רק לחם ובצים ותשתה חלב. היא באה עתה ללונדון, עיר מולדתה מלפנים, מעיר פראג, לבקש את אמה ואת אחיה, אשר בהיותה עוד ילדה נגזלה מהם, ובבקשה בחוצות לונדון ולא מצאה, וימים רבים עברו עליה וכסף לא היה לה וגם לשוב לא יכלה, ותהי בצרה גדולה ותאמר לשים קץ לחייה. היא זוכרת את אמה, תזכור את השירות והזמירות אשר שמעה אז מפי אמה על יד ערשה. והזמירות היו בשפת עבר ופתרון המלים היה נעלם מאתה, אבל עוד הד קול הזמירות גם עתה באזניה. אמה הורתה אותה תורת ישראל ולמודי הדת וגם לקחה אותה עמה אל בית הכנסת במקום עזרת הנשים — והדבר הזה לא נמחה מלוח לבה.

אביה היה מן הפקידים העומדים בבתי התיאטרון, וידע לשונות הרבה ויתרגם חזיונות משפות נכריות וגם היה בעצמו מן המשחקים הבינונים, ויהי גם לבתו למורה שפה ויתר הלמודים. היא עודנה ילדה קטנה ואביה לקח אותה ויביאנה אל ירכתי אניה גדולה, אותה ואת תיבת חפציה, ויצאו מלונדון ויבאו לניוירק. וכאשר היו לה שם געגועים לאמה ולאחיה, הגיד לה אביה, באחד הימים, כי אמה ואחיה מתו ולא תשוב לראותם עד עולם. על לבה לא עלה, כי מרמה בפי האב, ואולם תמונת אמה נשארה חיה נצבה לנגד עיניה תמיד, ובחלומות־לילה וגם בשבתה באפלות ראתה את פני אמה ותשמע את קולה ואת זמירותיה, ותשגה באהבת החזיונות האלו מאד. משוררת איטלקית למדה אותה תורת הזמרה ועוד מורה אחד למד אותה לקרא חזיונות. ועוד טרם מלאו לה תשע שנים העלוה בפעם הראשונה על במת המשחקים, ואביה חשב, כי תהיה משוררת גדולה בארץ. ואולם נפש הנערה בחלה מאד בתורה הזאת ובמלאכה הזאת, תועבת נפשה היה כל האספסוף, אנשים ונשים בחורים ובתולות, אשר מלא כל היום את בית אביה, ותמלא תמיד אף וחמה על אשר היתה לשעשועים לאנשים זרים לה. ויהי כל קהל הרואים לה לזרא, ואך זכר אמה לבד היה לה לנחומים ולמשיב נפש. ונפש הילדה חרדה למאד, פן יעשנה אביה למשחקת,

תועבת נפשה, ותבקש מקום להמלט על נפשה מבית אביה. אך לבה אמר לה, כי לא טוב הדבר לעזוב את אביה בסתר, ופן תעשה מדחה וחרה בה גם אף אמה הקרובה אליה בחזיונותיה. אמונה ודת לא הורה לה אביה, ובכל ימי שבתו בנויורק לא שעה אל בני עמו. אולם אין מנוס ומפלט מפני הרוח. הילדה ואביה באו לגור בבית אחר, ושם בעלת הבית אשה עבריה, שומרת דתה ומצותיה, ותתן האשה הזאת על יד הילדה סדרי תפלה וספרי תחנה, ולבב הילדה פחד ורחב בזכרה כי לה עתה ספרים כספרים אשר היו לאמה, סמל חזיונותיה. ותלמוד מעט מתורת ישראל ודברי ימיו, ותדבק נפשה בעמה לאהבה אותו וליראה את אלהיו מאד. וכאשר לא מצאו חן בעיני הנערה דרכי אביה, אז נראה ברק באמונתה בו, ותחדל משאול את פיו על דבר אמה ואחיה, בהוכחה, כי לא כל הדברים היוצאים מפיו נכונים המה, ויבוא רעיון ללבבה, אולי כחש לה גם באמרו כי מתו אמה ואחיה, ומי יודע, אולי כזבו גם לאמה על אודותה, ותחל לכתוב בסתר מכתבים אל אמה כפי אשר זכרה את שם הרחוב אשר בו ישבה בלונדון, אך לא מצאה מענה.

וימי שבתם באמיריקא לא ארכו, וישובו לפתע פתאום לאירופא ויבאו להמבורג. מירה היתה כבת שלש־עשרה שנה, ותהי בעיניה כנערה גדולה, אחרי התלאות הרבות אשר עברו עליה. אליה כבר גונבו דברים רבים על אודות אביה מפי אנשים שונים, באמרם עליו, כי הוא אחד מן היהודים הערומים אשר מרמה משלח ידם, כי נבל הוא אביה ונבלה בסתר לבבו על אודותה, ותשמע את חרפת עמה ואת שם מחצבתה מנואץ. היא לא ידעה על מה ולמה מדברים אנשים סרה באביה, ולכן באה מחשבה חדשה אל לב הנערה: אולי גם היא גם אביה לא חטאו מעולם, ואך סבל עמם האמלל על שכמם ואת עון מקור מחצבתם ישאו; אך בכל זאת שמרה בלבה את הדברים אשר דברו באביה. כי גם אביה לא התהלך עמדה בתם לבב ויהי הפכפך במעשהו: יש אשר אהב אותה מאד ויחבקנה וינשקנה, ויש אשר נוכחה העלמה, כי כל חפצו אך לעשותה לו סגולה ומוצא לכסף. הבריח התיכון המבריח את לבות שני בני אדם, — דבר אמת, לא היה ביניהם לעולם, ולכן החרחב, מבלי משים, התהום בין האב ובתו הנערה. ונפש הנערה נקעה מעל אביה גם בגלל אשר ראתה אותו חומד לו לצון על דבר אחיו ובני אמונתו ויחקה לפני הרואים מעל הבמה את דמות היהודים וניב שפתם. היא הוכיחה אותו על זה בהיותם לבדם ותאמר לו: „אבי, על מה אתה נותן לצחוק את אבותינו ואחינו בעיני אנשים נוצרים? האם טוב היה בעיניך לו חקיתי אני את דמות פניך לתת אותך לצחוק?" אך הוא ענה אותה מהתלות, ובזה שם קיר ברזל בינו ובינה. ובכל אלה לא עזבה את אביה, כי הלך האיש הלוך וזקון ברבות הימים, ויבאו לו ימים רעים, ויהי מר רוח, ואז חמלה הנערה הטובה עליו ותרחמהו ותתפלל בעדו לאלהים.

ככה התהלכו שנים אחדות בארץ, ואבי הנערה עמל לריק לעשות את בתו למשוררת גדולה בארץ או למצחקת מצוינת. קולה הלך ורפה וגם את חקות הצחוק לא ידעה לשמור, ואך בעברה על הבמה בתור נערה אשר גורל אחד לה ולה, בתור נערה אובדת כמוה, אז מצאה חן מאד בעיני הרואים. באחד הימים מצא לה אביה מקום באחד מבתי השעשועים אשר מחוץ לעיר וויען, תחת אשר נוחלה תקותו להביאה על הבמה אשר בבית הזמרה הגדול. „כבוד" בתי השעשועים אשר מחוץ לעיר ידוע, והבתים האלה המה לנערות צעירות כפרוזדור אל כל חרפה, ובכל זאת לא נמנע האב משלוח את בתו הנערה אל הבית הזה לבדה מדי ערב בערב בעת אשר הוא בלה כל ימיו בבתי התענוגות ויצחק בקלפים וישחק בכדורים. נפש מירה, הכבשה התמה הזאת, התחלחלה בכל עת אשר באו גברים אליה

מאחורי הבמה לראות את פניה; היא ראתה, כי שאול פתוח לרגליה וכי על גהלים בוערות היא מתהלכת. ועל אפה ועל חמתה היו לה כל הזמירות והשעשועים אשר ישימו עליה ולא רוחה; אך בכל אלה נשאה ותסבול ברומיה, מבלתי יכלת למרות את פי אביה ומבלי דעת דרך אחרת למצוא לה ולאביה לחמם בחיים. את מעשי אביה ומשפטו כל הימים לא ידעה, ומה גדלה איפוא מבוכתה ותוגת נפשה בהודע לה פתאום, כי אביה נאסר בכלא וישלח אחריה לקרוא לה. הוא לא בקש ממנה דבר, רק נפשו בבקשתו, כי תלך ותתחנן עליו לפני אחד השועים ותדבר לפניו את הדברים אשר שם בפיה. ואמנם מלא השוע את בקשתה כרגע, ואביה יצא לחפשי. אולם במקרה הזה היה דבר בליעל נרקם בסתר, כי אביה אמר למכור את כבודה אל השוע הזה. וכאשר נסה האיש דבר נבלה באזני הנערה, וכאשר נוכחה, כי יד אביה תכון עם כל דבר הנבלה הזאת, אז הבינה, כי לא יגדל עוד עונה אם תעזב אב אשר כזה לנפשו, ובבקר עבות אחד ברחה מפניו ותעבור באניה ובמסלת הברזל וגם ברגל עברה, עד בואה לונדונה.

וכבואה לונדונה לא בקשה דבר רק — למצוא את אמה. את פי כל עובר שאלה לנתיבות העיר ורחובותיה, בקשה את הבית על פי הרשומים הקלושים אשר עוד היו שמורים בזכרונה, אבל כל עמלה היה לשוא. במשך הימים הרבים ההם כבר נהרס הרחוב אשר בו ישבו הוריה מלפנים, ולב הנערה מת בקרבה בזכרה, כי עתה אבדה תקותה האחרונה, והנה היא מבלי כל מכיר ומודע בעיר נכריה עתה לה וחרשה בעיניה, מבלי היות לה מקום להניח את ראשה לילה ולהתגורר יומם. כה סבבה לה הנערה האמללה הזאת ברחובות, עד בואה אל אחד הגשרים הנטוים על פני הנהר הגדול. אז נשאה עיניה אל מי הנהר הרבים והעצומים, ובלבה באה מחשבה ללכת לבקש את אמה דרך המות, כי אולי באמת כנים היו דברי אביה, כי אמה הלכה בדרך כל הארץ, והיא מה כי תוחיל עוד. היום רד והערב הלך הלוך וקרוב. ותשכב בין העצים העבותים אשר על שפת הנהר ותלן שם בלילה ההוא. ממחרת היום כבר גמרה בנפשה לשים קץ לחייה. כל חזיונותיה תמו, תקותה בכל הדרך עד בואה לונדונה רפתה ותכבה. „ופתאום — ספרה מירה — זכרתי את אחי בני עמי ההולכים תועה מגוי אל גוי וממלכה אל ממלכה, ואלפים מהם יאבדו בדרך בצרה גדולה ומכאובים רבים — האם הראשונה אנכי? ויש אשר באו אוכלי עמי להרוג ולאבד ולהשחית, אז לקחו אבותינו ואחינו את בניהם ואת ילדיהם הקטנים וימיתום בעצם ידיהם, לבלתי תתם לנפול בידי האכזרים ולא יתעללו בהם כטוב לבם עליהם — האם הראשונה אנכי מבנות עמי המומתות? אז זכרתי, כי נמצאו צדיקים בעמי אשר לא שנאו את החיים עד בוא רגעם האחרון ואשר התיצבו בתוך מדורת האש, והאש להם חומה מימינם ומשמאלם, והם לא שלחו יד בנפשם ורוחם לא מת בקרבם עד בוא המות ונכחדו; ואולם אני גם אני הן לא אמרתי לשלוח יד בנפשי כל הימים אשר היה בי כח לשאת את סבלי ולמלט את משאי, ורק כאשר קצרה נפשי בעמלי, וכח אין בי ככח האנשים הגדולים ההם, אז כרעתי ונפלתי" (צד 88). ובערב ההוא בקשה לה האמללה ידים להוציא את זממה אל הפועל, אך דניאל דירונדה הפר את המחשבה הרעה הזאת, ויקח אותה תחת חסותו ויביאנה אל בית האלמנה מיריק. ומירה מצאה חן ושכל טוב בעיני האשה, והיא ושלשת בנותיה חמדוה ויאהבוה, והיא ישבה שלוה ושאננה בצל קורת הבית הזה ותברך את ד' על החסד אשר עשתה לה, ותבקש עבודה לעשות במלאכת יד או להורות תורת הזמרה לנערות, לבל תאכל לחם חסד. יחד עם בנות מיריק הלכה מירה לבקר את בית הכנסת ליהודים, והנערות התפלאו מאד על עז דבקותה בדת עמה, וכאשר

ראו כי קדש דתה לנערה, חדלו מחשוב מחשבות. אולי יבוא יום ותבוא הנערה לחסות בצל דתן; המחשבה הזאת נולדה ראשונה גם בלב אשת הסיר הונא מלינגר, דודתו של דירונדה. בספר להם דניאל על אודות הנערה היהודיה אשר מצא. אבל די היה לדעת את מירה פנים בפנים למען הוכח, כי חכמת המסיתים תתבלע להניא את לבב הנערה הנפלאה הזאת מאחרי אמונתה. תומת נפשה ועוז אמונתה נתנו אותה לחן ולחסד בעיני כל בני הבית, והאלמנה ובנותיה דברו תמיד נחומים על לבה, והיא גם היא בטחה בדניאל, ואף אמנם אמר האיש לחפש אחר אם הנערה, אולי ימצאנה. אולם בימים ההם נטל דודו עליו לעזוב את העיר וללכת שבועות מספר אל אשר שלחו, ולכן גמר בנפשו לחכות בדבר המחקר על אודות אם מירה עד אשר ישוב מדרכו, וכן הודיע לאשת מיריק, ויתן גם כסף על ידה לכלכל את כל צרכי מירה לבל תחסר מאומה.

(עוד יבוא).

מרדכי בן הלל הכהן.

# כּוֹכָב נִדָּח.

---

כּוֹכָב נִדָּח אֶחָד זָרַח מֵאֲפֵלָה –
הָאֵר נָא, כּוֹכָבִי, דַּרְכֵּי הָאֲבֵלָה!

לֹא! לֹא מְצָרֵי שְׁאוֹל עָלַי יְהַלְּכוּ אֵימִים –
חַיֵּי הוֹגִיעֻנִי – חַיֵּי הַשּׁוֹמֵמִים.

לְמוּד עֹל וּמַשָּׂא, הֵלֶךְ דַּל וְעָנִי,
נֶאֱמַן בֵּית הָעֹנִי, זְקַן הַנִּדָּחִים אָנִי!

אָבִי – גָּלוּת מָרָה, אִמִּי – דַּלּוּת שְׁחוֹרָה, –
לֹא! לֹא מַקְלִי אֶפְחָד, לֹא הַתַּרְמִיל נוֹרָא!

כִּי מֵהֶם אַכְזָרִים, מָרִים שִׁבְעָתַיִם
חַיִּים בְּלִי תוֹחֶלֶת וּבְלִי אוֹר־עֵינָיִם;

חַיִּים בְּלִי תוֹחֶלֶת, חַיֵּי רָקָב נְמַקִּים
צְלָלִים כְּעוֹפֶרֶת, טֹבְעִים בְּמַחֲשַׁכִּים, –

חַיֵּי כֶּלֶב רָעֵב אָסוּר בְּשַׁלְשֶׁלֶת –
הוֹי, אֲרוּרִים אַתֶּם, חַיִּים בְּלִי תוֹחֶלֶת!

הָאֵר אֵיפֹא, כּוֹכָב, נַפְשִׁי הַנּוֹאָשָׁה
מֵעֲבוֹדָה זָרָה וּמִגָּלוּת קָשָׁה.

הַאֲרֵךְ נָא אוֹרֶךָ, הָאֵר בָּאֲפֵלָה, –
הִנְנִי וְהָלַכְתִּי, הִנְנִי וַאֲיַחֵלָה . . .

מִי יוֹדֵעַ כַּמָּה עוֹד יַאֲרִיךְ לֵילִי,
כַּמָּה נְדוֹד וְחֹשֶׁךְ עוֹד לִי מְנָה אֵלִי; –

וּמִשְׁחוֹר הַלֵּיל עֵת אֶשָּׂא מָרוֹם עֵינַי —
שֵׁבֶט אוֹרְךָ אֶרְאֶה — תָּשֹׁב וּתְנַחֲמֵנִי.

עוֹד כִּי שְׁמוּרָה טִפָּה זַכָּה מִדִּמְעוֹתָי —
תַּשְׁקְ־נָא אֶת הַצִּיץ הָאַחֲרוֹן מִתִּקְוֹתָי —

נִיצוֹץ קַדְמוֹן אֶחָד עוֹד בַּלֵּב קֹדֵחַ —
יַעַל עַד לֹא דָעַךְ, יָשׁוּב יִתְלַקֵּחַ.

שְׁאֵרִית גְּבוּרָה קִרְבִּי שָׁבָה הִתְפָּעֲמָה —
תִּשְׁכַּע נָא וְתָסוּף כֻּלָּהּ בַּמִּלְחָמָה!

ח. נ. ביאליק.

# מוסר היהדות.

## (בקרת)

מאת

ד״ר ד. ניימַרק.

---

**תורת המוסר של היהדות** מאת פרופ׳ ד״ר מ. לאצארוס. פפד״מ 1898 *).

מפני שרבים מן הקוראים העברים בודאי לא ראו גוף הספר הזה באשכנזית, הנני חושב לנכון לתת בזה תחלה תרגום הסעיפים העיקריים והראשיים שבו:

„תורת המוסר של היהדות תיאולוגית היא מעיקרה. בראש כל מחשבה על דבר המוסריות מעמיד רוח היהדות את יסודה האלוהי. השקפת־העולם של היהדות לא תצויר מבלי אלהים, כאשר לא יצויר העולם הטבעי שלנו מבלי השמש.

„בקרב היהדות לא הכירו מעולם את מהותה של המוסריות באופן אחר, אלא שהיא נובעת מממשלת אלהים, שהיא התגלות חוק אלהים וקיום מצותו. על האדם חלים חוקים מגבילים את רצונו ומעשיו, כלומר: מצות מוסריות, אשר עליו לקימן; אכן האלהים הוא הנותן את החוקים; הטוב המוסרי הוא גם הרצוי לאלהים, חוק מוסרי ומצות־אלהים — הם להיהדות מושגים שאינם נפרדים לעולם״. (§77)

„הטוב המוסרי והרצוי לאלהים, חוק־המוסר ומצות־אלהים — אמרנו למעלה — מושגים שאינם נפרדים הם: אינם נפרדים זה מזה, אבל אינם אחד זה וזה.

„אם מעמיקים אנחנו לחקור אחרי מהותה של המוסריות ויסודה כשהיא לעצמה, אז מוצאים אנחנו בתורת היהדות כולה את הרעיון הבהיר: לא מפני שאלהים צוה לנו איזו מצוה, על כן מוסרית היא, אלא מפני שהמצוה הזאת מוסרית היא, על כן צוה אותה אלהים. לא על ידי הצווי האלהי נעשה המוסרי לחוק, אלא מפני שתוכנה של איזה מצוה מוסרי הוא, באופן שגם בלי צווי ראוי היה להיות לחוק, על כן צוה אותו אלהים״. (§79).

„היחס שבין חוק־אלהי ותורת המוסר של האדם הוא איפוא זה: אמנם אלהים הוא הנותן לנו את החוקים המוסריים; אבל לא אך מפני שכך עלה במחשבתו או כגזרת־המלך (מאכטנעבאָט) נתן לנו אלהים את החוקים המוסריים, ולא בשביל זה החוב על

*) Die Ethik des Judenthums, dargestellt von Prof. Dr. M. Lazarus, in Commission bei Kauffmann, Frankfurt a. M. 1898. הספר בכללו הוא בעל שני כרכים, לפנינו מוגה אך תכרך הראשון ותוכן הענינים של הכרך השני, אשר יצא, כנראה, בקרוב לאור.

האדם לקיימם, אלא מפני שמכירים אנחנו באלהים את הסמל הנצחי של כל המוסריות כולה, מפני שהוא הכח המניע בהשגחתו המוסרית את העולם ובורא לו את תעודתו המוסרית. ובכן איפוא, לא איזה ציור דוגמטי על אדות האלהים הוא הבסיס של הצווי המוסרי, אלא רעיון מוסריותו של האלהים, שהיא היא עצמותה של המוסריות עצמה: האלהים, לא בתור מצַוה, אלא בתור הסמל הנצחי של כל המוסריות כולה, הוא גם מקורה הנצחי של תורת המוסר אשר להאדם". (§83).

„ואם אמנם בקרב היהדות, ביחוד היהדות התלמודית, בלי תפונה חשבו תמיד כל חוק מוסרי גם לחוק דתי, בקשו את תעודתו של האדם גם ביחוסו אל אלהים ומצאו את מטרתו בהדבקו במדותיו של הקב"ה על ידי היותו שומע בקולו ומוסר את נפשו עליו, באשר הוא הסמל והמקור הנצחי של כל מוסריות, — הנה אין אותו הקשר עם הדת מבטל את עמידתה של המוסריות ברשות עצמה; לא כדי לבסס את המוסריות, אלא כדי לשננה להבריות באה התיחסותה אל האלהים". (§89).

„יסוד המוסר, בתכנו, בכח־החיוב שבו ובערכו, אינו תלוי בשום מושג דוגמטי; טעמו וגם מטרתו יש לו ליסוד המוסרי במהותו עצמו; אבטונומי הוא, וזאת היא רוממותו. אלא שלפי רוח היהדות מחוברת אל הרוממות הזאת גם הקדושה, על ידי שרואים אנחנו את יסוד המוסר — מבלי שתשונה על ידי זה מהותו במאומה או שיקטן באיזו מדה אופיו המיוחד ועמידתו ברשות־עצמו — כדבר שיש לו סמל נצחי באלהים". (§99).

„בסים המוסר הוא, כאמור, בטבעו של האדם ובמהותה של המוסריות עצמה. בטבעו של האדם: האדם מוצא בקרבו את הנטיה להטוב כדבר שאי אפשר להכחישו ואי אפשר להתעלם ממנו. כשם שהאדם בהכרח מוחלט מבדיל בין אור לחושך, כן מבדיל הוא בין טוב לרע; וכשם שיתרון האור אינו מסופק בידו, כן גם יתרון הטוב. כל אדם מוצא איפוא את בסיס המוסריות המיוחד לאישיותו באותו הקול הפנימי שאינו יכול לשתקו, ברגש ההתחיבות שבלבו". (§112).

„תורת המוסר של היהדות, גם בתקופתה היותר עתיקה, חברתית היא ברובה. אמנם בראש וראשון נתנה היא לעמה, אשר שפתו היא מדברת, אולם לפי תוכנה העיקרי, ברעיונה הראשי על דבר בסיס המוסריות ומטרתה, אינה תורת־מוסר לאומית, אלא כללית. כלומר: ההכרה המוסרית לא באה אך בעד העם הזה לבדו, אלא בעד כל העולם כלו; האידיאלים של הנהגת־החיים בדרך ידועה לא נתגלו אך לשם אותם בני־ברית, אשר בקרבם האידיאלים האלה התפתחו והשתלמו, אלא לשם כל האנושיות כולה". (§140).

„מטרת כל מוסריות היא קדוש החיים, והקדושה אמנם אינה אלא העמדת כל החברה האנושית, או האנושיות כולה, על מוסריות שלמה". (§ 175).

[השם קדוש חל הוא על דברים שונים במובנים שונים, ועל כן גם מדרגת הקדושה שונה היא בכל אחד מהם: קדושה תשמישית (ריטועלל, כעין בית־המקדש וכליו, מזוזה, תפילין וכל תשמישי־קדושה); קדושה דתית (רעליגיאָז, קדושת רוח האדם בשעת הסתכלותה בקדושת אין־סוף, בשעת שאיפתה להכיר את הנמצא הנצחי והתנשאותה ל„דביקות"; כל המעשים הרוחניים האלה יש להם קדושה דתית שאינה תשמישית. §182); וגבוהה על כולן הקדושה המוסרית]: „הקדושה התשמישית — אשר באמת אי אפשר לתת לה שום ערך אלא בתור אות התרוממות והזדככות — אינה מגעת לידי שלמותה אלא בשעה שמנשאים אנחנו את נפשנו מהמאורע החיצוני להתרגשות פנימית, ממעשה המצוה לרעיונה, מהמעשה להכונה, כלומר אם מנשאים אנחנו את הקדושה

התשמישית לקדושת הדת; אולם הקדושה הדתית בעצמה, ובכן איפוא כל התיחסותו של האדם אל האלהים, כל התרוממותו על ידי הגות לבו באלהים והתלהבותו אליו — מיוסדת היא בפנימיות מהותה על המוסריות; הלא כל אורה של הכרתנו, כל כחה של רוחנו, כל התנשאות הרגשותינו, אשר אך המה מביאים את רעיוננו לידי כך, להכיר את האלהות ולהשינה, מכוונים המה כולם בהכרח כלפי מדותיו המוסריות (זיטטליכע אידעען) של הנמצא האלהי; אך באופן זה, אך בעזרת המדה המוסרית, אפשר לו להנמצא בעל תכלית, להאדם, להיות לצלם אלהים, לצלמו של הנצחי בלתי בעל־תכלית; כל התעמקות הרגשותינו, כל התעלות רצוננו והתחזקותו, כל הזדככות השגתנו, הארתה והתרבותה, מקבלות הן את כל כחן ומגיעות לידי מטרתן אך בהשפעתה של המדה המוסרית״. (§188).

„הקדושה במובן המוסרי היא שלמותה של המוסריות.

„אכן, לשלמותה צריכה היא המוסריות בראש וראשון, שיהיה לה כח צווי מוחלט; כח החיוב, ערכה ורוממותה יש לה להמוסריות בקרבה עצמה; לא משום איזה טעם ולא לשם איזו מטרה זולתה עלינו לקימה, אלא לשמה ולשם עצמה״. (§190).

„והנה שלמותה של המוסריות דורשת היא בראש וראשון גם את כללותה של המוסריות, שתהיה המוסריות דבר שלם, אחדות שלמה בכל פנים. לא כל מדה מוסרית בפני עצמה, אך כלל כל המדות המוסריות יחדיו הוא המתאים אל מושג הקדושה המוסרית.

„אבל לא אך את כללותה של המוסריות, כלומר כלל כל המדות המוסריות, אלא גם את אחדותה הפנימית והרמוניותה דורשת היא הקדושה המוסרית; אותה ההרמוניה שבאה לידי גלוי בזה, שבראש וראשון כל המושגים המוסריים, המצות והתקנות המוסריות, יכולים הם להתקים כולם יחדיו מבלי שיהיו סותרים אלו את אלו; ועוד גם בזה, שכלל כל המדות המוסריות מגביל הוא לכל מדה ומדה את גבול חלותה (געלטונג) והתקימותה, הראוי לה; ולאחרונה גם בזה, שבאופן האמור אפשר להן לכל המדות המוסריות להשתתף בפעולתן לשם מטרה אחת. תכלית השלימות של חיים מוסריים לא תצויר אלא בחיים שיש בהם המשך מתמיד שאינו נפסק בכל חזיונותיהם ופעולותיהם. באופן הזה על האדם להשלים את אחדותה הטבעית של אישיותו על ידי אותה האחדות שהוא בורא לו בעצמו במעשיו, להתרומם מחוג הטבע לחוג ממשלתה של המוסריות. (191 §).

„אולם מושג הקדושה דורש הוא עוד לא אך את האחדות ההרמונית של כל המדות המוסריות בלבד, אלא גם את איחודם של כל בעלי־המוסר, כלומר את התקשרותם והתאחדותם של כל אלה שהמוסריות חלה עליהם, את העבודה מלאת־האחריות (של היחיד) לא אך לשם מוסריותו הוא, אלא גם לשם אותו של כל הכלל כולו . . .

„. . . בראש וראשון עלינו לדעת, שהאדם אינו יכול להיות קדוש כמות שהוא, אלא להיות מתקדש והולך; לא קדושת האיש, אלא קדושת חייו היא תעודתו של האדם. אך האלהים לבדו קדוש הוא, אבל האדם צריך לשאוף להגיע לידי מדרגת קדושה. ההתקדשות היא עבודה שאין לה גבול; על ידי העבודה הזאת יש לו להאדם, להבעל־תכלית הזה, חלק בהאין־סוף; כל צעד הלאה אינו אלא מגדיל, מחדש ומאדיר את העבודה״. (194 §).

„התקדשות היא התקימות המוסריות; שאיפה מתמדת, הולכת הלוך והתחדש, הלוך והתחזק, להגיע לידי שלמות בדברים שבמוסר״. (195 §).

„התקדשות החיים, כלומר שלימות התקימותה של המוסריות בחיים, דורשת היא על כן, שהטוב שבאדם לא יהיה אך מעשה עראי בלבד, אלא שיהיה לסגולתו הקבועה, לכח מתמיד בפעולתו. אפשר הדבר, שמעשים פרטיים ידועים של איזה אדם טובים המה, לפי חוקי המוסר, ולא עוד אלא שאפשר שיהיו גם יפים ביותר, אבל ביחד עם המעשים הטובים האלה גם נטיות שפלות מושלות בהאדם הזה; יכול אדם להיות היום ארך־אפים, חנון ורחום, אבל למחר כבר הולך הוא אחרי שרירות תאותיו, כמו קנאה נקמה או תענוגות בשרים, בנגוד לחוק ומשפט. ולא אך בזה אנו דנים, שיהיו כל מעשי האדם דומים זה לזה (במוסריותם), אלא, כאשר ראינו, גם בזה, שכל מה שאדם רוצה או עושה לא יהיה כמקרה פרטי, אלא שיהיה מכוון בדעת כלפי הכלל, כלומר כלפי מטרתם של כל החיים כולם. אך על ידי יחוסו זה לכלל החיים מקבל הוא המעשה הפרטי את יפיו ומגיע לידי רוממותו. המעשה הפרטי יכול הוא להיות מועיל ורב־הערך; אבל אין לו אלא ערך של מקרה בלבד, כל זמן שאינו אלא תולדת התרגשות עראית. ואין צריך לומר, שאין לו כמעט שום ערך ביחס למלוי תעודתו העיקרית של האדם". (198 §).

„השלימות הזאת אינה באה לאדם אלא כשמוצאה היא באישיותו את צלמה האחרותי וההרמוני, כשנפשו פנימה כבר התפתחה לאחדות תמה ושלמה. החוק הכללי של הטוב, היינו המדה המוסרית, צריכה היא להיות לצורתו הקבועה של האדם, כלומר: שאחדות הרמונית תהיה שוררת בין מדת המוסריות ובין אישיותו של האדם. בשביל שמושג הקדושה יהיה ראוי להקרא על האדם, ולו אך בקירוב, צריכה המוסריות להעשות בקרבו לאישיות פועלת ונמצא ממשי. או בסגנון אחר: צריך הוא האדם להיות טוב, כדי שיעשה טוב לאמתו; רצונו, שהוא אופיו של האדם, צריך הוא להיות מלא חרדת־קדש מפני מדת המוסר, כדי שיקבל הרעיון צורת המעשה והמדה צורת החיים". (199 §).

„התקדשות היא התקימות המוסריות. — אולם המוסריות אינה מתקימת אלא על ידי החוקיות (געזעטצליכקייט); חוקיות היא שאיפת האדם לקיום כל המצות, הזריזות התמידית והרצון הפועל לצאת במעשיו ידי חובתו, בהסכם לדרישת החוק.

„ההתקדשות יוצאת לפעולה על ידי ההקשב (געהאָרזאַם); בסגנון דתי: ההקשב לקול אלהים; בסגנון מוסרי: ההקשב לקול חוק המוסר". (203 §).

„יכולים אנחנו לחשוב את החוקיות, כלומר את השאיפה לקיים את החוק מפני שחוק הוא, למטרתו האמתית של החוק עצמו. בלי שום יחס אל כל אותן המשאלות, הכונות והתכליות הרגילות למשוך את לב האדם, פועל כאן ההקשב לבדו בתור יסוד פורמלי. לא תוצאתו של המעשה, תהיה איזו שתהיה, ולו גם רוחנית, היא הנותנת בזה, אלא העקר הוא, שהמעשה נעשה למעשה מוסרי על ידי ההקשב המולידו. כל התכליות האחרות אֵין הנה, או יותר מדויק, נעשות משעובדות וטפלות, ואף תכלית המוסריות עצמה היא העליונה והעקרית". (205 §).

„כבר אמרנו למעלה, בבאור מושג הקדושה, שהעקר הוא, לראות את החיים כדבר שלם, אחדותי, תם ומוצק בפנימיותו, על ידי תכלית החיים היחידה והגדולה, המוסריות. אולם בשעה שדנים אנחנו על הצורה הריאלית, כלומר הממשות של החיים, ולו גם על צורת חייהם של היותר טובים שבבני אדם, נראה לנו הרעיון הנזכר כאידיאל גבוה מעל גבוה, שאי אפשר להשינו כלל. אכן, היסוד הפורמלי של החוקיות הוא היותר מוכשר להיות אותו האמצעי שעל ידו מתקרבים אל האידיאל המבוקש; כי אם מכוין האדם את לבו בכל עת לקיום החוק, חייו אמנם אינם מסודרים עדיין בזה על פי משטר שלם ואינם

משוכללים על פי מחשבה אומנותית. אך הלא לכל הפחות המדה המוסרית חודרת לתוכם באופן שוה". (215 §).

„העיקר היוצא לנו מתורת היהדות על דבר יחס המוסריות או קדושת־החיים להטבע בכלל הוא: המוסריות אינה דורשת למאוס בהטבע, להלחם בו, להרסו ולהחריבו. — מהות המוסריות אינה מונחת בהתנגדותה להטבע, וגם אינה תולדת התנגדות כזאת". (222 §).

„ההויה הטבעית ומהלך העולם הטבעי המה המקום, שבו יבואו גם החיים המוסריים של האדם לידי גלוי". (227 §).

„אולם גם השתלמותה היותר גדולה של ההויה הטבעית, בכל תוצאותיה הנפלאות לשכלול תנאי החיים החיצונים מסביב, להתחוללות הכחות הפנימיים ולכלכלת החברה הצבורית, אינה מגעת לתכליתה של מציאות האדם וחריצותו. תורת חוקי הטבע ולו גם היותר שלמה אינה עדיין תורת המוסר של האדם . . . . גם התפתחותם והפראתם היותר שלמה של כל הכחות הביולוגיים, או גם הפסיכולוגיים, אינה מביאה לידי גלוי את הערך האמתי המיוחד למציאות האדם. הבשרי (זיננליך), הטבעי אינו נותן אלא את הקיום וההנאה — דברים החולפים גם שניהם . . . ואך רוח אשר תכנית מוסרית לה, אך היא בוראה את העומד, הקים והנצחי". (229 §).

„להשקפה הזאת על דבר יחס המוסריות להטבע מתאימה היא גם ההשקפה, שכל המציאות כולה עם כל צבאיה ותפקידיה נתונה היא לעבודת הממשלה המוסרית שבעולם. כל העולם הריאלי הוא המצע והמקום המוכשר לשכלול עולם אידיאלי; מדות המוסר, המצוירות (בהשקפת היהדות) כממשיות ופועלות, באות לידי גלוי בתוך חוקיהם, כונותיהם ומעשיהם, עד עמוק עמוק בתוך תנועותיהם הגופניות של בני האדם, הן חודרות ברוחניותן, אורן ויפין לתוך החיים הטבעיים בכל צורותיהם; לתולדת העולם הטבעי נוספת גם תולדת העולם המוסרי, הבאה אמנם לידי גלוי בתוך הטבעית, אבל מתקימת בכחה ותכניתה עצמה ומתעלה על חוג התולדה הטבעית על ידי ערכה המיוחד לה, שאין שום ערך מן הערכים יכול להדמות אליו"). (233 §).

„והנה אם פונים אנחנו להתבונן אל הטבעיות שבאדם בפרט, אז נראה, שגם היא אינה נחשבה בשום מקום לאי־קדושה, אי־טהורה ומזוהמה מעקרה". (238 §).

„השקפת־העולם של היהדות בכלל ותורת המוסר שלה בפרט מיוסדת היא כולה על ממשיות המציאות ומכוונה להתקימות מדת המוסר; ובשתי אלו הלא מוצאים אנחנו תמיד את הגוף והנפש ביחד ובפעולה משותפת. וכן מוצאים אנחנו באמת בכתבי הקדש, שמדברים ומזהירים בהרבה מקומות על ההתנגדות שבין טוב לרע; אבל כמעט בשום מקום אין אנו מוצאים שתבוא לידי גלוי איזו התנגדות בין נשמה לבשריות". (242 §).

„ההשקפה היסודית של דת היהדות ותורת המוסר שלה היא: לבכר את הרוחניות, אבל מבלי למאס בהגופניות, אך להשתדל לזכך גם את הטבעיות והחומריות שבנו, להגין עליהן מפני סכנות (החטא), לנשאן ולקדשן על ידי איחודן עם הרוחניות שבנו". (247 §).

„אין לך יחיד קדוש אלא אלהים לבדו! . . . . אכן בני אדם אינם יכולים להיות קדושים, או יותר מדויק: לקדש עצמם, אלא בהתאחדותם של רבים, בהיותם לאגודה אחת, ובכן איפוא — אך הצבור בכללו". (259 §).

„יסוד מונח לכל תורת המוסר של היהדות הוא הרעיון, שתכליתו וזכותו המוסרית של היחיד, בריאותו, גדולו הפנימי והתנשאות אישיותו, אינם אלא בהרמוניה שלמה עם

תכליתו המוסרית וקיומו של הכלל כולו. מסירתו של היחיד להצבור יכולה אמנם לפעמים לדרוש ממנו התמעטות קיומו או גם בטולו הגמור — אפילו עד מסירת־נפש — אבל בשום אופן (אינה יכולה לדרוש) התמעטות תכליתו המוסרית.

„לכן נושאה האמתי של המדה המוסרית, המצווה עליה, אינו היחיד, אלא הכלל כולו; אולם החובה חלה היא על כל יחיד ויחיד, מפני שהוא (מה שגם מחויב הוא להיות) חבר לאותו הכלל". (§§ 261—62).

„אכן, אחרי שהתאחדות כל הנפשות היא מטרת המוסריות, יוצא מזה בהכרח, שאותה ההתאחדות עצמה צריכה היא להיות (התאחדות) לשם מוסריות, שתורת המוסר בכלל צריכה היא להתפתח לתורת מוסר סוציאלית. — המדה המוסרית דורשת, שהכלל כולו באשר הוא יהיה מוסרי; אבל גם כל יחיד ויחיד, לא אך מתוך היותו יחיד, אלא גם מתוך היותו חבר להכלל, מחויב הוא לשחד מכחו לקיום מוסריותו. כל יחיד ויחיד אמנם הוא מצווה, כל יחיד ויחיד ישנו באחריות; אבל אך בהכלל תלויה השגת המטרה, אך בקרבו אפשר להמוסריות להתקים ולמדתה לצאת לפעולה". (§ 289).

---

זה הוא תוכנו הראשי והעקרי של הספר הזה.

והנה החדוש העקרי, אשר אליו כוון, כנראה, המחבר בספרו זה, ואשר לא אך עלה במחשבתו תחלה, אלא הוא גם הרוח החיה בכל ספרו הגדול, כנשמה בתוך הגוף — הוא ענין הפרק השני: „יסוד תורת המוסר של היהדות". (§§ 75—139).

מימות קנט ואילך נתפשטה הדעה בין פלוסופי המוסר, שכל מוסריות שאין לה בסיסה ומטרתה בתוכה עצמה, שאינה עומדת לגמרי ברשות עצמה, אלא צריכה היא לאיזה סעד מחוצה לה, יהיה מה ואיך שיהיה, ולו גם מבקשת היא את הסעד הזה בגזרת הנמצא העליון — שמוסריות כזאת אינה שלמה וטהורה כראוי, ולא עוד אלא שתורת־מוסר כזאת מחנכת היא את האדם לעשות את מעשיו המוסריים לשם איזו מטרה זרה, כעין שכר ועונש (בזה או בבא), בעוד שהמוסריות הטהורה דורשת היא מאת האדם, שיעשה את הטוב אך מפני היותו טוב, בלי שום פניה! ובהיות שהדעה המצויה על דבר תורת המוסר של היהדות היא, שיסודה ובסיסה היא גזרת־אלהים, או ש„תיאיסטית" היא, ואחדים מפלוסופי זמננו קמו מפני זה לחלוק עליה ואומרים, שתורת המוסר של היהדות אינה על טהרת המוסר ושקרובה היא לאי־מוסריות יותר מלמוסריות, על כן בא המחבר להגין עליה ולהראות: „שאם מעמיקים אנחנו לחקור אחרי מהותה של המוסריות ויסודה כשהיא לעצמה, אז מוצאים אנחנו בתורת־היהדות כולה את הרעיון הבהיר: לא מפני שאלהים צוה לנו איזו מצוה על־כן מוסרית היא, אלא מפני שהמצוה הזאת מוסרית היא, על כן צוה אותה אלהים . . . . אמנם אלהים הוא הנותן לנו את החוקים המוסריים, אבל לא אך מפני שכך עלה במחשבתו או כגזרת־המלך . . . . לא כדי לבסס את המוסריות אלא כדי לשננה להבריות באה התיחסותה אל אלהים".

נעלים ונשגבים הם הדברים האלה, אינם חדשים אמנם, אבל כל שמוסיפים אנחנו להטעים לשכלנו את דברי קנט על כחו הנעלה של הצווי המוחלט (קאַטעגאָרישער אימפעראַטיוו), על דבר המוסריות הנושאת את עצמה ואשר יסודה ומטרתה בפנימיות מהותה, יותר ויותר מוסיפים אנחנו להבין את עמקות שכלו וטהר לבו של זקן־הפלוסופיה הזה, אשר שפך את רוחו על כל פלוסופי המאה הנוכחית. אולם בבואנו להתאים את

רעיון המוסר שלו עם רעיון המוסר של היהדות, ביחוד באותה מדה שעושה זאת המחבר, אז מוכרח אני לאמר, שכל הלך־הרעיון הזה זר הוא לרוח היהדות תכלית הזרות. כל הבא להתאים את רעיון המוסר של היהדות לאותו של קנט אינו אלא גורע, או לכל הפחות משנה הוא את צורתו מאשר היא באמת. — קשה מאוד לחלוק על דברי לאצארוס, שתוכן איזו מצוה מוסרי הוא וע"כ צוה אותו אלהים. הלא ידוע הוא, שכל הפלפולים בפלוסופית־המוסר אינם אלא מדרש בעלמא, בעוד שבנוגע להמעשים המוסריים כל השיטות הפלוסופיות וכל תורות המוסר שוות הנה (חוץ מתורת־המוסר החדשה של ניטשה וההולכים אחריו, אשר באה לחלוק גם על המצות והמעשים המוסריים ומניחה שנוי ערכים). מעולם לא שמענו שאיזו מן השיטות המוסריות תאסור איזה מעשה שהורתה בו חברתה להיתר או להפך[1]). וכן גם אי אפשר לחלוק על דברי המחבר באמרו, שתוכנן של מצות אלהים בודאי מוסרי הוא. בלי ספק מוסרי הוא, ועל כן צוה אותו אלהים, ביהוד במקום שדנים אנחנו על המצות המוסריות או „השכליות" (בלשון ימי הבינים). אך הבא לדון מזה, שלפי השקפתה של היהדות יש לה להמוסריות יסוד ובסיס בפני עצמה גם זולת התיחסותה אל אלהים, דוחק הוא את עצמו להכנים אל רשות היהדות רעיון הלקוח מרשות אחרת לגמרי ומדבר הוא לשון שאינה מובנה להיהדות (בפרק הראשון 12 § ובהוספה 3 שם מבטיח לנו המחבר, שלא יעשה כזאת).

אם לאצארוס אומר: „היחס שבין תורת־אלהים ותורת המוסר של האדם הוא . . . .", אז משתמש הוא מיד במושג ריק לנבי היהדות. תורת המוסר של האדם! לפי השקפת היהדות אין שום מקום לתורת־המוסר שלא באה בגזרת־אלוה. המחבר מביא ראיה לדבריו (85 §) ממאמר הגמרא (יומא ס"ז ע"ב): „תנו רבנן, את משפטי תעשו, דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו, ואלו הן: עכו"ם וגלוי עריות ושפיכות דמים וברכת השם. את חוקותי תשמרו, דברים שהשטן משיב עליהן, ואלו הן: חזיר". מזה יוצא בלי ספק, כי החכמים הכירו, שהרבה מן המצות שכליות הן, דבר שלא נסתפק בו שום אדם מעולם. ולא עוד אלא שהמחבר יכול היה להביא עוד מאמר אחד, אשר כה־ראיתו בלי תפונה גדול הוא משל אותו שהביא, כי בעוד שהמאמר הזה מניח את נתינת־התורה למעשה שהיה ואומר שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו[2]), ודורש הוא בכל אופן שתהיינה המצות האלו כתובות בתורה או באות מטעמה, כדי שיהיה להן כח החיוב, — הנה ישנו מאמר אחר המדבר על כח החיוב של המצות השכליות גם בלי נתינת התורה: „אמר ר' יוחנן אלמלא נתנה תורה לישראל היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה. . ." (עירובין ק' ע"ב). אבל מה מוכיחים הם המאמרים האלה? — שהחכמים הכירו את החילוק בין מצות שכליות לחוקיות, אבל לא יותר!

נקל להביא מאמרים מוכיחים, שלא אך המצות החוקיות הן גזרות (כמו סוף המאמר ביומא שם: „גזרתא ואין לך רשות להרהר בהן", או: „אל יאמר אדם אי־אפשי בבשר חזיר . . . אלא אפשי בהן והתורה אסרתן"), אלא שגם המצות השכליות הן חובה עלינו

---

[1]) עיין שטיינטהאל בפתיחתו ל„תורת המוסר הכללית" שלו וגם בספר הנדון 135 §.

[2]) עיין עוד במהרש"א חידושי אגדות שם: דין הוא שיכתבו, מפני שהן מצות בני נח, כלומר באות מן הדין (קל וחמר), „דליכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסירא". ועוד ראוי לשום לב לזה, עד כמה רחוקים היו גם פלוסופי ימי הבינים מהחילוק בין המצות השכליות להחוקיות לפי מושגנו אנו, שהרמב"ם (שמונה פרקים פ"ו) מונה גלוי עריות בין המצות החוקיות, וזה אך מפני שגירסתו במאמר שלפנינו אחרת היתה!

אך ורק מפני שהן גזרות־המלך; לא מפני שתוכנן מוסרי הוא, אלא מפני שאלהים צוה אותן. כגון: „האומר על קן צפור יגיעו רחמך . . . משתקין אותו . . . מאי־טעמא . . . . מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות" (משנה וגמ' ברכות ל"ג ע"ב). הרי שהרחיקו החכמים בשתי ידים את כל הבא לבקש באיזו מן המצות תוכן עומד בפני עצמו גם מבלי גזרת אלהים. אף אם תוכנה המוסרי גלוי הוא, כאותו של מצות שלוח־הקן [כי אם גם מודים אנחנו לדברי קנט, שרחמנות שאינה באה מתוך חרדת המוסר, אלא מתוך רכות־הלב, אינה מדה מוסרית כראוי (עיין 37 §), הלא מוכרחים אנחנו להודות, שתוכנה המוסרי של מצות שלוח־הקן נופל הוא תחת מדת־הרחמנות = „אידעע דעס מיטטליידס", לפי לשונו של לאצארוס!]. מפני שלפי דעתם, כח החיוב שבמצות אינו אלא היותן צווי אלהים, מבלי שום טעם אחר[3]); או: „לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת" (יבמות ו' ע"ב). איזה מובן יש להם להדברים האלה, אם לא זה: לתלות את כח־החיוב שבמצות־שבת לא בתוכנה המוסרי (עיין 186 § והערה שם), אלא במי שצוה אותה? ומלבד המאמרים האלה, אשר גם כשהם לעצמם מדברים הם בשפה ברורה למדי, הנה משתמשים החכמים לרוב במבטאים המורים לנו באופן ברור, במה תלו את כח החיוב של המצות; כגון: „משה רבינו גזר כמה גזרות" (כלומר צוה לנו מצות הרבה, שבת ל' ע"א); או: „אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע הרבה גזרות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי וקיימתים" (עירובין כ"א ע"ב); או: „עשינו מה שגזרת עלינו . . ." (ספרי כי תבוא, מעשר־שני פ"ה משנה י"ג), וכן הרבה.

יפה אמנם דבר לאצארוס (158 §): לא מה שיכולים אנו ללמוד מפי מאמר אחד, או איזו מאמרים בודדים, הוא הנותן בזה, אלא צריכים אנו לראות, מה היא הרוח הכללית הנושבת בספרות היהדות וחיי־העם! אבל דוקא בשם הרוח הזאת מוכרח אני לחלוק על דבריו. רוח היהדות אינה סובלת ואינה הולמת רעיון כזה, שהמוסריות יהיה לה איזה מעמד בפני עצמה, איזה ערך או כח החיוב זולת זה שהיא מצווה מאת אלהים[4]). מה למדים אנחנו מספור העקידה, אם לא את זה: שלפי השקפת היהדות מצוה על האב לשחוט את בנו ולהקריב את דמו על המזבח, אם אך צוהו אלהים? אין אני מדבר על כמה וכמה מצות דתיות הדוחות מצות מוסריות, כגון מיתות בית דין על עברות דתיות, כי מאחר שנעשתה איזו מצוה לחוק, יהיה תוכנה איזה שיהיה, אז מחיב הוא היסוד הפורמלי השוה בכולן גם את העונש המצווה — אבל עקידת יצחק! ואל ינסה אדם לאמר, שהשקפת העקידה היא השקפת היהדות העתיקה, בעוד שהיהדות של הנביאים, של טובי החכמים אחרי „ההתפתחות", ביחוד היהדות בצורתה האשכנזית, שנתפתחה מאד, מוכרחה היא לפרש לה את העקידה באופן אחר - כל הדברים האלה בטלים הם מעיקרם. כל היודע את היהדות בספרות ובחיים (בפרקו על דבר המקורים מבטיח לנו המחבר לשאוב גם מהפיוטים ו„נפש העם", וחושב גם אותם למקורי תורת־המוסר), יודע הוא, ש„אפרו של יצחק" מונח הוא לא אך תחת כסא־הכבוד, אלא בכל ספרותנו, תפלותינו ופיוטינו.

---

[3]) ר"ה ט"ז ע"א: „למה תוקעין? רחמנא אמר תקעו". ואם מבטיחים החכמים שכר ל„מגלה טעמי תורה" (פסחים קי"ט ע"א), הלא רואים אנחנו שם מתוך המשך הענין, שהדברים לא נאמרו אלא בטעמי תורה, לעומת „סתרי תורה" שאין מגלים אותם, אבל לא ב„דורשי טעמי מצות" (לאצארוס, כנראה, טעה בזה, עיין בהערה אל 223 §), שמעולם לא היתה רוח חכמים נוחה מהם.

[4]) עי' 33 §, שגם המחבר מודה בזה, אבל מסלסל הוא בלשונו לאמר: שכך הורו לעם!

אולם מה יאמרו הרטמן ושופנהויר? האם תורה כזאת תמצא חן בעיניהם? השאלה הזאת, כנראה, היתה ממלאה את לבו של לאצארוס בעת דנו על בסיס המוסר של היהדות. הוא אומר בהקדמתו, שכל כונת „אפולוניה" זרה היא לו בספרו זה ושלא השתמש באפולוניה ופולימיקה חוץ מפעם אחת יוצאת מן הכלל, והיא הפולימיקה נגד עדוארד הרטמן, אשר מבזה הוא כל תורת־מוסר שתיאיסטית היא מעיקרה. קשה לפלפל בדבר, מה היא אפולוגיה, ואם הספר הזה בכללו אינו אפולוגיה אחת גדולה לכל משפטיה ודקדוקיה. אך את זה אי אפשר לי להכחיד תחת לשוני, כי יותר שהוגה אני בדברי לאצארוס בענין הזה, כלומר בשאלת בסיס המוסריות, יותר ויותר תתחזק בלבי ההנחה, שלולא רצה לאצארוס להגין על היהדות בפני חירופיו של הרטמן, כי אז היה הפרק הזה מקבל צורה אחרת לגמרי. ולא עוד אלא שהפולימיקה הזאת אינה באה להגין באמת על השקפת היהדות, אלא לפרש אותה באופן הרצוי ומקובל גם להרטמן. הרטמן אומר: „כל זמן שמאמין אני באלהים במובן תיאיסטי (כלומר באלוה אישי חוץ להעולם) אשר ברא אותי ואת העולם ואשר כחומר ביד היוצר אני לו, — הרי אני אין ואפס כנגדו, חרס שבור בידו, וכל המוסריות שלי אינה אלא הכנעה מוחלטת ועורת מפני רצונו האדיר והקדוש של האלהים הזה העומד למעלה מן הטבע, כלומר כל המוסריות אינה עומדת אלא על המצוה החלה עלי מבחוץ, אינה אלא „הֶטרונומית" (חוק־אחרים), בעוד שהמוסריות אינה אמתית עד שמגעת למדרגת האבטונומיה המוסרית (שתהיה לחוק בכח־עצמה), ותורת המוסר ההטרונומית, יהיה מה שיהיה ערכה בתור אמצעי חנוכי לאותם שלא עמדו עדיין על דעתם, נעשית לצרה אי־מוסרית להמוסריות האמתית והיחידה, כשהיא אומרת בפירוש לרשת את מקומה של זו . . ." (עי' 92 §). והמחבר, שבא להציל את היהדות מגדופיו של הרטמן, הולך ומודה להשקפתו בעיקר־הדבר, אלא שאומר: כל מה שהרטמן דורש ממוסריות אמתית, כל זה מוצאים אנחנו בהיהדות. הרטמן דורש, שהמוסריות תהיה אבטונומית, שלא יהיה כח־החיוב שלה בא מכח צווי־אלהים, — והרי זאת היא דעת היהדות; הרטמן אומר, שתורת־מוסר תיאיסטית יש לה לכל היותר ערך אמצעי־חנוכי, וגם לאצארוס אומר בשם היהדות: „לא כדי לבסס את המוסריות, אלא כדי לשננה להבריות באה התיחסותה אל האלהים". כלומר: הרטמן לא טעה אלא בפירושו על היהדות, ואך את הטעות הזאת בא המחבר לתקן.

אבל מה נעשה, ואנו מוכרחים להודות, שהרטמן בפירושו על היהדות קולע אל האמת, ולא טעה אלא במה שדן ממנו.

אכן הסבה הזאת, כלומר הפולימיקה נגד הרטמן בפרט וכונת הסניגוריא בכלל, אינה אלא חיצונית. ואם מרבים אנו לעיין בספרו זה של לאצארוס, במה שנאמר בו, ועוד יותר במה שלא נאמר בו, כלומר שהיה צריך להאמר ולא נאמר, אז נמצא גם את הסבה הפנימית, שעל ידה בא הספר הזה להנחות שאין רוח היהדות הולמתן. והעיון הזה יש לו היתרון, שהוא נותן לנו מקום לבוא מתוך סגנון־הבקרת השלילי לסגנון חיובי ולגעת בקצרה ביסוד המוסר של היהדות לפי ההשקפה המצויה, כמו שחיה היא בספרות ובחיים: (עוד יבוא).

---

# ספרים חדשים.

אברהם כהן. מחקר היסטורי מאת ג. כהן. זאמארסטינוב אצל למברג. 1898 [1]).

שמו של אברהם כהן, מי שהיה הרב הנאור הראשון בלבוב, יש לו קסם מיוחד באזני צעירי ההשכלה בגליציא בשעת־התעוררותם הראשונה, שעת־המעבר, בשעה שעומדים הם עדין רובם בין כותלי בית־המדרש של עירם הקטנה וראשם כבר מרחף באוירו של העולם המלא והיפה; שם, בחוץ, במקום שרואים הם בחלומותיהם הנעימים את „העתיד הגדול" שלהם בזיו טהרו . . . . לא אחד מן הצעירים האלה התנרב בלבו לנקום את נקמת הרב הזה, שמת על „קדוש השם" מיד החסידים, אשר שמו רעל בקדירתו בשם הדת. — השנים חולפות ועוברות, הצעיר הקנאי כבר השיג אחדים מאידיאליו הגבוהים, שהיו קרושים לו בימים שעברו, רוח הקנאה סרה מעליו, אינו כועס עוד על החסידים ואינו חפץ עוד לנקום את נקמת הקדושים שנהרגו על קדוש ההשכלה, אבל שואף הוא לדעת ולהבין את הנעשה: תורה היא וללמוד הוא צריך. האם באמת נפל אברהם כהן מיד מוסכי רעל? האם נגזרה עליו מיתה משונה בידי אדם בבית־דין של חסידים או מנהיגיהם? האפשר הדבר, שבשנת התר"ח היתה להם להחסידים בלבוב „לשכה־שחורה", שדנו בה דיני נפשות? ואם כך הוא, האם כונתם לשם־שמים היתה, כאשר הורגלנו להאמין בהתלהבות נעורינו טרם יצאנו לתרבות (רעה או טובה), או אך מרמה ותוך היו בלבם, כאשר הורגלנו להאמין בהתלהבות נעורינו אחרי אשר יצאנו לעולם הגדול, טרם סרה מעלינו תמימותנו הקדושה?

השאלות האלו מתעוררות בלבנו בלקחנו בידינו את הספר „אברהם כהן", שהוציא זה מקרוב בנו של הרב הנזכר. אבל בעוד שראשית דרישתנו מן הספר הזה, טרם קראנו בו, הוא, שיפיץ אור על השאלות האלו, נוכח מיד, אחרי עברנו על הפרקים הראשונים, שהמחבר בעצמו, בכונה או שלא בכונה, מסיח את דעתנו מן השאלות האלו ומשיאה לשני ענינים אחרים, אשר כל אחד מהם, כשהוא לעצמו, כדאי הוא שיכתב עליו ספר מיוחד: האחד הוא מצבם של יהודי גליציה בימים ההם, והשני הוא: אברהם כהן ופעולותיו בתור רב, מטיף וסופר, אשר לוא גם היה מת מיתה טבעית בידי שמים, גם אז כדאי וראוי היה שיכתבו תולדותיו בספר לדורות. ולא עוד אלא שבמדה ידועה שני הענינים האלה קשורים המה זה בזה, עד שיכולים אנו לאמר, שלא היתה התמונה התולדית של יהודי גליציה בשנת תר"ח שלמה, לו היה חסר בה אברהם כהן, שאיפותיו, פעולותיו ואחריתו. הרב אברהם כהן בכל עשר השנים ששמש ברבנות בהוהנעמס (בטירול) כמעט לא יצא חוץ מארבע אמות של הרבנות ולמודי הדת בבית

[1]) Abraham Kohn, im Lichte der Geschichtsforschung. Historische Studie von G. Kohn. Zamarstynow bei Lemberg, Selbstverlag, 1898.

הספר. רואים אנו בו אמנם איש מלומד ובעל־מעשה, דרשן־נאה, אשר גם כשרונות ספרותיים נראים בו — אבל לא איש היוצא מן הכלל באופן בולט. ומה משתנית התמונה בבואו ללבוב, במקום שמצב הדברים היה דורש איש בעל כח, בשעה שהיה מקום לכחות צפונים באיש בעל כשרון לבוא לידי גלוי, להתפתח ולעשות פרי! מי שהיה רב פשוט בחונו הצר בהוהנעמס עומד לפנינו בשנת תר״ח (הרביעית והאחרונה לימי שבתו בלבוב) כענק במלא־קומתו ומצודתו פרושה על כל הענינים הקולטוריים והמדיניים המסובכים של שנת תר״ח בגליציה בכלל ובקרב היהודים בפרט! ארבע שנים הוא יושב בלבוב — וכבר רואים אנו אותו כעמוד התוך לכל השנויים הקולטוריים שנעשו בימים ההם. בהשתדלותו נוסד בית־הספר הראשי של העדה, נבנה היכל־הנאורים והונח יסוד לכמה וכמה תקונים חדשים, שיש להם ערך גדול בהתפתחותם של יהודי גליציה. בשנת תר״ח רואים אנו את אברהם כהן כציר יהודי גליציה ב„ועד הלאומי" הכל־יכול בימים ההם, הוא יוצא ובא בהיכל נציב־המלך. וזה האחרון משתדל לרכוש את הרב לה„ועד" שלו, שנוסד לבטל את כחו של „הועד הלאומי" (ובזה, אמנם, שהרב שמע לקולו ונספח אל ועד הממשלה, רואים אנו, שסוף סוף המאורעות שבאו מבוהלים ודחופים זה אחר זה חזקו ממנו, הכהו את מבטו וערבבו את דעתו). וצריכים אנו אך להזכיר, ש„הועד הלאומי" היה בימים ההם המרכז, אשר ממנו יצאו הכרוזים הראשונים להתבוללות ישראל בעם־הארץ וליסוד הכתה (המושלת גם היום בעולם האופיציאלי) של „הפולנים בני דת־משה", ושהכרוזים האלה מקצתם נסדרו מאת אברהם כהן ומקצתם ברוחו, כדי שנדע מה גדול ערכו התולדי של הזמן ההוא וערכו של הרב הזה, אשר רוחו הניעה אז את האופנים.

אך עוד יותר נכיר את כשרונו של הרב הזה בקראנו את ה„מכתבים מגליציה" אשר כתב ופרסם ב„לוח וספר שנתי לישראל" של איזידור בוש בשנות תר״ז ותר״ח; המכתבים האלה יעירו תמהון בלבנו, בראותנו איך השכיל המחבר, הבא מביהם וטירול, ששם עניני החיים שונים היו מן הקצה אל הקצה מאותם שבגליציה, — לחדור בזמן קצר כזה במבט של מומחה לפנימיות תוכנם של יהודי גליציה, לכל מפלגותיהם, חייהם החומריים והרוחניים, מעלותיהם ומגרעותיהם, שאיפותיהם ותקותיהם.

והמכתבים האלה (כאשר גם, בכלל, כל הדברים הבאים בספר הזה על דבר מצב יהודי גליציה בימים ההם) יש להם גם לנו היום ערך גדול מכמה פנים. בהם רואים אנו את ראשיתה של תנועת ההתבוללות, את יסודה הרעוע ועומד לנפול עוד טרם החל הבנין להבנות, ומבינים אנחנו, מדוע התנועה הזאת לא הצליחה למצוא לה קן בלב העם: הברית הזאת היתה ברית פוליטית שנכרתה לפי שעה בין ראשי עם הארץ מצד האחד וראשי עדת לבוב והרב בראשם מצד השני, בעוד שהעם, גם הפולני גם היהודי, קרא את דברי הברית מעל הכרוזים הנדפסים שנדבקו על החומות. היהודים מאנו בפירוש ומחאו בפומבי, ועם הארץ — טרם ידע מכל הנעשה! ובאמת אין לנו אלא להתפלא על המחבר, אשר בעת עסקו בתולדות הימים ההם ובראותו את הירידה האיומה והרקבון הפנימי של כת ההתבוללות בגליציה, עוד קמה רוח בו לשיר לה שירות ותשבחות ולהטיח דברים כלפי הציוניות והתנועה הלאומית!

ובקראנו את תולדות הימים ההם, את המלחמות באגרוף מצד האדוקים נגד המחדשים, איך יהודי גליציה האדוקים, כתלמידים מקשיבים מהירים לשמוע, קבלו מהר את תורת־האגרוף החדשה של שנת תר״ח וצרו על ביתו של הרב החדש כדי לנקום

מאתו את נקמת הדת, וכדומה למקרים כאלה; בקראנו, איך להטה המלחמה בין שני הצדדים, איך שניהם נלחמו בהתלהבות, צריכים היינו לקוות — אלמלא ידענו את האמת המרה — שמתוך המלחמה הזאת יצא עולם חדש, ומשתוממים אנחנו על כחה הכביר של הריאקציה, כי ההמון הגדול בגליציה לא לבד שלא צעד לפנים בערך אל הימים ההם, אלא גם נרתע ארבע מאות פרסא לאחוריו.

כאשר כבר אמרתי, המחבר בעצמו מושך, על ידי סדור הדברים והמאורעות, את כל התבוננותנו אל תולדות הימים ההם ואל תמונתו הנעלה של הרב אברהם כהן, אשר גם דרשותיו (וצריכים אנחנו לדעת, שהדרשה החדשה טרם נתפתחה בהימים ההם), המצוינות באמת גם בסגנונן ובאופן הרצאת־הדברים גם בתוכנן העשיר, וגם כשרונו הספרותי — מרשים לנו להחליט, שלולא נכרת בדמי ימיו ולו בא לידי המנוחה הדרושה, כי אז אולי רבות עשה עוד בגליציה, וסוף סוף היה מנצח את אויביו בנפש על ידי דרכיו הישרים עם כל איש, גם עם אויביו, וענות־רוחו. אכן בבואנו לפרקים האחרונים של הספר, המדברים על המקרים שלפני מותו של אברהם כהן, יסוריו המרים והקשים, מותו ומות בתו בסבת הרעל —, אז עוד הפעם מתעוררות בלבנו השאלות שהזכרתי למעלה, ובנשימה אחת קוראים אנו את הפרק האחרון כדי לבוא עד תכליתן. אולם כאן יניח לנו המחבר כל השאלות והספקות כמקדם, ובכלותנו לקרוא אין אנו יודעים מאומה יותר ממה שכבר ידענו על פי השמועות בבית־המדרש. המחבר אמנם מספר לנו את המאורע כאמת שאין עליה חולק, שגזר־דינו של אביו נחתך על ידי „כת־החמשה" (הירץ ברנשטיין, צבי אורנשטיין ומרעיהם), שהרעל נתן בקדירה על ידי פוחז אחד, „בירל פלפל" (כן העידו השפחות), שהיה עושה דברו של הבית־דין שבסתר, אבל איננו מוכיח לנו בשום פנים, שחמשת האנשים האלה באמת השתתפו ברצח האיום הזה. אמנם רואים אנחנו, שהרב כבר מרגיש היה זמן רב קודם מותו, כי תהום רובצת תחתיו; במכתבו לאחד מקרוביו מתאונן הוא מר על מצבו ואומר לסנת אחור ממשמרתו; בשבת האחרונה שלפני מותו דרש על הדבור „לא־תרצח!" ובבואו לביתו אמרה לו אשתו: „חושבת אני, שהפעם הבינו לדבריך, ואולי תהיה לך מנוחה"; החשד איפוא גדול מאוד, אולם בראותנו שבית המשפט הוציא את דינם של ברנשטיין ואורנשטיין, אחר חקירה ודרישה של שנה שלמה, לזכות, קשה עלינו להחליט, שבאמת נתנו את ידם לרצח נורא כזה, לרצח משפחה שלמה. ואם הרב עמנואל לאְוו כתב אז נגד הממליצים, שברי הוא בידו, שהרבנים הנזכרים הוציאו את גזר דינו של אברהם כהן על פי „מורידין ולא מעלין", הנה קשה בכל זאת להחליט, שהוציאו את גזר הדין הזה גם על משפחתו, ביחוד על ילדיו הקטנים, כי אם אמנם קנאים היו, רוצחים פשוטים בודאי לא היו. כאמור, קשה עלינו לקבל את דבריו כאמת מבוררת, אבל מוכרחים אנחנו להודות שגם החלטת ההפך קשה עלינו. צריכים אנחנו להזכיר, שבשנת תר"ח אנו נדונים, בה בשנה, אשר כל כתה וכתה היתה לה „לשכה שחורה", שבה דנו דיני נפשות בהדיוטות.

יהיה איך שיהיה, ערך הספר הזה הוא, כאשר אמרתי, בזה שמקרב לנו את העבר הסמוך אלינו של יהודי גליציה, וכל הרוצה ללמוד מתולדות העבר הזה, ילמוד הרבה, להבין את ההוה ולהכין את העתיד. ד"ן.

---

# מארץ ישראל.[1]

## ו. הישוב ביהודה בשנת תרנ"ח—נ"ט.

השנה שעברה היתה לבני ארץ ישראל שנה של התרגשות והרת תקוות שונות. העתונים היומים והשבועים היו מלאים על כל גדותיהם ידיעות וחדשות מסופרים רבים, סופרים „מיוחדים", סופרים „קבועים" וסופרים מקרים. הקיסר וילהלם בא לארץ ישראל ויפגוש על דרכו, בעלותו מיפו לירושלים, את ראש הציונים, הד"ר הירצל, ואת בני חברתו על יד מקוה ישראל, ובראות הקיסר את האיש היהודי הזה, עצר את המסע ויט אליו ויושט לו את ידו בחבה וידבר אתו איזה רגעים, ואיש לא שמע את השיחה. ובירושלים בא ראש הציונים עם בני לויתו אל אהל הקיסר ויתיצבו לפניו „באופן מדיני רשמי", כמו שיקראו זאת סופרי א"י, לעיני שר החיצון. וד"ר הירצל סייר מושבות אחדות ביהודה, ובכל מקום בואו קבלו כל האכרים את פניו בכבוד ובהתלהבות רבה, והוא הבטיח, כי גם את הישוב החדש, שהיה לישן בעיני הציונים החדשים, לא יעזבו ועזר יעזרו גם לו. — הנדיב הידוע עבר במושבותיו ביהודה ובגליל התחתון וברוכן דרש לפני האכרים ויט למוסר אזנם על הרבותם בלוכסוס ועל אשר לא יחדלו מבקש תמיכות שונות ועל אשר לא יעזרו לאחיהם הפועלים, וגם הבטיח להיטיב את המצב במקום שצריך להיטיב. — חברת יק"א, זה הכח הגדול אשר יכול היה באמת להביא שנוי גדול ועיקרי בכל מהלך הישוב, החלה גם היא את פעולתה בארצנו. ומה יפלא איפוא, כי כל אלה יחד גרמו להתרוממות הרוח ולהתעוררות תקות גדולות בין בני ארץ ישראל?

אבל אחרי כל אלה לא נראה כל שנוי ממשי לא לטובה ולא לרעה. המושבות עומדות כמעט כלן במעמדן שלפני שנה ושנתים, מצב הישוב בכלל גם כן לא שונה, השערים לא נפתחו, הגזרות לא הוסרו וגם חדשות לא נתוספו. האכרים דחוקים ולחוצים, וכל אכרי מושבות הכרמים מרבים ללוות כסף מהמלוים ברבית, אשר רבו בארץ בעת האחרונה, והמלוים האלה, בראותם כי יצליחו במסחרם פה, מגדילים את הנשך גם עד עשרים ושלשים למאה בשנה. — הפועלים עוד בוחרים להם ראשים, והראשים שמים להם ראש אחד, וכל פעולה אינם רואים מכל הראשים גם יחד. נסיעת הקיסר ופגישתו עם ראש הציונים לא היטיבו את מצב הישוב, כמו שחשבו אחדים, לא הרימו את ערך היהודים בעיני ממשלת הארץ, כמו שקוו אחרים, וגם כל רעה לא הביאו להיהודים ולהישוב, כמו שפחדו עוד אחרים. הידיעות על דבר חופים אשכנזים ותחנות־פחמים לאניותיהם וקנית קרקעות לרוב סביב לחופים האלה והרמת ערך האשכנזים בארץ — הן לעת עתה אך הגדות והשערות. ידוע אך זאת בברור, כי הקיסר הסב הוצאה רבה לו ולממשלת תוגרמה ונתן אותות כבוד שונים לאנשים שונים מסבות וטעמים שונים. —

[1]) עי' „השלח" כרך א'—ד'.

גם סיור הנדיב לא הביא לע״ע כל שנוי נכבד בעניני הישוב. הוא הוסיף על משכורת רבים מפקידיו ועושי רצונו אשר ידעו למצוא חן לפניו ולהפיק רצון ממנו על ידי אמצעים שונים. ותחת זאת פטרו אחרי סיורו פועלים רבים מהמושבות, והפקידים נותנים טעם למעשה הזה, כי הנדיב חפץ לקמץ בהוצאות... גם חברת יק״א לא הרבתה עוד לעשות גדולות בארץ. מושבות הדשות עוד לא נוסדו על ידה. ואם נעשו איזו שנוים באיזו מושבות, הם קטנים וקלים בערך כחה הרב של החברה הזאת ובערך התקוות אשר קוו ממנה; אינם בולטים ואינם נראים מרחוק ולא הביאו כל שנוי ממשי וכללי במהלך הישוב.

ואנכי, בחפצי לתת השקפה על הישוב בשנה שעברה, לא אוכל מפני זה להראות אך על המעשים שנעשו, באשר הם קטנים מאד ואינם מורגשים. ועל כן מוכרח אני לעבור עוד הפעם על פני המושבות והערים ולהשקיף על מצבן בהוה, למען אשר נשוה את ההוה אל העבר, ונדענו את השנוים, התקונים והמגרעות, הקדמה והנסיגה לאחור שנתהוו בהישוב בשנה זו.

והנה ממקומות רבים קבלתי השקפות מאנשים הבקיאים במצב מקומם והמחוים את דעתם בלי משא פנים. והנני חושב לטוב ומועיל לתת את ההשקפות האלה כמו שהן.

---

מראשון לציון כותבים כדברים האלה:

אחרי עבור על מושבתנו שש עשרה שנה, שנות עמל ותלאה, זכתה סוף סוף לשם עדה, אשר לא רצו עד עתה לזכות בו את בני המושבות התלוים ברעת אחרים, עד אשר הופיע אליה הנדיב בשנה זאת ויתן לה רשות לצאת מרשות־היחיד לרשות־הרבים, לאמר: מרשותו ומתשלומיו התמידים בעד הענבים במועדם — לרשות פקידיו, לחפצם ורצונם, להוריד המחיר ולשלם אחר כל הדרישות של זמן זמנים וזמניהם, ומעתה יכולה היא לעמוד ברשות עצמה, לשאת ולסבול ברומיה את כל אשר נטל עליה הפקיד וכל אביזריה אשר העמדו עליהם על הוצאותיהם ועל חשבונם של בני המושבה, כי סוף סוף הלא באה אניתם אל החוף והם חיים ברשות עצמם ואם כן עליהם לשאת את כל ההוצאות השונות אשר יוציאו בשמם. אולם האם באמת באה אניתם אל החוף? שאלה גדולה וכבדה היא במאד, אחרי שחיי כל בני המושבה תלוים הם אך בהענבים ומקור אחר למחיתם ולפרנסתם אין, והוצאות העבודה רבו למעלה ראש ונטל חובות מרבה להכיל ישנים וחדשים ירבץ עליהם; והנה תחת אשר קוו האכרים לישועה קרובה ברבות הענבים במשך הזמן אשר יכו הגפנים שרשם ויזקינו בארץ, עתה הורידו כלם את ראשם, בהודע להם כי הורידו מחיר הענבים ויבטיחו בהבטחה נאמנה להוריד בשנה הבאה עוד כהנה, אחרי כי ממכר היין ילך לאט ויתנהג בכבדות לפי דברי הפקידות, והנדיב אמר מפורש כי כבר סגר את ידו מהמטיר עוד את שקליו בטרם יפרץ ממכר היין ויסול לו דרך בשוקי אירופא, ומי יודע אם לא יוסיפו באמת להוריד כהנה וכהנה עוד בימים יבואו, וככל אשר ירבו הענבים כן ירבה המחיר לרדת — ומי יודע הגבול עד מתי, עד כמה? ובכל זאת הן נשמח כי היתה „ראשון" לעדה שלמה ומתוקנת בכל הדברים והתקונים שעדה צריכה להם, בבתי ספר לנערים ולנערות, ובתוכם גם בית ספר לילדים קטנים מתחילים, וכלם יחד נתנו ברשות הקהלה (אם כי בפירוש נאמר להם כי גם אם יחפצו לשבור את החבית ישמרו את היין ובחפצם לעשות תקונים בדברים הנמסרים להם לא ינעו לרעה בנושאי

המשרה הקודמים, הם יכולים להוסיף עליהם עוד נושאי משרה, אך לא לגרוע מהם). גם יש בה כל מיני חברות צדקה וחסד, חברות דורשי מדע ולומדי תורה, קריאות ספרותיות וחברה ש״ס ועין יעקב ולאוהבי ששון החיים גם תזמורת. גם בתי מסחר וחנויות. אכרים סוחרים ואכרים חנונים אף הם יש ויש אתנו. — ובכן מושבתנו עדה היא בכל פרטיה ודקדוקיה עם עזי פנים והדיוטים קופצים, עם מחרחרי ריב וקנתרנים ונרגנים, עוטים מעיל צדק ולובשי אדרת השכלה למען כחש. גם מכת הלוכסוס לא תחסר בנו! — ולא לחנם הרים על זה הנדיב את קול תוכחתו מעל הבמה בבית הכנסת — וגם תשוקת היציאה לחוץ־לארץ פרצה בין בנינו עד מאד. והתשוקה החלה לסול לה דרך גם בלבות הבנות. כעשרים צעירים מבני האכרים כבר יצאו מהמושבות ללמוד ולבקש אשרם בארצות רחוקות, ומי יודע כמה מהם ישובו. האכרים הולכים וזקנים, הבנים יוצאים ליטול את השם דוקטור, כי מצאו להם מקומות שבמשך שלש ארבע שנים לומדים שם ומקבלים תעודת דוקטור, ואת הכרמים יעבדו הערביאים, ביצים ותרנגולות תביאנה ערביות, ירקות יביאו מהערים והכפרים, המלוים יקחו רבית גדולה גם בעד כסף הוצאות הדרך לבנים הדוקטורים בעתיד וגם בעד הוצאות מחיתם, מחיר הענבים ירד — ואחרית האכרות מה תהיה? ה׳ אלהים, אתה ידעת! ואחרית האכרים בעצמם עוד לא הוברר. כי אחרי עבור על המושבה הגדולה הזאת שש עשרה שנה עוד לא חדלה מהיות מכון לנסיונות האכרות והכורמות. בראשון־לציון החלו בתחלה בעת הוסדה לזרוע תבואה על אדמת החול הרב בה, אחרי כן החלו לטעת בה מינים אחדים מגפנים פשוטות, אחרי כן נטעו בעצת הפקודות וגנניה מינים אחרים יותר טובים ולא זכרו כי יש בעולם מחלה נוראה המשחיתה את הכרמים, היא הפילוקסרה, ובבוא פחדה עליהם עקרו את גפני הכרמים הישנים, שכבר עברו עליהם ערלה ורבעי, ויטעו גפנים אמריקניות היכולות לעמוד בפני הפילוקסרה וירכיבון בזמורות ממינים שונים שרבו בזמן ההוא קוניהם, והנה עתה מוכרחים האכרים להרכיב על הגפנים האלה, שכבר הורכבו, זמורות חדשות ממין אחר, שבזמן הזה רבו יותר דורשיו במקומות אחדים, ומי יודע אם אחרי איזה זמן קצר לא ידרשו הקונים במקומות אחרים עוד הפעם את המינים שעקרו ויצטרכו האכרים להרכיב עוד הפעם את גפני כרמיהם, וכל זאת אוכלת כסף ומאבדת זמן רב מאד. סוף דבר, כל זמן שהאכרים יהיו תלוים רק בענף אחד, בכרמיהם, כל זמן שלא ירכשו להם עוד חלקת אדמה שיוכלו לזרוע בה תבואה וירקות, למען לא יצטרכו האכרים לפחות לקנות מן החוץ מככר לחם ועד ביצת תרנגולת ועד ירק הגן ועד תפוח אדמה, כל זמן שלא יוציאו להם מאדמתם מספוא לבהמתם, למען יהיה להם די זבל לכרמיהם, — קיומם איננו בטוח כלל וכלל ולא יעמדו ברשות עצמם גם אחרי הנתן להם הרשות או הזכות להיות עדה חפשית, כי הם כלם יחד תלוים ועומדים בכל חייהם ברשות היקב ובעליו. — על דבר הנהגת הצבור אי אפשר לכתוב דבר עתה, אחרי שעמדנו אך זה על דרך חדשה. אנו יודעים כמה קשה לנהל עדות ישנות ומכש״כ אנשים פליטים, שעד עתה חיו על חשבון אומנים ותומכים ובעברות לא מעטה. מי יודע איך ומה יהיה. נחיה ונראה.

---

מואדי אל־חנין כותב אחד האכרים כדברים האלה:

אדוני, ברברך ב„השלח" בשנה שעברה על אדות מושבתנו בארת שם, כי שיטת החברה יק״א בתמיכתה בא״י היא בכלל יותר טובה מהשיטה הקודמת, שהיתה נוהגה

במושבות, שמצד אחד פזרו הון הרבה בלא תועלת ומצד השני נתנו אך תמיכות זמניות קטנות, ויק"א עושה דבר של קימא ומעמידה את האכר על בסיס חזק וקים מתחלה, למען לא יצטרך עוד לתמיכות זמניות שונות המשחיתות את כל חלקה טובה בגוף ונפש. וטובה היא גם בזאת, כי לא הנהיגה במושב כל שררה ופקידות מצדה. כל זאת אמת בעיקרה, אבל אם נתבונן היטב נמצא גם בשיטת יק"א מאותן המגרעות שראינו בשיטות האחרות ושמזיקות הרבה למהלך הישוב ולהתפתחותו. והנה אקח לי למשל את מושבתנו הקטנה. אכרינו היו מקדם, כידוע, חצי אכרים וחצי פועלים שרכשו להם כרמיהם הקטנים בכספם ובעבודתם בזעת אפם, ויש שקבלו תמיכות לא גדולות מחו"צ. ובשנים הראשונות, שכרמיהם לא נתנו עוד פרי או נתנו מעט, באו בעול חובות רבים, ובהציע האכרים את צרכיהם חפצו למנות גם את החובות, אבל כסו רבים מהם, כי אמרו להם לבל יתפסו מרובה פן יקלקלו ולא יקבלו כל דבר. לבד זאת הן לא נתנו להם כסף לחיות בשנים הראשונות, אמנם הוסיפו להם כרמים, אבל הכרמים אינם נותנים עוד פרי, וממה יחיה עתה האכר? לעבוד אצל אחרים כמו שעבד מקודם אי אפשר לו, מפני כי כרמו גדול ואין לו זמן לעבוד בכרמי אחרים, וכן רבו החובות על האכרים והרבית אוכלת את יגיע כפם ואת פרים העתיד לבוא. ומה גם כי מחיר הענבים הולך ויורד, ומי יודע אחריתו וגבולו. לו קצבו לנו מיק"א סכום להפטר מהחובות, כי עתה היה כבר מחיר הענבים די לנו, לפחות לרבנו, למחית השנה ולהוצאות העבודה, ואחרי אשר ירב הפרי נוכל גם לשלם את החוב ליק"א מעט מעט, אבל הדיקנות הרבה שבשיטתם מפריעה הרבה את ההתפתחות. גם את השלטון והשררה מרגישים אנו לפעמים. אמנם אין אתנו פקיד שיושב במושבתנו ומושל עלינו, אבל יש לנו מעין פקידות והנהגה מרחוק. ולבד זאת מה תקותנו אחרי שכל מסחר היין ועתידות הכרמים תלוים עוד באויר ואין עוד פתרון נכון לשאלות האלה. אנחנו הצענו לעשות לנו פרדסים קטנים ואתה אמרת בהשקפתך כי כנראה לא תסכים החברה להצעה הזאת, כי היא איננה רוצה להעשיר את האכרים, היא נותנת לו היכולת להיות אכר החי מפרי עבודתו, ואחרי כן, אם יוכלו האכרים להרבות מפרים את הכנסותיהם — מה טוב. אולם באמת לא נתנה לנו היכולת להיות אכרים החיים מפרי עבודתנו. עסק הכרמים הוא עסק התלוי הרבה באויר, ואם לא נאמר כי הוא עסק ביש, אבל לא נוכל לדעת כי יהיה עסק בטוח, ואנחנו תלוים אך בו. לו רכשנו לנו מעט מעט פרדסים קטנים, כי אז באמת היתה עושה החברה דבר של קימא, אבל עתה אנחנו צריכים לקנות כל דבר בכסף, ואם תקרה שנה גרועה בפרי הגפנים מה נעשה אז? בפרדסים יהיו לנו ירקות, ולבד זאת, אם לא הצלחנו שנה אחת בענבים נצליח בתפוחי־זהב, באתרוגים וכו'. עבודת האדמה צריכה להוסד על ענפים שונים. גם במצב הרוחני איננו שמחים במאד. וגם בזה אשמה השיטה, החסרון או הקמצנות הסבו כזאת. הם קצבו הוצאות הצבור לשנה אלף וחמש מאות פר', וההוצאה אחת היא לעדה גדולה או קטנה, נחוץ לנו שוחט, נחוץ לנו רופא, נחוץ לנו שומר, וגם אם יתן כל אחד מכיסו כפי יכלתו או גם יותר מיכלתו לא יהיה לנו די לקחת מורה הגון, ולכן אנחנו מסתפקים בכל הבא לידינו אם אך יאות ללמד במחיר מועט. והילדים מה תהיה אחריתם? הם גדלים ללא תורה וללא דרך ארץ, ואבן הפנה שעליה חפצים אנו לבנות בנין העתיד שלנו, להקים דור אכרים עברים אמתים, האבן הזאת נעתקת ממקומה ונהרסת.

---

מרחבות כותב לנו אחד האכרים היודע היטב את מצב המושבה את הדברים האלה:

המושבה הזאת, אשר שטח אדמתה יכיל 10600 דונם, מתהפכת כלה לאט לאט למושבה של כרמי גפנים, אכריה שינו את שיטת מיסדי המושבה שאמרו לטעת על כל חלק של מאה ועשרים דונם רק שלשים וחמשה דונם גפנים ומותר החלק לזריעות ונטיעות שונות לפי תכונת האדמה, לא מפני שמצאו כי השיטה הזאת איננה טובה מצד האיקונומי, כי כל מי שיודע פרק בהלכות עבודת האדמה יודה כי טוב לאכר לעסוק בענפים שונים ולחלק את העבודה לכל עתות השנה מלעסוק בענף אחד, בכרמים, אשר זמן עבודתם הוא אך ירחים אחדים בשנה וביתר חדשי השנה ישב האכר בטל בביתו, גם ההכנסה יותר בטוחה אם היא באה מענפים שונים ובשנה אשר תבואה אחת לא תצלח ימצא לו האכר משען באחרת, ועוד יותר רע הוא להשען על הכרמים, אשר רבו פגעיהם הטבעיים. אולם אחינו אוהבים לחקות למעשי אחרים בלא חשבון והם הולכים בעקבות בני המושבה ראשון־לציון הקרובה לרחבות וכמוהם הפכו גם הם את כל אדמתם לכרמים, ומה יהיה אם עסק היין לא יצלח? לזה אין איש שם לב. היקב מלא והענבים מתרבים במדה גדושה משנה לשנה, הנדיב בהיותו פה גמר אומר להוריד את המחיר עד שממינים אחדים לא ישאר לאכר אחרי נכיון ההוצאות אף פרוטה אחת, כי בהתרבות הכרמים יתיקר העובד, מאות פועלים ערביאים נדרשים במושבה ובמשך חדשי החרף מוציאים הערביאים מהמושבה בכל יום בשכר עבודתם כחמש מאות פרנק, וכן גם בזמן הבציר, גם מחיר הזבל עולה בכל שנה ושנה, ובני הכפרים הקרובים יודעים את אשר לפניהם, בתחלה התחננו כי יקחו מהם את תלי הזבל אשר נאספו על יד הכפרים ועתה מעלים הם את מחיר הזבל עד מאד ומערבים בו קש ועפר, עד כי הזבל בטל בעשר, והאכרים משלמים בעד העפר המזבל הזה כסף מלא והובלת הזבל מהכפר עד הככר עולה לאכר כשני פרנק העגלה. והאכרים מתחרים איש ברעהו, וכל אחד מרבה לשלם וימהר לקנות, פן יקדמנו רעהו. והערבי הערום מביט על העברי החכם והנבון הזה ולועג עליו וחושבהו לכסיל ובער, ולאכרינו אין כלל זבל, כי אין להם בהמה, ובהמה אין להם, כי אין מרעה, ומרעה אין להם מפני בולמוס הכרמים שאחז את כל יושבי המושבה ולא השאיר כמעט מקום גם למספוא. בעד זבל שלמו בשנה הזאת כארבעים אלף פרנק, כשליש הכנסת כל הבציר של השנה שעברה, ואם נעשה חשבון נראה כי כל הכסף הזה בא כמעט כלו לידי הערביאים, ולאכר לא ישאר מאומה בעמלו בכרמים ממינים בינונים ואף הכרמים היותר טובים יתנו מעט רֶוח וגם הם לא יספיקו לעת־עתה למחית המשפחה. גם עופות, ביצים וירקות קונים אכרינו כאכרי ראשון מהערביאים, והמגרשים שהוקצעו מתחלה לירקות נטועים גם כן בכרמים או אין עובד אותם. הבולמוס של הכרמים תקפם כל כך, עד כי גם את כרמי הזית הקטנים שהיו לאחדים מהאכרים מהפכים אותם לכרמי גפן, אם כי לפי המצב כעת ברור הוא כי יש תקוה לזיתים יותר מלנפנים.

האכרים קבלו בשנה העברה הלואה מחברת יק״א מאה אלף פרנק, הכנסת הבציר משנת תרנ״ח היתה כמאה ושלשים אלף פר׳, ועוד לא נעשה שליש העבודה משנת תרנ״ט[1]) וכבר כלתה פרוטה מהכים, עד כי נאלץ היה פקיד יק״א להלוותם עוד סכום קטן להוצאות על מנת לקחת את ההלואה מבציר השנה הזאת, אבל הקומץ הזה לא השביע את הארי, והאכרים דופקים עתה על דלתות המלוים ביפו, והמלוים יודעים עת לכל חפץ

[1]) המכתב נכתב עוד בסוף ימי החורף.

ובראותם כי רבו דורשי כספם וטובתם ויתאחדו יחד לבלי להוציא מתחת ידם כל מלוה בלי רבית שנים או שנים וחצי לחדש, והאכרים מקבלים את הטובה הזאת, ויש רבים מהאכרים שאינם משיגים כלל ללות ומצבם באמת נורא.

משפחות האכרים מתרבות על פי שני אופנים: המשפחות שישבו בחו״ל והיו להן פה נחלאות באים ומתנחלים לאט לאט במושבה, וגם משפחות אחדות התגדלו והאב חולק לבנו או לבתו שהוא משיא חלק מכרמו ונותן להם זכות אכר בפני עצמו, ועל ידי זאת מתפררים החלקים. אך לבד זאת ממרר דבר אחד את חיי אכרים אחרים חדשים, והוא חסרון דירות. זה כשנה אשר בני המושבה משתדלים להשיג רשיון לבנין בתים חדשים ועוד לא השיגו, ומי יודע עד מתי עוד, ומשכירי המעונות החלו להעלות את שער הדירות ואת השכנים אשר לא חפצו להוסיף על המחיר חפצו לגרש, אך ועד המושבה תקן תקנה כי אין רשות לבעל־בית לגרש את שכנו כל זמן שאין דירות אחרות במושבה. והמשפחות, גם של השוכרים וגם של המשכירים, יושבות צפופות בדירות צרות או בבנינים כאלה שוכו לשם דירה אך מפני שבני אדם יושבים בהם, וישיבה כזאת, כמובן, מזקת הרבה להבריאות וגם למצב האיקונומי של האכר, כי לכל דבר וכלי צריך מקום מיוחד.

במצב הצבורי מתנהגת המושבה הזאת על פי ועד הנבחר מבני המושבה כמו שהיה מקדם. היו ימים אשר האכרים הקשיבו לקול הועד מאהבה ויבטחו בו בכל עניניהם ולא בקשו חשבונות רבים ולא התערבו בפעולותיו, כי כלם יחד האמן האמינו בחבריו וידעו כי הם אנשים ישרים ונאמנים שנבחרו מתוכם בלא פניות ונטיות וצדדים וכונות ומפלגות וכתות, ידעו כי חברי הועד דורשים אך את טובת המושבה והאכרים, אך בעת האחרונה נשתנה הדבר הרבה, אמנם גם עתה נכנעים בני המושבה להחקים והתקנות אשר יצאו מהועד, אבל עתה הם נכנעים לחפצו מפני היראה, והמלות „ירא אנכי" נשמעות עתה מפי רבים מהאכרים והפועלים. לא נרד לעומקא של היראה הזאת לחקור מאין מוצאה ומה טיבה, די לנו לראות כי אבדה אמונת האכרים בועדם. סבות רבות ידועות גרמו לזה, אבל מי יודע את התוצאות.

---

מעקרון כותב אחד האכרים הצעירים כדברים האלה:

את מצב מושבתנו לא נוכל עוד בשום אופן לקרוא טוב ונכון. העצים הנטועים לא יתנו עוד פרי. עצי האפרסקים עלו אמנם יפה, אבל מה נעשה בפרים? הפקידות הבטיחה בתחלה לעשות מהם מרקחות ומגדנות, אבל מי יודע כמה זמן יעבור עד אשר יעשו מכונות לזה ועד שימצאו אחרי כן שוק למכור את הסחורה הזאת. התות הביא רוח קטן, אבל הרוח איננו ידוע לנו, כי את המשי קונה הפקידות לטוותו בבית המלאכה בראש פנה ובית המלאכה מפסיד לע״ע הרבה מאד בכל שנה, ואם כן הוא מין תמיכה חדשה. גם השקדים, אשר נשארו בחייהם ולא מתו כרוב אחיהם, אשר יבשו באדמה השמנה יותר מדי, לא ישמחונו ולא יחזקו את תקותנו בעתיד, כי גם לפרי הזה לא נמצא עוד שוק בטוח. אולם הזיתים הרבים אשר כבר נטעו ואשר יטעו באדמתנו נותנים לנו אמנם תקוה טובה וחזקה לאכול פרים. העץ הזה מביא בודאי שכר טוב לבעליו, וגם אין כל צורך לבקש לו שוקים, כי השמן הוא סחורה עוברת בכל מקום ובכל זמן, ומה גם כי זיתינו יהיו יותר טובים מזיתי הערביאים שלא יעבדו את האדמה עבודה הגונה ולא יזבלוה גם

לא יחרשוה בעתה, וגם עציהם מביאין כחמשה פרנק לשנה כל אחד. ולמטע עצי הזית הקציעו יותר מחצי אדמתנו, אבל עוד ימים לא מעטים יעברו עד אשר נוכל לחיות מפרי העצים האלה אשר אך החלנו לנטעם והם נותנים פרי רק אחרי עבור שש שבע שנים. ואם לא יקנו לנו עוד אדמה לזריעה, כאשר הבטיחה לנו הפקידות ואחרי כן הנדיב בעצמו בהיותו במושבתנו בפעם האחרונה ובשמעו מפינו את כל הרעה אשר יביא לנו חסרון אדמה, מי יודע כמה שנים עוד נצטרך לתמיכות שונות ומשונות. הזרע אשר נזרע בידינו בין העצים הנטועים לא יביא תבואה רבה, כי בין העצים לא נוכל לזרוע תבואות החורף, יען כי עלינו לחרוש במשך החורף פעמים אחדות בין העצים למען לא תיבש האדמה מסביב, ושכר תבואות הקיץ מצער הוא מאד. בזמן האחרון החלו אכרינו לזרוע את מחט הרועים (Geranium), אך תוצאותיו גם כן אינן ברורות וידועות עוד. בחורף הזה החלנו לנטוע בפקודת הנדיב עצי ורד אשר אין אתנו יודע את טיבם ואת טבעם ואת הכנסתם. לגדל בהמות לא נוכל כי אין לנו מקום מרעה. ומאשר אין לנו תבואת החורף אין לנו תבן לבהמתנו ומספל בר לעופותינו. אך תחת זאת יש לנו די ירקות שאינם דורשים השקאה, בצלים, שומים, פולים וכדומה, ותפוחי אדמה יש לנו די לצרכינו וגם לממכר.

והאכרים החלו עתה אחרי חלוקת האדמה לעבוד בחריצות כמו שעבדו בשנים הראשונות לבואם הנה, כי כל אחד יודע את חלק אדמתו ומשתדל בכל יכלתו להיטיבו לזבלו ולחרשו כהוגן, ובפרט ישימו לבם אל הזיתים לעבדם ולשמרם כי הם שארית תקותם.

ומצב החיים הרוחנים והצבורים בעקרון הוא ממש כמצבם בערים הקטנות בליטא. חברות רבות ושונות יש בה: חברה ש"ס, חברה משניות, חברה גמ"ח, חברה בקור חולים, חברה קדישא, וכל יושבי המושב הם יראי ה' ומדקדקים במצות בקלות כבחמורות, וכל עניני החדשות והתנועות השונות והזרמים אשר יזרמו בקהל ישראל לא יעַינו אותם כלל וכלל, גם דבר הציוניות לא בא אליהם, גם אהבה וחבה לארץ אבותיהם וידיעה נכונה וברורה על היותם פה ולמה הובאו הנה ולמה יתמכו אותם לא נמצא בהם. גם הצעירים האחדים שחנכו כבר בביה"ס ומכירים לקרוא בספרי השכלה אשר יבואו מבית הספרים ביפו ובעתונים יומים וחדשים, גם הם שומרי מצוה ואוהבי עבודה וחיים חיים פשוטים. תשוקת היציאה לחו"ל לא נמצאה במושבתנו, גם הלוכסוס והמותרות שהרבו לאכול ולהשחית כל חלקה טובה במושבות אחרות לא גברו בתוכנו, ואם יש איזה סימנים קטנים הם אך סימני צרכי החיים אבל לא מותרות והדור.

צרכי מושבתנו עתה הם: א) אדמה לזריעה, למספוא ולמרעה, ב) אכרים אחדים חדשים מיסוד אחר, אנשים טובים, צעירים בעלי רוח אשר יוכלו להתמזג עם האכרים הקודמים ולפעול מעט מעט עליהם להכיר מעט מעט את רוחם ויסגלו אותם להנהיג בעצמם את המושב. אלה המה שני הדברים העיקרים, ומלבד זאת על האכרים או על הפקידות לעקור את העצים השונים שאין להם תקוה רבה ובטוחה ולטעת תחתיהם זיתים, וגם להוסיף בתים אחדים ולחלק את המשפחות הגדולות לבל ישבו כל כך צפופים, שמזה למחלות תוצאות.

---

מגדרה כותב אחד כדברים האלה:

המצב החמרי במושבתנו יוכל להקרא בכלל מצב טוב. הכנסות הכרמים יספיקו לרוב בני המושבה למחיתם ולעבודת כרמיהם וגם לשלם מעט מחובותיהם, ולולא החובות

הרבים שחבו רוב האכרים מסבות וטעמים שונים ועפ"י רוב מחפצם להרבות ולהגדיל את כרמיהם, כי עתה היה מצבם כבר טוב מאד. אך גם עתה יש תקוה כי בעוד שנים אחרות יצאו מתחת עול המלוים והרבית, כי הכנסות כרמיהם הולכות הלוך וגדל וחובותיהם ילכו הלוך ומעט, וגם אלה המעטים הנמצאים במצב רע עתה מפני כי הכנסת כרמיהם מעטה וחובותם מרובים, גם להם יש תקוה כי בעוד שנים אחרות יראו חיים טובים מפרי כרמיהם, הכסף הרב שהם חיבים לא הלך לאבוד והוא שקוע באדמתם בעשרות אלפים נפנים ובעליהם מקוים כי יבוא יום וישלמו את כל חובותיהם וגם אולי עוד יעשירו. והתקוה הזאת מעודדת אותם לשאת באמץ לב את מחסורם ללוות ולחזור וללוות לקחת מזה ולתת לזה ככל אשר יעשו הסוחרים בערים. עתה הם משתדלים להשיג הלואה לא גדולה מחברת יק"א לשלם לה מעט מעט מענביהם, ובכסף הזה ישלמו את חובותיהם, ומי יודע אם יטו לב לבקשתם, כי כבר קצה נפש מנהלי פעולת יק"א בבקשות הרבות אשר תבאנה מהמושבות הישנות, שאין להן קץ וגבול.

הלוכסוס במובנו הרגיל, בבגדים יקרים, בכלי בית יפים ונהדרים וכדומה, לא חדר עוד אל בתינו אבל ערך ההוצאות גדל הרבה מכפי מצבנו הנוכחי. כלנו חיים על חשבון העושר העתיד לבוא והצפון בכרמים, ואת שאלת היין, השאלה האכזריה הזאת הבאה לנקר לפעמים את מוחנו, את השאלה הזאת מתאמצים אנו לגרש מאתנו.

במשך השנה שעברה נתוספו במושבתנו דברים אחדים כלליים אשר כללו יפיה ויביאו לה תועלת, טחנה ומשאבה בכח הקיטור. המשאבה מעלה מים אל הברכה הגדולה אשר בנו זה עתה מחדש בטבור המושבה ובטחנה יטחנו חטים של האכרים וערבי הכפרים מסביב. את הטחנה והמשאבה נתנה לנו הנדיבה הברונית ק. די הירש. מהטחנה קוו האכרים בתחלה יותר, כי הבטח הבטיחום להביא מכונה גדולה אשר תשאב מים ותעלם עד הברכה וגם תטחן כשנים עשר קנטר ליום והיו הכנסות הטחנה לצרכי המושבה הצבוריים המעיקים על האכרים המעטים, גם קוו כי המכונה תוכל להעלות מים גם די להשקות את גניהם אשר מאחרי בתיהם וזרעו עוד ירקות ונטעו עצים הדורשים השקאה תמידית, אך המכונה היא קטנה ואין בה די כח למלאות את כל זאת והכנסותיה מעטות.

גם בית ספר קטן בנו עתה בני המושבה בכספם. את בית הספר בנו אחרי שהתאספו בני המושבה ויחליטו לבנות בית של שלשה חדרים בחצר בית התפלה וכסף יקחו אחד אחוז ממאה מהכנסות כרמי כל האכרים, אשר הסכימו לזאת, אך אחרי כן הורידו את מחיר הענבים וגם עוד איזו סבות פנימיות עצרו את הבנין ולא בנו אך שני חדרים וגם הם עוד לא נגמרו ויעשו אך ארבעה קורות וגג עליהם מלמעלה.

מצב המושבה הרוחני נפל הרבה מאד, אין עוד האידיאל והרוח הלאומי אשר נראה מקדם במושבה. בכלל את הירידה הזאת רואים אנו גם ביתר-המישבות, האנכיות גברה מאד בכל מקום ועל ידה גם הקנאה והשנאה והקנטרנות והמריבות מרקדות בכל עבר ופנה בארצנו. המחלות האלה פרצו בארצנו ומשחיתות הכל. בשביל פניה פרטית, בשביל קנאה, בשביל נקמה מוכן האחד להרוס ולאבד בנין שלם אם אך בו מתעסק אחד ממתנגדיו או לא מאוהביו. והמצב הזה הכללי הוא גם פרטי במושבתנו.

המצב הצבורי עוד יחזיק מעמד. המושבה מתנהגת על ידי ועד הנבחר מבני המושבה בעצמם בכל שנה, גם בית הספר נמצא תחת השנחת ועד. חברות וכתות אין עוד אצלנו,

גם שני מנינים ובתי תפלות אין במושב. אם יאריך המצב הזה ימים אין יודע, סימני הפרדה נכרים כבר גם ביסוד זה.

מצב החנוך במושב לא רע. שני המורים עובדים באמונה ובישר לב ולמרות כל המכשולים אשר ימצאו על דרכם מצליחים הם הרבה ורואים ברכה בעמלם. היחס בין המורים והתלמידים מיוסד על אהבה ואמונה משני הצדדים. ידיעות התלמידים מספיקות בערך, בית הספר יחלק לארבע מחלקות ובו לומדים כשלשים ילדים. הילדים מדברים ביניהם עברית ובבית הספר ילמד הכל בעברית, גם חשבון, ראשית ידיעת כתיבת הארץ, ראשי פרקים בידיעות הטבע ילמדו בעברית. ונקוה כי הילדים אשר יצאו מבית ספרנו יהיו בריאים בגופם ובנפשם. בצאתם מבית הספר ידעו את התנ״ך ידיעה הגונה, ידעו לדבר עברית וגם לכתוב את אשר יחשבו וגם ראשית הידיעות הכלליות ידעו במדה מספקת לבני אכרים. ועל כלם יהיו ילדים טבעים האוהבים את ארצם ואת עמם בלא מליצות ופרזות.

---

קסטינה. המושבה הזאת היתה, כידוע, נסיון בשיטה חדשה: להעמיד את הישוב על בסיס עבודת האדמה הפשוטה. והנה הקציר הראשון אמנם לא נתן לאכרים די מחית ביתם גם בצמצום, ובכל זאת לא נואשו האכרים ובראותם כי האדמה נותנת יבול חזקה התקוה בלבם כי בשנה הבאה תרב תבואות ארמתם ויעבדו בחריצות ידים. ובאמת ראו כי הקמה היתה יפה מאד וישמחו למראה עינם, אבל בבואם חשבון אחרי הקציר והדיש והאסיף ראו ונוכחו כי ימעט להם הגורן גם בשנה הזאת למחיתם ויפול מעט רוחם. הסבות אשר גרמו לזה הן: ראשית, חובותיהם משנה שעברה, הם שלמו מהקציר השני את החובות שחבו בשנה הראשונה ויגדל עוד יותר חסרונם; שנית, התמיכה למספוא באה על פי רוב לא במועדה ובבואה עלה כבר מחיר השעורים, וכן הוא תמיד בארץ הזאת כי בזמן הדיש ירד מחיר התבואה ואחרי כן יעלה עד למחצה, ולכן גדלו עוד יותר צרכיהם וחובותיהם; שלישית, רבים מהאכרים בראותם כי הקמה עלתה יפה הרשו לעצמם להוציא איזו הוצאות נחוצות לאכר, וכל זאת באה בחשבון הוצאותיהם לשנה; רביעית, אין להם רפתים מיוחדים לבהמתם וגם אין להם אסמים לתבואתם ועליהם למכרה אחרי הדיש בעת שירד מחירה, גם לא יוכלו לקנות מספוא בשעת הזול; חמישית, חסר הנסיון. קסטינה היא הנסיון הראשון בעבודת האדמה, כי בכל נסיונות הנדיב לא היו התנאים טבעיים והנסיונות לא נעשו במחשבה קודם למעשה, וחוסר הנסיון הזה היה מורגש בהצעת הקומיסיון של קסטינה, שהיתה מהירה במעשיה ומקטינה את חשבון ההוצאות לאכרים, ומלבד זאת נכנעה הקומיסיון לפני חפץ האכרים ותתנם לעבוד בשיטת העבודה הפשוטה הנהוגה בין הערביאים, והאכרים בחרו בה מפני שהיא יותר קלה, וגם הגנן־הפקיד, מפני רך לבו ורפיונו, לא מצא לו די עוז בלבו לעמוד על דעתו ולהתנגד בחזקה לחפץ האכרים ולהכריחם לעבוד עבודה אירופית הגונה שנותנת פרי יותר טוב הרבה מהעבודה הפשוטה הערבית; ששית, אדמת קסטינה היא עם כל טובה כמעט ממין אחד, וכמו שלא טוב לאכר להשען על ענף אחד מאכרות כן לא טוב אם אדמתו היא ממין אחד, ובאדמת קסטינה אי אפשר לזרוע מיני תבואות שונים, ובפרט שעורים וצמחי המספוא הדורשים אדמה יותר כחושה וסידית. גם מרחק המקום אשר בין הקומיסיון ובין הקומיטה האודיסי וחסרון כח להקומיסיון הזאת עכבו הרבה את התפתחות העבודה בזמן הזה במושב הנזכר.

סוף דבר, אם נשים לב אל מצב המושבה הזאת בהוה ואל נסיונה בשתי השנים האלה נראה, כי קציר שנה בינונית יוכל לתת כמעט די לאכר למחית ביתו, ואם יעבדו בני המושבה את אדמתם עבודה אירופית טובה במחרשות גדולות המהפכות את שורת האדמה וגם יזבלוה, אז בוראי לא יחסר להם למחיתם. ועל הקומיסיון לתקן את הדברים האלה: לפטור את האכרים מחובותיהם ההכרחיים, מכל אלה החובות שאי אפשר היה להאכרים לבלתי עשותם; לבקש אמצעים כי יוכלו לזרוע גם מספוא לבהמתם ולא יצטרכו עוד לקנותו ויוכלו להרבות מספר בהמתם ורב הזבל; להגדיל את חלקי האכרים בני נפשות רבות או לחלק את המשפחות האלה.

אכרי קסטינה הם ברובם אנשים פשוטים, שלא הלכו מעולם בגדולות, אך בעת האחרונה פרצה שם איזה רוח רעה של התאוננות ונרגנות. הסבה העיקרית לרוח הזאת היא החסרון שיחסר עוד להם למחיתם, ובקסטינה היתה אדמה שלא נתנה ולא נחלקה לאכרים, וישימו האכרים עיניהם באדמה להרבות בה את חלקיהם, ובחפץ הועד האודיסי להושיב אכר אחד על חלק האדמה הזאת התקוממו האכרים נגד החפץ הזה ונרגנים אחרים עוררו את האכרים להתקומם נגד ועד הפועל ויחלו לעשות מעשים שאינם נאותים לאכרים יהודים, שאך התישבו על אדמתם בטובת הועד. הקומיטה באודיסה אמנם הבטיח להאכרים כי את מותר האדמה יתנו ברבות הימים לבניהם הקטנים בעת אשר יגדלו, כי את בניהם הגדולים חשבו במספר העובדים וירבו להאכרים על חלקם בעת חלוקת האדמה, אך האכרים חשבו ומצאו כי יותר טוב ויותר ראוי להם לקבל עתה את חלקי האדמה ההיא, ובכן פרצה שם רוח התאוננות ומרי. אך נקוה כי עבר תעבר הרוח הזאת.

מצב ביה״ס במושב הוא כמצב החדרים המתוקנים במעט בחו״ל, המורה מלמד את תלמידיו שפתנו בשיטת התרגום הישנה, והאבות שמחים במורה בניהם מאד מאד.

---

ובפתח תקוה לא נעשו כל שנוים, האכרים עומדים עוד עד היום בפתח תקותם ומצפים לתמיכה אלה מפה ואלה מפה. וכאלה כן אלה אינם עומדים עוד על בסיס חזק וקים.
מד״ד.

---

# השקפה כללית.

V.

(הרב ר׳ עזריאל הילדעסהיימער. — היהדות באונגריא. — הפועלים העברים בבריסלאב. — הלכות תפלה באשכנז. — חברת תמיכת יא״י ואספתה הכללית. — עניני הציוניות. — חג היובל של ד״ר קאיזערלינג).

בכל קורות הדורות לעם ועם הננו פוגשים אנשים מופלאים, אם מהיותם הוגי דעות גבורי־רוח או רבי פעלים וכבירי עלילה, אשר בשמם, בחייהם ובמותם, קשורים זכרונות ימי דורות שלמים. לסוג האישים רבי עלילה אלה נמנה זקן הרבנים, הראש והמנהיג לכנסיות ישראל שומרי אמונים שבאשכנז, הרב רב־הפעלים רבי עזריאל הילדעסהיימער, שהלך לעולמו ביום ד׳ תמוז ש״ז בשנת השבעים ותשע לשנות חייו. לא באתי לעורר קינים על מות הרב המופלא הזה — שלא בא בהיסח הדעת, כי הגיע לגבורות, וזה שנים אחדות אשר זקנותו וחולשתו הניאו אותו מקחת חלק בחיי הצבור והקהלה — אף לא להציב לו יד ושם ולספר כל תולדות ימי חייו; החובה הזאת מלאו כתבי־העתים היומיים שבאשכנז הכלליים וכה״ע השבועיים המיוחדים לבני ישראל בכל הלשונות; ואולם גם מחובת „המשקיף הכללי" למכה״ע החדשי הוא להעיר לב קוראיו על אנשי המופת שבדור ההולכים לעולמם, למען דעת ערך פעולותיהם בימי חייהם, המפיצות אור על חזיונות החיים בתוך החברה הישראלית ואשר מהן נדע ונכיר פרצוף פני הדור והלך רוחו בימי תקופות ידועות.

בכמה פנים נוכל לאמור בלי כל הפלגה והפרזה, כי היה הרב רבי עזריאל הילדעסהיימער לא לבד מופת דורו, כי אם גם ראוי הוא להיות למופת לרוב הרבנים שבדורות הבאים בכנסיות ישראל שבמזרח ושבמערב. — ובמותו נראה לנו מחזה נכבד בחיי עמנו שבאשכנז, שראוי הוא, כי גם כנסיות עמנו שבמזרח ישימו לבם עליו, להתבונן עליו ולהוציא ממנו משפט על הדרך הישרה שיבור לו עמנו בחיי הכלל בארצות פזוריו וגם לכשיעלה בידו למצוא לו בית מנוס ומקום מפלט להתפתחות חייו הרוחנים והחמריים בארץ אבותיו. החזיון הזה הוא: רבי עזריאל הילדעסהיימער היה כל ימיו איש מלחמה ונושא דגל היהדות לא לבד המקובלת־ההיסטורית, כי אם גם הנהוגה והשמורה בכל דקדוקיה בכנסיות ישראל של שומרי אמונים שבמזרח, ובמותו היה אבל כבד מאד לבני ישראל בכל פנות העם הישראלי שבארצות המערב גם במחנה מתנגדיו מקצה האחרון, וכל ראשי כנסיות ממתנגדיו יודו לשמו וירוממו את עבודתו ופעולתו. כותב הטורים האלה ידע את המנוח בימי עשרים שנה האחרונות בכל ארחות חייו בביתו וקהלתו וברוב פעולותיו לרבים. אך בחפצנו למסור לקוראי „השלח" קוים ושרטוטים אחדים מן

הפנים המאירות האלה הננו דנים אותו עפ"י דברת מתנגדיו המוחלטים בכל קהלות המערב, אלה אשר בימי חמשים שנה ויותר עמדו כנגדו בקשרי מלחמה פנים נגד פנים ומשפטם הוא בודאי משפט צדק בלי משא פנים על חיי האיש, הראוי — הננו שונים את דברינו — להיות למופת לרבני ישראל בכל הדורות והזמנים הבאים.

רבי עזריאל הילדעסהיימער לא היה מאותם הכוכבים, המאורות הגדולים, העולים על שמי היהדות אחת למאה או לכמה מאות שנה להאיר באור גדול ולשקוע תחתיהם עד מהרה, כי אם כוכב מבהיק ומזהיר ההולך ואור בימי דור אחד או שנים. — הוא נולד בהלברשטאדט אשר באשכנז התיכונה בשנת תק"פ, ולמד תורה וידיעות העולם בישיבת „חשרת צבי" מיסודו של ר' הירש קאֶסלין, ובהיותו בן י"ז הלך להמבורג וישמש בישיבתו של הגאון רבי יעקב עטלינגער באלטונא שנתים ימים וישב לעיר מולדתו ונבחן בהגימנזיום שבעירו וישג שם תעודת בגרות. בהיותו בשנת העשרים בא להאוני־ ורסיטה הברלינית ויהי לתלמיד המחלקה הפלוסופית בבית מדרשו של הפלוסוף העגעל ויתחבר אל הנדול שבתלמידי הפלוסוף הזה — החכם ווערדער, ובכל שעסק בימים ההם בפילוסופיה ולשונות המזרח לא חדל להתמיד על למודי הלשונות העתיקות — הרומאית והיונית והמתימטיקה. ובתוך הלמודים האלה לא נמנע מחזור על למודי התלמוד והפוסקים דבר יום ביומו ככל אשר הורה אותו הרב הגאון מאלטונא. מברלין בא להאוניוורסיטה אשר בעיר האַללע וישב לרגלי החכמים המובהקים בחכמת חקרי לשונות ארצות הקדם: געזעניוס וראֶדיגער, ובשנת תר"ד יצא מוכתר בתאר דוקטור פילוסופיה, בכתבו את המחברת לקבלת סמיכה בתור חכם בשם: „הדרך הנכונה לבאורי כתבי הקדש" (Ueber die rechte Art der Bibelinterpretation). בשובו להלברשטאדט שב לעסוק בתורה וחכמת ישראל בימי שנים רבות. אז כתב ופרסם את ספרו: „דברי חפץ להוציא משפט על ארות תרגום השבעים" (Materialien zur Beurtheilung der Septuaginta), להצדיק את המסורה נגד הטעיות, השבושים והזיופים בכוונה שבאו בהתרגום הזה. והספר הזה משך עליו עיני המלומדים שבדור ההוא. אז העתיק גם המצבות בקהלת הלברשטאדט העתיקה בקהלות ישראל שבדוכסיות ברנדנבורג ויבא בזה תועלת רבה מאד לקורות ישראל בפרוסיה. בימי שנים רבות היה הוא, הצעיר אז לימים, המנהיג ומכלכל את עניני הקהלה הזאת, היחידה בקהלות פרוסיה ברוח האורתודוכסיה השולטת בה מאז ועד היום, ובשנת תרי"א נקרא לרבנות לעיר איזנשטאדט אשר באונגריא. הפרשה הזאת מחיי ר"ע הילדעסהיימער סתומה — כאשר אשער — לרוב קוראי „השלח" ויש בה דברי חפץ לא מעט לתולדות עמנו בממלכות אוסטריא. העניגים בקהלות ישראל באונגריא הצפונית והמזרחית היו סבוכים אז מאד. יד צוררי ההשכלה היתה בכל משלה והחסידות שמה לה קן בהארץ הברוכה הזאת, ובבא שם „דוקטור" מאשכנז לרב אב־בית־דין, התעוררו כל הקנאים על ה„אשכנזי" הבא לפרוץ גדר התורה. ואולם הוא לא שם לבו להתרגשותם והתרגזותם — ויגש לעבודתו ליסד בית מדרש לתלמוד תורה וחכמה, אשר עמד על מכונו כשמנה עשרה שנה ויצאו ממנו תלמידי חכמים גדולים בתורה בחכמה. אז היה האיש, הראש והראשון להיהדות האורתודוכסית בדורנו, לאחד מהנ־דפים בעד ההשכלה מכל עברים המטירו עליו חרמות ונדויים ויתנוהו למין ואפיקורוס וגם הכוהו בשוט לשון, ובאחד הימים קבל פקודה נמרצה מנציב הארץ אשר בעיר הפלך אֶדענבורג לסגור את בית מדרשו ולשלח את תלמידיו מן העיר איזנשטאדט במשך כ"ד שעות. אז הדפיס מחברת בש"א: „ערשטער בעריכט איבער

דיע לעהראנשטאלט פיר ראבבינאטסקאנדידאטען צו א״יזענשטאדט״ פאן ד״ר ע. היל־דעסהיימער (וויען 1858), ויזכה בדינו. למרות הדבר שהיתה אז המלחמה להילדעס־היימער מפנים ומאחור, כי מצד המבקשים תקונים בדת קרא עליו מלחמה הרב המלומד הגדול ד״ר ליאופולד לאֶוו בשצעגעדין, והחסידים הקנאים נהגו אותו לחרם, נשאר על עמדו ויוסף להקהיל תלמידים סביבו ובית מדרשו עמד על תלו עד צאתו מאיזנשטאדט בשנת תרכ״ט.

גדולה ונכבדה מאד היתה פעולתו של ר״ע הילדעסהיימער בשנת 1868, כאשר קרא השר עטוואֶס את ראשי כנסיות ישראל באונגריא ל„קונגרים״ — בכל כחו חתר אז לתווך בין ה„אורתודוכסים״ וה„ניאולוגים״ ולמנוע את היהדות באונגריא מחלול השם הגדול, לקרוע את האומה לשני קרעים, חלול השם הנמשך והולך עד היום הזה. הממשלה הכירה אותו אז לטובה, אך כל עצתו התבלעה וראש החסידים ר׳ עקיבא יוסף החרים אותו בחרם החמור וגם התיר את דמו ויתנקשו אז גם בנפשו לספותה (כמבואר כל זה בקונטרס „עמוד היראה״ ח״ב 127). אז החליט לשוב לארץ מולדתו לאשכנז, ואז החלה פעולתו הגדולה והפוריה לשובב נתיבות היהדות המסורה באשכנז.

בימים ההם נמצאו בברלין מאתים ראשי בתי אבות בישראל, אשר גלו דעתם, כי חפצים הם להפרד מהעדה הראשית באשר הפרנסים כופים הר כגיגית על חברי העדה לקבל את תורתם, תורת הריפורמה הדתית. לא פה המקום לבאר את פרטי המעשים בימים ההם, כאשר הנבחר הישראלי לאַסקער החפשי בדעותיו מקצה האחרון היה למשען ומבטח האורתודוכסיה ובעזרתו יצא החוק הנותן הרשות להמועטים להפרד מרוב העדה ולהיות לעדה מיוחדת ונבדלת לבדה. הפרשה הזאת היא גדולה ונכבדה מאד לבעלי בינה לעתים בדור העבר הבלתי נשלם ומעל ספר דברי הימים ידרשוה התאבים לדעת תולדות ישראל בימי הדור העבר וההוה. מאתים ראשי בתי אבות בישראל אשר בברלין קראו להילדעסהיימער לבא ולהיות להם לרב ומנהיג, לא לבד להם כי אם גם לכל היהדות האורתודוכסית באשכנז, וימהר לבא לקול הקורא והחת עמדו עד הנה בקשרי מלחמה עם החסידים עמד שנית בקשרי מלחמה עם חכמים מובהקים ובעלי הריפורמה הקיצונים, ויבא וייסד את „עדת ישראל״ ויהי לראש וראשון להעדה הזאת ולכל קהלות ישראל להחרדים בצפון אשכנז ודרומה. ובכל היותו איש מלחמה, בעל דעות קבועות ומצוינות ולא וִתר מדעותיו אלה אף כמלא השערה „למען השלום״, לא היה רבי עזריאל בכל זאת מחפצי קרבות וששים לקראת נשק. לא בחרמות ונדויים נלחם במתנגדיו, כי אם שם לבו לחזק את התורה אשר מסר נפשו עליה, בדרכי מדע והשכל ובהפצת תורה כפי היכולת לפי תנאי מקומו וזמנו. כל מעשיו בצרכי הצבור והדת היו בחשבון ודעת. בשנות 1870—1871 היה הוא עם אשתו הרבנית מהעסקנים הגדולים בבקור חולים ופצועים שהובאו לברלין ממערכות המלחמה בצרפת, והשבויים הצרפתים הפצועים והחולים מצאו גם הם בהרב והרבנית מפקחים עליהם בחסד ורחמים גדולים וינחלו כבוד ותהלה מאת הקיסר והקסרית. בדעתו זאת ידע הרב להפיק חפצו בכל פנות שפנה בצרכי הצבור אשר בחר בו להיות לו למנהיג וראש. בכל היותו מתמיד בעסק התורה, לא תקע עצמו רק לארבע אמות של הלכה, כי אם חשב מהשבות להנחיל את התורה לבני דור יבא ומעשיו הראשים היו: יסוד בית הספר הגדול ללמודי תורה ודרך ארץ לנערים ונערות אשר לבני עדתו; ובשנים מועטות אחרי כן יסוד בית מדרש לרבנים. בכל המוסדים שנוסדו על ידו, היה הוא היוצר והמחולל, המיסד והמחזיק, הוא הממציא את

הכספים הראשונים הדרושים ליסודי המפעלים (וברוב הפעמים בשנים הראשונות הוציא מכיסו, כי לא היה משתמש בכתרה של תורה להנאתו בכל הימים, אשר היה בעל רכוש) והוא היה המסדר והעורך את הפעולות. לפרוט פה את המוסדים הרבים שנוסדו בברלין וקהלות אחרות על ידו לתועלת כלל ישראל והקהלות, לא לבד לבני עדתו ובני מפלגת החרדים, כי אם לכל כנסיות ישראל למפלגותיהן, הוא דבר שאי אפשר לנו. רק בשני פנים עלינו להעיר על תכונת נפשו של הרב, האיש רב הפעלים הזה: בתוך בני מפלגתו החרדים היה הוא למלאך השלום ודרכו היתה דרך המדע והשכל; בהשפעתו הגדולה ידע להשביח שאון קנאים והֱמית לב מתרגשים שבין בני מפלגתו — כזאת שמענו היום ממתנגדיו היותר גדולים ובעלי ההתבוללות הקיצונים (צמ"ג ד. יודענטהומס גליון 24) ועדות הבאה ממקום זה נאמנה מאד. ועוד שנית, כי הוא היה כמעט הרב היחידי באירופא המערבית, אשר פעולתו היתה עזה והשפעתו גדולה גם במזרח: ברו"ס וגליציא. אחרי מדותיו לא נועז איש להרהר ובבחינה ידועה היו דרכיו ושיטתו והליכותיו לאות ועדה להחרדים „זכי הרעיון", כי התורה וההשכלה אינן צוררות זו לזו, ובכח הדעה הזאת היו שמו ומעשיו לעזרה לכל דורשי אור תורה וחכמה בכנסיות ישראל המזרחיות. יהודי רוסיא היו ביחוד כרוכים אחרי הרב המנוח, כי זכרו לו את כל עבודתו הגדולה שעבד את אחיו אלה בימי הפרעות והנדודים משנת תרמ"א עד תרנ"א ועד השנים האחרונות, כל עוד אשר לא חלה את חליו וחדל לצאת ולבא לפני בני עדתו מחולשתו לעת זקנתו. כן היה לבו ער תמיד לכל דבר נפל בישראל — ומיום באו לברלין עד אשר עלה על המטה, אשר לא ירד עוד ממנה, כל עוד כחו בו לא עבר עליו יום בלי להתמיד בתורה, עבודה, (של הכלל) וגמילות חסדים. ע"ד בית תלמודו כבר דברתי באחת מחוברות „השלח". מספר תלמידיו עולים למאות, ומלבד כמאה רבנים שהלכו אחרי מטתו, יצאו מבית מדרשו אלה המשמשים בכתר הרבנות בקהלות אמיריקה (ניורק ובאלטימורי) ואשר בהם ישימו עתה כל תקותם אלה הדואגים לתקומת היהדות בארצות אמיריקה הצפונית. בהלך רוחו ודרכי מחשבותיו היה יהודי לאומי בהמובן היותר נעים וחביב לנו ועל כן היה גם חובב ציון בכל לבו ונפשו.

האבל גדול היום לכל כנסיות ישראל שבאשכנז. השבחים שמספרים אחרי מטתו ראשי כל המפלגות ופנות העם והמפעלים הכבירים שהשאיר אחריו, אות ועדה המה לו, כי לדור דורים יעמוד שמו וזכרו בספר תולדות ישראל.

---

בהזכרתנו את ר"ע הילדעסהיימער נגענו גם בקורות ישראל באונגריא לפני ארבעים שנה. בימים האחרונים, במשך שני הירחים מאי ויוני, נעשו נסיונות לשום קץ להמעמד המעציב של כלל היהדות בארץ הברוכה הזאת, האחת באירופא, אשר אף על פי שהיהודים יושבים בה במספר מרובה לא גראו בה אותות האנטיסימיטיסמוס ההולל והפרוע. כבר אמרנו כי מאחרית שנות השבעים נקרעה כנסת ישראל בארץ הזאת לקרעים שאינם מתאחים — ה„ניאולוגים", הם בני החורין בדעות, אשר בראשם עומדת הלאנדעסקאנצליי ובית מדרש הרבנים, והאורתודוכסים הקנאים מקצה האחרון. בעלי שתי המפלגות האלה חושבים עצמם לשתי אומות וכן הם בעיני הממשלה — אולם מני אז ועד הנה נשארה בבודאפעסט עדה ישנה, מההולכים באמצע דרכים. אבל בעלי שני הקצוות ירשו את הרכוש, אשר הנחילה הממשלה את היהדות באונגריא, בהשיבה לה את כסף הענושים ששלמו היהודים במרידת האונגרים נגד מלכות אוסטריא בשנת 1849. ולהעדה העיקרית

העומדת בין בעלי הימין ובעלי השמאל לא נתנה כל עור וסער מקופת הקהלות. עתה נראה שנוי לטובה גם בהלך־רוח נושאי היהדות באונגריא. ראשי העדה העיקרית — בעלי שביל הזהב — התעודדו עתה, בעבור רוח חדשה על היהדות, רוח האחדות וההתקרבות בין המפלגות. אנשי הלב שבין שתי הכתות הנלחמות זו בזו בימי דור אחד והקוראים לשלום ואחדות היו בעלי העדה העיקרית (Status quo Gemeinde) בכלל והציונים המעטים הנמצאים בקרבה בפרט. וכפי הידיעות האחרונות, יש תקוה כי האחדות הזאת תצא לפעלה בזמן קרוב, וכנסת ישראל שבאונגריא לא תוסיף להיות קרועה לקרעים ופרועה לשמצה בעיני עם הארץ.

---

זה כשנה תמימה, אשר זעקת היהודים העובדים במכרי הררי הקרפטים בגליציה המזרחית על יד הערים בוריסלאב וקולומיה וכו׳ הקיפה את כל כנסיות ישראל שבאירופה. והדבר הזה לא לפלא. כנודע, מן כל הפועלים שכירי יום מעוררים ביותר רגשי רצון וחסד העובדים במכרי ההרים, יען שהעבודה הזאת בעומק כמה מאות אמה מתחת לארץ קשה מאד מאד וקשורה בהמון סכנות נפשות, ועל פועלים כאלה אמר הכתוב: בנפשו יביא לחמו. מפני סבות רבות בדברי הימים בכלל ודברי ימי עמנו בפרט מעטים הם העובדים עבודת הגוף הקשה בין בני עמנו, ועובדים במכרי ההרים עוד פחות מזה. בנלל הדבר הזה נגע גורל מאות עובדים יהודים במכרי המתכיות, בהוצאת הנפט ושמן הרים, עד לב רבים מבעלי הרגש שבקרבנו. בימים האלה הוציאו חברי „אהבת ציון" בטרנוב קול קורא לבוא לעזרת האמללים האלה ולהושיב מהם חמשים משפחות בארץ ישראל. לדעתנו — אם גם כוונת ראשי הועד לישוב ארץ ישראל בטרנוב רצויה מאד, אבל המעשה בעצמו אינו רצוי. בשעה שמאות פועלים בארץ ישראל, העובדים שם במזרע שדות ומטעי כרמים זה כשמנה שנים, עוד לא באו אל המנוחה והנחלה, דבר קשה הוא מאד להביא שם עוד פועלים מן החוץ. שאלת הפועלים בארץ ישראל היתה היום לשאלת הישוב בא"י בכלל. הנסיון הורה כי בפרוטות וגם בתמיכות לא יושעו גם הפועלים שכבר הורגלו לעבודת האדמה וכבר התרגלו לאויר הארץ ודרכי המלאכה והעבודה שם, ובמה יהיה כח פועלי ישראל שבגליציה יפה לעמוד משעה הראשונה לבואם לארץ חרשה תחת כפת שמים חדשים לעבוד עבודה קשה ומפרכת את הגוף, שעוד לא הורגלו בה? ידענו כי החתומים על קול הקורא הם אנשים של צורה, שכבר עשו להם שם בפעולותיהם לטובת הישוב הישראלי בארץ ישראל, וקשה להאמין, כי עוסקים בצרכי צבור באמונה שכמותם יעשו דבר גדול כזה טרם יוכחו מראש לדעת, כי עמלם זה לא יהיה לריק. ע"כ יש מקום לחשוב, כי באמת יודעים הם, אשר אם הם יהיו המתחילים, תבוא חברת יק"א הגדולה ותמלא אחריהם. בכל אופן, אחרי שכבר נעשה מעשה על ידי חובבי ציון שבגליציה וגם כחמש מאות פועלים בארץ ישראל, שכבר דשנו עפרה בזעת אפם ודם לבבם, עומדים ומבקשים תפקידם, הנה תהיה ראשית חובתה של חברת הבאנק־הלאומי הנוסד עתה — להחל פעולתה בעזרה להפועלים האלה, אנשי עבודה מימי נעוריהם, להנחילם נחלת שדה או כרם.

---

בשעה שכנסת ישראל המזרחית נתונה בצרה וצפויה לסכנה מרוחות נושבות מפמליות של מעלה ושל מטה, הנה כנסת ישראל המערבית — פרנסי העדה (פארשטאנדסמיטגליעדער) ונבחריה (רעפרעזענטאנטען) בברלין — עסוקה רק בהלכות תפלה.

כשנשתכחה התורה באשכנז, החלו ראשי העם ומנהיגיו לעסוק בתפלה, לא להתפלל בעצמם, כי אם להגיה ולנסח הסדור, כל רב וכל דרשן בעירו סדר התפלות והשמיט והכנים כפי דרכו וכפי התורה אשר שמו לפניו נותני לחמו ומימיו — הפרנסים עמי הארץ שאינם בקיאים גם בצורת אלפא־ביתא. שבעים שנה עברו היום למן העת אשר „בני היכלא" שבהמבורג — ערת „הטעמפעל" — החלו להגיה, לאמר: להשמיט מהסדור זכרונות ציון וירושלים והגאולה העתידה. סדורו של ר' אברהם גיגר משנת תרי"ז נתקבל רק בברלין, וביתר הערים בנה לו כל רב ודרשן במה לעצמו ואלפים מארק הוציאו חברי הקהלות להדפסת הסדורים השונים. בזמן האחרון, כאשר רוח חדשה החלה לנשוב גם בברלין ותקם מפלגה מההולכים באמצע ותוהים על התקונים הראשונים — ובין הנבחרים „הנסוגים־לאחור" נמצאים גם שנים שלשה „פרופיסורים" ועוד אנשים של צורה שאי אפשר לפוטרם ברחיות של תהו. התעשת ראש העדה היוסטיץ־ראטה מאיר וחבריו להפים דעתם של ה„אורתודוכסים" ויסכים להושיב ועד לבקר את סדור התפלה — לאמר סדורו של רבי אברהם גיגר, ולסדר סדור מחדש, שיהיה קבוע ומקובל בכל בתי הכנסת שהאורגן מנגן שם. לכאורה היה נראה שחברי ועד כזה צריכים להיות מהמתפללים ג' פעמים ולמצער פעם בכל יום ויודעים ידיעת בית רב את השפה העברית וביניהם רבנים רועי־הרוח ורופאי הנפש. אך הועד הזה הוא רובו ככלו מסוחרים או עורכי־דינים ורופאי הגוף, ובמחילת כבודם יש בהם שאינם בקיאים גם בצורת האותיות העבריות. לפלא הוא רק, כי הרבנים והדרשנים הברלינים אינם מרגישים ואינם חשים עד כמה עלובה היא „רבנות" כזאת, שהיא ניזונית ומתפרנסת מהוראותיהם של אנשים נכבדים כשהם בפני עצמם, אבל הדיוטים גמורים בידיעת התורה הישראלית. — איך שיהיה, בראשית חדש יוני נכנסו לישיבה הנבחרים (רעפרעזענטאנטען) לדון ע"ד פעולת הועד הזה, שנקבע בחדש יוני בשנה העברה ועוד לא כלה עבודתו. הפרופיסור לודוויג גיגר, בנו של הרב ר"א גיגר, הציע לבטל את ועד־הבקרת לסדורי התפלה מנוסחת אביו המנוח ויתר הסדורים בנוסחאות שונות שנסתעפו מסדורו של רא"ג. בדברים חדים וחלקים התאמץ להוכיח, כי אנשים כהפרופיסורים לעווין, באגינסקי וכו' וכו' מחברי הקומיסיון הם מהנסוגים לאחור — חפצים הם להשיב שבות ציון וירושלים לסדור התפלה של בתי הכנסת שבברלין, ביחוד דבר קשות נגד יועץ־הסתרים בלומענטהאל, כי הוא עם יתר חברי הועד לבקרת־התפלה הם חבר אנשים החפצים להסב לב העם אחורנית וכו'. ובעמדם למנין קמה עצת הפרופ. לודוויג גיגר ונתבטל הועד לבקרת, ומעתה כל הישר בעיני כל ראש בית הכנסת בברלין יעשה, וכמספר בתי התפלה יהיו הסדורים השונים, אלה הספרים הנפתחים רק מראש השנה לראש השנה.

---

בהגיע דברינו אלה לקהל הקוראים, כבר תהיה האספה של חובבי ציון באודיסה והחלטותיה לענין ההיסטוריה הציונית, אבל מחובת בעל־השקפה הוא גם להעיר על כל דבר נכבר בכנסת ישראל, אם גם ידע, שדבריו יהיו כעין עצה הבאה לאחר זמן. המועצות באודיסה בהאספה הכללית של חברת התמיכה, אשר על פי תקנותיה צריכה להיות אחת לשלש שנים, צריכות הן לכלול הפעם בקרבן דברי חפץ במדה יתרה מאשר בהאספות הקודמות. בשלש השנים אלה נגלו חזיונות רבים וכבירי עלילה בהתנועה הציונית, נגלו כחות חדשים ושאיפות רבות שעוד לא נתבררו. ישנם כמה ענינים שאי אפשר לראשי החובבים להעלים עין מהם. גם בהכח החמרי של החברה נראו סימני

גדול והתחזקות. וזה הוא בלי ספק תולדות ההתעוררות הכללית של הציוניות בכללה. העם התמים איננו זקוק כלל להבחין בין „חבת ציון" וה„ציוניות־המדינית" — המלה שאין לה בכלל פתרונים לפי השיטה שהנהיגו בה ראשיה ומנהיגיה — ובכן הוא מתעורר לשם „ציון" והבינה הישרה תורהו לדעת, כי לראש וראשונה עליו להוכיח במעשיו, שיודע הוא להוקיר את חבת ציון המעשית — לאמר להיות חבר לחברת התמיכה, המאושרת מטעם הממשלה. אך ברבות הכחות ירבה ויתרחב גם חוג הפעולה וינדל החוב המוטל על ראשי הועד לעשות בא"י מעשים מתוקנים ומשוכללים. ודא עקא, כי הועד — יהיו חבריו מי שיהיו — עומד על משעול צר — נדר מזה ומזה. — על פי מצב הדברים אי אפשר עוד לעשות בא"י דברים קרובים אל השלמות הרצויה. האיסורים והגדרים במקומם עומדים ובמקום שאין עבודה פוריה ודרושה להחפץ הכללי ויסוד הדעה הנותנת רוח חיים בכל הענין, הנה בהכרח תחלש ההתעוררות ותשקע תחתיה בזמן קרוב או רחוק. אך בכל אלה, יש ויש מקום רחב מאד לחו"צ להתגדר בו אם רק לא יחסר להם החפץ לעבוד בזריזות הדרושה: מהמאמר הגדול בהספר החדשי „וואסחאד" לחדש מאי נראה, כי עוד ישנם כחמש מאות פועלים בדוקים ומנוסים בעבודת האדמה ומטעי כרמים בא"י ולהם יש לתת חנייה בקרקע, לכלם או למקצתם. השתתפות יק"א בדבר היתה מכונה לא להחליש את העבודה של ה„חובבים", כי אם גם לחזקם ולעודדם, שיהיו הם העומדים בתוך העבודה ומכלכליה, ואין ספק, כי ראשי יק"א, שאין איש אשר יטיל ספק בכוונתם הרצויה, יתנו להם יד ושם בעבודתם. מלבד זה הן אי אפשר להכחיש, כי מצב בתי הספר בא"י הולך ומתמוטט בשנים האחרונות. ולו גם לא התמוטטו, הנה ברור הדבר, כי גם בהוסדם היו נעדרי השלמות הדרושה לנו בארץ ישראל, כן בשביל עצמם וכן בכדי שיהיו למופת לבתי הספר העתידים להוסד. האחד בכה"ע „וועלט" אשר יספר כפעם בפעם מהנעשה והנדבר במושבות א"י, ה' בלנקי, נגע (בגליון 20) במקצוע נכבד מאד להנהגת בה"ס, כי המנהיגים אינם משגיחים כלל על החנוך העשוי להבריא את הגוף ע"י תנועת האברים במדה מספקת. מלבד החנוך העברי ברוח לאומית נחוץ לעתידות הרעיון גם כי בני דור יבא בארץ ישראל יהיה לאמיצי־כח השרירים, לבעלי נפש בריאה שוכנת בגוף בריא וחזק. האמת הזאת היא פשוטה כל כך עד שלמותר הוא להרחיב הדבור בזה. חברת התמיכה צריכה לשאוף לזה, שבמעשיה תמשוך אליה לב כל ראשי הפועלים הדוגלים בשם „ציון" וטובת עמנו בכלל: וברגע הזה תוכל להגדיל פעלה ולהאדירו רק בחלקת החנוך וגם לטפח ולרבות את המלאכה וחרשת המעשה באומנות יד ומלאכות־הבית לפי צרכי המקום ויושביו. אם את המעשה הזה יעשו חו"צ וגם לא יסיחו דעתם ממעשה רב — לעשות כפי היכולת ההכנות הדרושות ליסוד ישובים לפועלים לכשתבא שעת הכשר לזה, או אז, ורק אז, תוכל חברת התמיכה, בכח ההשפעה הרוחנית של רבים מחבריה, להיות לנקודת המרכז וכח המאחד והמקבץ את כל חפץ אדיר וכל התעוררות ומחשבה טובה ורצויה להפרחת ישוב בני ישראל על אדמת ארץ ישראל. ואם שני אלה לא תעשה החברה, הלא תצדיק בזה את תלונת אלה האומרים, כי היתה במשך העת כמעט למשנה שאינה צריכה.

---

בכל היות כותב הטורים האלה מעורר את אנשי הלב והמעשה שבין נושאי דגל ציון לבלי קבל בעינים סתומות את התורה הציונית היוצאת מטעם הממשלה הווינאית, מודים הננו בשמחת לב על הטובה הרבה שפעלה גם התנועה הציונית בתמונתה

החדשה, אם בכחה או בכח כחה, על התחזקות רגש היהדות הלאומית. הדבר הזה נכר ובולט גם במושבות עמנו מחוץ לתחום בכל נתיבות החיים הרוחניים. גם טובי עמנו שאינם מנושאי דגל ציון מרגישים בכל זה את תוקף התנועה הזאת ולבם יהגה לה כבוד וברכה. גם בארצות המערב, ששם מספר הציונים מעט, הנה היה עם זה כחם יפה לתת מרוחם על בני עדתם. ציוני המערב המעטים ראוים לשבח על כי נתעוררו להחזיר עטרת התורה שנשתכחה מישראל שבאשכנז זה כימי ארבעה דורות. הצעד הראשון לזה היא דעת הלשון העברית ידיעה מספקת להבין מעל ספר את ספרות ישראל הקדומה והחדשה מזמן כתבי הקדש עד היום. ציוני העיר ברעסלוי יסדו שעורים ללמוד לשון עברית לאנשים באים בימים וטרודים בפרנסותיהם. הציונים שבעיר היו הראשונים ולהם נלוו אנשים של צורה חכמים עומדים בשורה הראשונה בעדת ישראל. די לנו לקרוא בשם את הפרופים' באַדט, הפאבריקאנט זכס, הרב ראזענטהאל והחכם בראַנן מורה ביהמ"ר לחנוך רבנים. הד"ר פאָלאק מנהל השעורים פרסם עתה התחלת „הזמן" השני, „זמן־הקיץ". בחרף העבר נשנו שעורים למתחילים ולבעלי המחלקה הראשונה ועתה נוסדו מחלקות חדשות, אות נאמן כי ראו המתלמדים סימן ברכה בתלמודם וחשק הדעת הולך ומתגבר. בהמפעל הטוב הזה התקנאו הברלינים, ובימי חדש מאי התעורר האדון קלמוס ליסד שעורים לעברית בשלש מחלקות: למתחילים ולאלה שכבר קנו להם ראשית דעת בהלשון ודרוש ללמדם להשתלם בדעת הלשון ולאלה שכבר ידעו הלשון ודרושה להם ההתרגלות בה לקרוא בספרים ולהבינם וגם לכתוב ולהביע בה את הגות לבם. השעורים האלה החלו מראשית חדשי מאי ובית התלמוד נתחנך בחגיגה נהדרה לפי כבוד המפעל היקר. למנהל השעורים נמנה איש מומחה לאותו דבר מחניכי ההוראה שמבית מדרש הרבנים של הילדעסהיימער, הר"ר ישראל פריעדלאֶנדער. ראשי הדרשנים בהחגיגה היו: מנהל השעורים הנ"ל, מיסד השעורים והד"ר הירש הילדעסהיימער. יותר נכבד מהדרשות הוא קול הקורא שפרסמו המיסדים ברבים ונתקבל ברצון מאת כל מפלגות העם. בו ידברו החתומים — והמה מטובי העדה וגדוליה — בשפה ברורה, כי תור התחיה לתורת ישראל ולאומיות ישראל ממשמש ובא. בפירוש הם אומרים, כי הנגע שפרח בבית ישראל אשר באשכנז זה כמאה שנה הוא רק משכחת לשון עברית, זאת הלשון שבה נמצאו כל סגולות היהדות מן המשנה התלמוד והמדרשים, ספרי המחקר והמוסר וספרי הגיון ומליצה מימי התקופה הספרדית. בפעם הראשונה מגלים בעלי עדה שלמה של יהודים אשכנזים את דעתם בפירוש, כי יהודי רוסיא צריכים להיות להם למופת, כי הם השיבו לתחיה את לשון עמם ועם זה היו המעוררים לתחיה את כל בעלי הכנסיה הישראלית שם. והחתומים על גלוי דעת זה הם כל נשואי פנים בכל פנות הקהלה הגדולה: מן הד"ר הילדעסהיימער מצד החרדים עד הפרופים' באנינסקי, לאנדוי, לעווין ויוסטיצראטהים שונים עד אחדים גם מראשי כנסת הריפורמים. גלוי דעת זה מצטיין לשבח בהחום והחיים שאנו מרגישים בקראנו אותו ובשמענו ממנו דברים יוצאים מן הלב המרגיש. עוד לא תוכל שמחתנו על החזיון הזה להיות שלמה ועוד טרם נדע אם יכה המפעל שרש בלב אחינו שבאשכנז. להעיר יש, כי ההתעוררות הזאת לא יצאה מפראנקפורט דמיין המטרפולין להיהדות האורתודוכסית בגרמניא, כי אם מברעסלוי הקרובה ליהודי המזרח ומברלין, אשר משם יצאה הגזרה לפני ששים שנה על הלשון העברית שתשתכח מלב העברים.

---

עוד מדה טובה וגדולה היא אצלנו מצאנו בהציוניות בתמונתה החדשה: כי מעסקת היא תמיד את בעליה, לא תתן דמי להם ותכריחם לבלי לשבת בחבוק ידים. עבודה תמידית כזאת בלי הרף ולאות, בהיותה נעשית כהלכה ובדעה מיושבה, עתידה להביא טובה לא מעטה לעולמו של ישראל: לעורר את הפרטים לחיים ותנועה בעניני הכלל, להרגיל את העם לחיי הצבור ולתת להיחיד להשתתף תמיד בעבודת הרבים. אך ככל מדה טובה צריכה היא להיות במדה ומשקל, ומבחינה זאת אין אנו מחליטים, כי תהיה להתנועה הנוכחית לפי הצורה שנותנים לה מנהיגיה הווינאים אותו הכח המתמיד והמעורר אשר בלעדו לא תקום. בעניני הצבור עבודה מעורבבת ובהולה תהפך את הברכה: „והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע" — לקללה. עוד לא בא קץ החתימה על המניות, וזמן ההשמעה על השקלים והבחירות לצירי הקונגרס הנה באו. הפעולות האחרונות החלישו בהכרח את הראשונה. ערבוב סוגי הפעולות השונות זו מזו תכלית שנוי מביא בהכרח ערבוביא גם בתוצאות הבחירות ועבודת הקונגרס בעצמו. והקונגרס השלישי הלא יותר נכבד הוא משנים הראשונים, וחבריו צריכים לדון על כל פרט ופרט בכבד ראש ובדעה שלמה את הענין — תקנות הבאנק — אשר לפניהם. לכאורה היה מקום להחליט, כי הרגישו חברי „ועד הפועל הגדול" בעצמם את הצורך לקרוא בפעם הזאת אנשים ראוים וקרואים, ומפני זה אמרו, כי ירחיקו כל תקלה מהבחירות. אך במעט התבוננות נראה, כי מחשבות אחרות לגמרי עוררו אותם לתקן או לשנות סדרי הבחירה — ואם אחרי כן שבו ונחמו מחפצם זה, הננו רואים בכל זאת, כי הכבידו את דבר הבחירות יותר מדאי. עד 15 יולי צריכים שוקלי השקל לגמור דבר הבחירה. גמר ההשמעה על השקלים הוא 1 יולי. זמן אספת הקונגרס הוא (כשנצרף לזה גם האספות המוקדמות להקונגרס) בראשית חדש אויגוסט. בבהילות כזאת קשה להאמין, כי יהיה הקונגרס השלישי גדול מהשנים הקודמים לו במנין ובבנין. כשאנו לעצמנו לא נוכל להבין מה היה המקרא חסר לוא נקבע הקונגרס בימי חדש אקטובר אחרי חג הסוכות, אם לא שנאמר, כי חששו המנהיגים שאז לא היו באים לימי הקהל אלה הנוסעים למרחצאות ומקומות הטיול באירופא ואגב אורחא יסורו גם לבזיליאה להתעסק בציוניות. אולם לא נרבה הדבור בזה, כי בשעה שיבואו דברינו לקוראיהם כבר יהיה הכל נעשה ונגמר, מלבד הקונגרס בעצמו, והוא בעצמו, איך שתהיה צורתו החיצונית, עליו (לפי דעתנו) לדעת, כי שתי תעודות נכבדות לפניו: שהבאנק הלאומי כשמו כן יהיה — „קולוניאל־באנק" ועסקו יהיה הקולוניזציה במדה האפשרית, קטנה או גדולה, ובלבד שיעשה הבאנק מעשהו על פי דעת ממשלת תוגרמה ויתרחק ממחשבות שיסודתן בפוליטיקה הגבוהה, בהתערבות בהענינים שבין מצוקי ארץ או גם בקשות בטחונות וערבות מן הצד. השיטה הזאת היא „הציוניות המדינית" באמת, כי תביא בחשבון לא רק את ההתייחסות שבינינו לבין הממשלה התוגרמית, כי אם גם תועיל לברר הדברים בינינו לבין עצמנו. רגש־עצב יתקפני בכל עת שאני קורא ושומע קולי קולות ע"ד הבאנק על סך שני מיליונים ל"ש ובכונה הם מעלימים, כי אחרי כל התאמצות והאגיטציות, אחרי העבודה העצומה בחרף נפש של טובי המתעסקים המזרחיים, שהם הם זקני חו"צ, עוד לא הגענו אף להחלק הששי של הסך הזה. לא נרבה לבאר סבת החזיון הזה, אבל בזה הכל מודים, כי מעתה לא יסוד הבאנק באופן הרשמי העיקר, כי אם גדולו, ותנאי הגדול וההתפתחות בכל מפעל הם החיים והפעולה. והנה הסך שהגענו אליו, אף על פי שמצער הוא לערך תעודתו, יש בכחנו להתחיל בו פעולת הבאנק בעצם וראשונה — הקולוניזציה של

מאות הפועלים בא״י, ואולי גם מספר משפחות של הפועלים האומללים מבוריסלאב. עלינו לדעת, כי עד היום היו חותמי המניות ברובם בני דלת העם והבינונים, מפני כי סך החתימה נתן לתשלומים על יד במשך שנה תמימה. אולם בגמר החתימה ימעט מאד מספר החותמים ומשלמים כל הסך במלואו מן בני העם בעצם הוראת המלה הזאת. כי גם על הבינוני המוצא לחמו לביתו יקשה לחתום אז על איזו מניות ולשלם את מחירן בפעם אחת. גם ההתלהבות והעבודה מצד „החובבים״ והציונים לא תוכל להתמיד, ובכן אם לא נאבה, כי הבאנק ישאר תמיד במצב הנגסות, עלינו לפלס לו נתיבה להעשירים וגם לבעלי אלפי האלפים. מניח אני למנהיגי הציוניות הדיפלמטית לדון אם היתה זאת דיפלומטיות מחוכמה לחתות גחלים על ראש העשירים והרבנים (אם גם רבני המחאה), ואם יש תועלת יתרה בהתגלות לב כזאת. אבל הן אי אפשר להטיל ספק, כי רק בזאת יגדל הבאנק, אם פעולתו תקנה לו לבבות בעלי היכולת במדה גדולה ויתרה מאשר עד היום. וזה אי אפשר רק כאשר יחל לעבוד עבודתו העיקרית: ישוב בני ישראל בארץ ישראל. — התעודה השניה של הקונגרס היא: בטול שתי הרשויות אשר בהפעולה הציונית: לשבות ממלחמה שקוראים תמיד „המדיניים״ על בוני ציון במעשה. עתה כאשר חברת יק״א גם כן נזקקה לישוב ארץ ישראל והמעשיים עוסקים במעשיהם, אי אפשר שלא ידחקו איש את רגלי חברו. נניח, כי בעלי חברת יק״א או אחרים ינסו דברים בפמליא של מעלה בבירת תוגרמה, ומעשיהם המה בלי כל ריח של מדיניות, ובאותה השעה בעצמה יבאו העומדים מצד הציוניות המדינית ג״כ לפמליא של מעלה להציע תנאיהם וחפציהם, האם אפשר הדבר שלא תזיק ההתחרות הזאת לעיקר הענין והתכלית? ובכן באשר כי אי אפשר להם להמדיניים לאמר לראשי חברת יק״א או לאלופי חו״צ בכל מקום שהם: חדלו ממעשיכם, הנה חובתם לטובת כלל הענין תדרוש מהם למצוא דרך להתחבר להראשונים ולהתאים לתכלית אחת כל הפעולות.

---

בימי חדש יוני העבר (ביום י״ז בו) חגג אחד מגדולי החכמים בחכמת ישראל את חג הולדתו לשנת השבעים, הוא הרב החכם רבי מאיר קאיזערלינג הדרשן לקהלת ישראל בבודאפעסט. שם הרב החכם הזה כבר נודע למשגב במפעליו בהספרות ההיסטורית לעם ישראל. זה יותר מארבעים שנה שהוא משתמש בכתר הרבנות ולעבודתו בחכמת ישראל קרוב לחמשים שנה. בספריו הגדולים ובעבודתו באספת זכרונות ההיסטוריה בכל בתי הארכיון במערב אירופא האיר עיני חבריו בעלי בינה לעתים בישראל. כל ימיו היו ימי עבודה תמה בהשכל ודעת דברי ימי עמנו. המובחרים שבספריו המה חקירותיו על התקופה הספרדית המאוחרת ועל קורות הגזרות לפני גלות ספרד ופורטוגליה ואחריה לעת ממשלת האינקוויזיציה. לפניו נפתחו כל השערים וכל הספרים וכתבי התעודה העתיקים אשר בספרד ופורטוגליה. הוא התחקה על הלך רוח היהודים הספרדים באמשטרדם, ובחרט צייר אומן מסר לנו פרצוף פני רבי מנשה בן ישראל ודורו. מלבד פעולתו הכבירה בהספרות ההיסטורית הנהו גם אחד מטובי הדרשנים ורוחו נאמנה לתורת ישראל. והננו מברכים אותו במקום הזה באריכות ימים, כי יוסיף עוד אומץ להעשיר את ספרות ישראל בספרים טובים ומועילים וגם על פי פעלו בערב ימיו יהיה לברכה בקרב עמו כל הימים. עברי.

---

# תורת חיים.

## (שיטת ר' חיים שטֵינטל באמונות ודעות)

מאת ד"ר ש. ברנפלד.

---

### א.

ר' חיים שטינטל היה אחד ממשובבי נתיבות הפלוסופיא בגרמניא, בעת אשר האמינו כבר רוב חכמי הזמן, כי אין לה עוד מעמד בעולם המדעים. הוא הכיר בסקירתו הנפלאה, כי לא את הפלוסופיא מאסו חכמי דורנו, אלא את האסכולסתיקה, המוצאת ספוקה בחרודים הגיוניים וכל רוח חיים ותוכן מדעי אין בה. לכן נתן שטינטל אל לבו לחדש את נעורי הפלוסופיא באופן חדש לגמרי. להמציא לה תוכן מדעי וליסרה על יסוד הבחינה הישרה באמצעות ה ה כ ר ה הַ פ ס י כ ו ל ו ג י ת. ראשית פעולתו המדעית היתה — חקר הפסיכולוניא הלאומית, היינו להכיר באמצעות השפה האנושית ויתר סימני החיים הפנימיים את הכחות הנפשיים הפועלים בכל עם ועם בתור עצם בפני עצמו, בתור הויה נפרדת. המחקר הזה היה אז חדש, וכמעט נוכל להחליט, כי נולד ברוחו של שטינטל והוא המציאו יש מאין. ואם כי נבאשה אז הפלוסופיא בכלל בעיני רוב החכמים, משכו חקירותיו של שטינטל את עיני החוקרים עליהן. כי מצד אחד ראו והכירו תיכף, שאין דבריו פטפוטי מלים בלבד, חרוד הגיוני בסגנון „הפלוסופים" מבית המדרש הישן; ומצד השני הלא נגעה חקירת שטינטל בחקר חיי הטבע — אשר היה בעת ההיא התל שהכל פנו אליו — כי דעת הכחות הנפשיים של החיים הלאומיים היא אחד הענפים של דעת הטבע בכללה.

באופן זה גלה שטינטל מקצוע חדש בחכמת הפלוסופיא, אשר היה ימים רבים ראש פנה בלמוד הזה. האמת נתנה להאמר, כי בימינו אלה נתקררה מעט רוח החוקרים ל„הפסיכולוניא הלאומית", אשר ידי שטינטל יסדוה; אמנם חשובה היא עוד וחכמי לב עוסקים בה בכובד ראש; אבל כבר החלו לטעון עליה ולהעבירה תחת שבט הבקרת. וזה אמנם לא יפלא בעינינו וגם לא יפחית כלום את ערכו של שטינטל. הוא נחשב בתור א ח ד ה ב ו נ י ם בעולם המדעים. ונודע לנו, כי כל אלה, אשר המציאו שיטה חדשה והעשירו את אוצר הקנינים הקולטוריים של המין האנושי, לא נמלטו מלאסוף אל בנינם החדש גם כמה ענינים, אשר לא עמדו בפני הבקרת. כזה נמצא גם בשיטת שפינוזא ובזו של קנט, אשר בהיותן חדשות לגמרי עבר עליהן זמן מרובה טרם נצרפו בכור הבחינה, להרחיק הסובים מן הסולת המנופה. בימינו אלה נוכחו, כי המחקר הפילולוגי, אשר עליו בנה שטינטל את שיטתו הפסיכולונית, חשוב הוא אמנם בתור א ח ד

הסימנים של החיים הלאומיים, אבל רק בתור אחד הסימנים, ולמען תהיה ההכרה הפסיכולונית שלמה ואמתית, עלינו לבקש גם את יתר הסימנים, היינו את החיים הסוציאליים והקולטוריים, אשר בהם יתנכרו החיים הלאומיים בבירור גדול. שהרי גם השפה אינו אלא דפוס החיים, אבל אינה החיים בעצמם. השפה מעידה על כמה תכונות נפשיות של כל עם ועם, ואולם אותן התכונות טבועות הן בחיים הקולטוריים, אשר הם תולדה של התפתחות היסטורית ארוכה. באחת: השפה היא רק סימן חיצוני של החיים הלאומיים, בעוד שהקולטורא והחיים הסוציאליים הם הפסיכולוגיא הלאומית בעצם.

נוסף לזה עלינו לדעת, כי המחקר בדבר הפסיכולוניא הלאומית איננו נוגע הרבה בטבע העמים החיים אתנו או אפילו בטבע אותם העמים שכבר ספו תמו והשאירו לנו זכרונות עצומים של פעולתם הקולטורית, אלא עיקר עסקו הוא בטבע עמים אשר לא נשאר לנו מהם אלא שרידים פילולוגיים מעוטי הכמות. במקצוע זה נתן המחקר לחדודים עיוניים, ורוב ההנחות בנויות הן על השערות על פי שקול הדעת. מחקר כזה איננו על פי האמת מדעי, אלא הגיוני. ומעת אשר התחילו להטיל ספק באמתת הלמודים היוצאים ממחקר הפילולוני ירדה גם הפסיכולוניא הלאומית הרבה מגדולתה. מובן מאליו, כי בדברינו אלה לא נשלול משיטת שטינטל את כל ערכה המדעי, אלא נעמידה על מרתה האמתית. לא בפני עצמה נמצא חשיבותה, אלא ביחוסה אל הפלוסופיא בכלל, אל המחקר המדעי המקיף את כל הדעת האנושית. ולא זו בלבד, אלא כי בעצם הדבר נמצא בשיטת שטינטל הכרח עצום וענין רב התועלת. כי על ידה נזהר לבלי נכריע את הכף להצד שכנגד, אשר בטעות זו נלכדו רבים מחוקרי דורנו. הם אומרים, רב לנו לשקוד על החקירה הפילולונית ועל דעת הספרות, אשר על ידיהן אמרו לפנים להכיר טבע כל עם ועם, שהרי החיים הלאומיים אינם מובנים באמצעות הסימנים האלה, שהם רק קניני המלומדים וקצות העם. החיים הלאומיים מובנים לנו רק באמצעות הסימנים המשותפים לכל העם מקטן ועד גדול. יפה לנו סקירה אחת במצב האיקונומי של האומה מכל השיחות היפות על דבר פיוטיה, מושגי אמונתה, שעשועיה, טיוליה וכהנה, אשר בכל אלה התנחלו רק קצת העם, הולכי בטל ופורשים עצמם מן הצבור. חיי עם יון, למשל, לא נדע ע״פ ספרותו, פזמוניו ופיוטיו ושעשועיו, אלא על פי תנאי כלכלתו. ואמנם נודה במקצת לטענה הזאת, אבל רק במקצת, ומאד עלינו להזהר מלמחוק את הסאה ולהביא את המשפט הזה עד הקצה האחרון. שהרי סוף סוף אין האדם מכונה בלבד, אשר רק צרכיו החמריים יודיעו לנו את טבע מציאותו, וכן אין האמת בפי המחליטים, כי החיים הרוחניים נתנו רק למעטים בעם, להולכי בטל ולפורשים עצמם מן הצבור. אמת היא, כי לא הטביעו כל כך את חותמם על החיים הלאומיים, כמו שהאמינו לפנים; אבל אין העם בכללו בן חורין לגמרי מהשפעת החיים הרוחניים, וסוף סוף גם המלומדים והמשכילים, הפייטנים והפלוסופים, הם חלק מן העם. אין אנו מסכימים לדעת האומרים, כי רק בהם נמצא התכונה הלאומית; אבל כמו כן נתנגד לדעת אלו המחליטים, כי אין להם חלק ונחלה בחיים הלאומיים. מהשקפה זו נמצא בשיטת שטינטל תועלת מרובה, כי על ידה נתרחק מן הקיצוניות להצד שכנגד.

ובאמת לא דבק שטינטל בעצמו בקיצוניות זו; בהיותו חוקר אמתי ואוהב האמת מכל, נתן אל לבו להשלים את מחקריו ולהתקדם בהם משנה לשנה. הדבר הזה הוא אחת המעלות היותר מצוינות בטבע החכם הזה. הן בזה חטאו רוב הפלוסופים אשר

העמידו שיטה מסוימת בפלוסופיא, כי התפארו בלבם, כי שיטתם מקפת את כל עולם המחשבה ואין כל דבר נעלם ונסתר מעינם. ולכן, בהכניסם את כל פרטי הדעת האנושית בשיטתם הפלוסופית, עקמו את הישרה והמציאו שנויי דחיקי ופלפולי מלים, אשר השכל האנושי לא יודה באמתתם. ניטשה אמר, כי גם ההשתדלות, להמציא שיטה מסוימת ומקפת את כל הפרטים, תורה כבר על רמות רוחא ועקשות לב. המשפט הזה יצדק מאד. מזמן אריסטו ואילך נראה את השתדלות הפלוסופים לבאר לנו כל חזון, להמציא לנו פירוש מספיק על כל הנראה בעולם הדעות והאמונות. מטעם זה הסתפקו פעמים אין מספר בבאורים קלושים רחוקים מן האמת, ולפעמים עקמו את הדברים ופרשו אותם הפך האמת. החזיון הזה נראה כבר בשיטת אריסטו במדה מרובה, ואין מספר לתרוציו הדחוקים ולהנחותיו הכוזבות, אשר סבתם היא רק בהשתדלותו להמציא לנו שיטה מספקת לכל צרכי החיים המדעיים. ההפסד שיצא לנו מיהירותו של אריסטו אי אפשר לשער, כי גדול הוא במאד. שטינטל לא נקה אמנם גם הוא מכמה טעיות בשיטתו הפלוסופית, בהיות שגם הוא אמר לתת לנו שיטה כללית בכל ענפי ההכרה האנושית. אבל רואים אנו בספריו את השתדלותו הנמרצה, להתרחק מהתפארות של שוא. וידוע הוא לכל איש העוסק בתולדת התפתחות הפלוסופיא, עד כמה עלינו לכבד את כל פלוסוף, אשר לכל הפחות השתדל לבקש האמת. עלינו לזכור, כי כאשר החל שטינטל לשים מעינו במחקר הפלוסופי, רעשה עוד הארץ על ידי השיטה הפלוסופית של היגל והבאים אחריו, אשר לא נמצא כמוה עקוש הישרה וכבוש האמת ביד חזקה ובזרוע נטויה. די לנו לראות, כי העמיד שטינטל בתור הנחה מדעית, כי אין הפלוסופיא משועבדת לנו, אלא אנו משועבדים לה, היינו להכרה האמתית. יסוד הפלוסופיא האמתית הוא: דעת המציאות על צד האמת — עד כמה שאפשר לשכל האנושי להגיע אל הכרה כזאת — ודעת יחוס המציאות להשגתנו אנו על פי כחות הנפש וטבע ההשגה האנושית.

„השתדלותנו היא, להכיר את הטבע ואת ההיסטוריא, בזה שנבקש לדעת בכל ענין וענין את יחוס המסובב אל הסבות ולהבין את החוקים הקבועים המשפיעים את התנועה והשנוי בעולם המציאות. כל ידיעה היא תולדת ההכרה החושית, ולכן היא בעצמה חושית — נגד כל מה שהעלו בעלי שיטת האטומין ומה שחושבים המהנדסים [אשר מרמזים הם על אמתת משפטים הנדסיים שלכאורה אינם מיוסדים על ההכרה החושית]. גם דעת הרוח האנושי והנפש, אפילו במקצוע שאיננו נוגע בחקר הטבע, בדעת הפיזיולוניא, בהבנת פעולת המוח, גם הדעת הזאת אי אפשר לנו להפרידה מההכרה החושית. ואפילו אם נמאן להסכים לזה, כי טבע הכרתנו האנושית היא כטבע כל חזיון בעולם החמרי, גם אז אי אפשר לנו לכחש, כי כל מה שיתהוה בנפשנו הוא מסובב ע״י חוקים קבועים בלתי משתנים, על ידי סדר הכרחי. זולת זה אי אפשר לנו להשיג שום ענין״ [1]).

העולם, אשר נתנה לנו לפי דעת שטינטל רשות להתבונן בו, הוא עולם החושים, וידיעתנו והשגתנו היא תולדת הנסיון. שטינטל חולק בפירוש על דעת היגל, אשר יחס להציור השכלי מציאות אמתית, באופן כי רק הוא נמצא ממש על צד האמת. הציור השכלי הוא רק „הכלל העולה״ של ההשגה החושית בצרוף הכרה שכלית,

---

[1]) בספרו „האיתיקא הכללית״ עמוד 11.

אשר גם היא נקנית לאדם רק באמצעות הנסיון, כלומר הדעה שרכשנו לנו באמצעות הסתכלות חושית בשכבר הימים. נמצא, כי אין ידיעתנו ידיעה „אפריורית" כל עיקר, יען כי כל האצור בשכלנו אינו אלא רק מה שהקנו לו החושים בצרוף הנסיון הנוסד על ההכרה החושית.

ומה תהיה תורת המוסר על פי ההנחה הזאת? שטינטל מודה בדבר, כי אין לנו שום השגה שכלית זולת החוקים הטבעיים הנהוגים על פי סדר הכרחי. כן אין לאדם תורת מוסר, אשר ימציא לעצמו באמצעות שכלו, שהרי מושגים שכליים כאלה אין להם הויה ממשית. יסוד תורת המוסר האנושית הוא בלי ספק האמונה בבחירת האדם. אבל האם נוכל להאמין בבחירה חפשית? בעולם המעשים אין לנו אלא סבה ומסובב, עלה ועלול, סדר הכרחי בכל הפרטים המשולבים זה בזה. על פי הסתכלות ברורה בסדר המציאות אי אפשר לנו להאמין בענין התכלית המוסרית של האדם, כי הוא תכלית כל היצירה, כפי שהאמינו בימים שעברו. גם הסדר המוסרי, אשר אנו מיחסים לטבע המציאות, אינו על צד האמת. גם מה שהחליטו החוקרים הנמשכים אחר דעת דרווין, כי סוד התקדמות היצירה הוא בזה, כי במלחמת היקום יתקיים רק הנאה והמשובח, גם זה איננו באור אמתי לסוד הטבע. תדע, שהרי לפי דבריהם אין השתוות בטבע, כלומר שיהיו כל הפרטים מתאימים ומכוונים למטרה אחת, תהיה מוסרית או חמרית; אלא במלחמת היקום יש רק התגברות ונצחון מצד אחד והכנעה וכשלון מצד שני, ובמלחמה זו לא יתקיים הנאה והמשובח, אלא החזק[2]). הסדר המוסרי, או לכל הפחות התכליתי, אשר אתם מיחסים להטבע, איננו אלא המצאת שכלכם ודמיונכם ואין לו הויה ממשית. שני ענינים, אשר לכל אחד ואחד יש שלשלת ארוכה של סבות קשורות זו בזו, אם יפגשו אחר כן יחד — אין זה אלא מקרה ולא יותר.

קצת פלוסופים אמרו להחזיק מעמד להדת ולתורת המוסר הקשורה בה, באמרם, כי היא — הדת — היא תמצית הרוח הפיוטי שבאדם[3]). ואולם שטינטל איננו מתנחם

---

[2]) שם ע׳ 12. — בימינו אלה קמו „פלוסופים" ואמרו לאחד את שיטת ניטשה עם שיטת דרווין, כי באמת — לפי שיטת הראשון — גורמים „המרובים" (החלשים והמכוערים) הפסד ל„המועטים" (השלמים והיפים), כי מציאת הראשונים דוחקת רגלי האחרונים. ולפי זה אמרו, כי מהראוי לשבר את „לוחות המוסר הראשונים", אשר נוסדו על החמלה והחנינה; אדרבה, החמלה היא מדה רעה, והעזרה לחולים וחלשים למען יתקיימו גורמת הפסד להשתלמות היצירה. בשיטה זו בא אלכסנדר טילה (בספרו „מן דרווין עד ניטשה") לידי קיצוניות מרובה. וכבר טענתי עליו במכ"ע לועזי, שהרי במלחמת היקום לא יתגבר „הנאה והמשובח", כדעת המחזיקים בשיטת ניטשה, ואף לא „היותר חזק", כדברת שטינטל, אלא זה אשר טבעו מסכים לתנאי הקיום. ובריה כזו אפשר שתהיה לא „נאה ומשובחת" ולא „חזקה", כ"א חלשה ומכוערה ונבזה, אלא שעל פי סבה מן הסבות מסכים טבעה לתנאי קיומה. והיכן כאן המוסר התכליתי או התקדמות היצירה? ובאמת מודה שטינטל (שם עמוד 13), כי המקרה הוא יותר גורם מהכח והגבורה, ובסקירתו הנפלאה הוא אומר, כי לא רק בין בריה ובריה ישפוט המקרה, כי יסכים טבעה עם תנאי הקיום, אלא שבאותה בריה עצמה גורם לפעמים המקרה, כי תתקיים במלחמת היקום, ולפעמים יגזור עליה כליה. אחד הצמחים או שאר היצורים מתקיים באקלים זה — על פי סדר הכרחי, ויפסד באקלים שני, גם כן על פי סדר הכרחי; הראשון שהתקיים נמצא באקלים מתאים לקיומו — על פי סדר הכרחי (של סבות ומסבות), וזה שהלך לאבוד נמצא באקלים מזיק לו — גם כן על פי סדר הכרחי (של סבות ומסבות), ויחוס הפרט אל הכרח הסבות הוא במקרה. אבל היכן הוא הסדר הכללי שחייב כל זה?

[3]) בלי ספק כוונת שטינטל להפלוסוף אלבירט לנגי, אשר אמנם לא הזכיר את שמו, אבל ידוע לנו, כי הפלוסוף הזה (אשר מת בשנת 1875 בדמי ימיו, בן מ"ז שנה) בספרו „תולדות

בתנחומים של הכל כאלה, כי לפי דעתו לא נרויח בזה כלום. שהרי גם הפואיזיאה הפסידה הרבה ממעלתה על פי השקפת המטריאליסטים. כי מה הוא הפיוט? הלא רק ענין של דמיון כוזב המשעשע את נפש האדם, ואין בינו ובין משחק האישקקי או המשחק בקלפים ולא כלום. רק בזמן אשר היה לתורת האידיאלים יסוד בהשקפה הפלוסופית, כמו שנראה בכתבי הפייטן שילר, היה נראה כענין סיוע ואסמכתא להדת ותורת המוסר, אם יחדנו להן מקום בעולם הפואיזיאה — אבל בדורנו הרי זה בא ללמד ונמצא למד, כי הפואיזיאה בעצמה, האם יש לה מקום בעולם ההשגה האמתית ובהשקפה המוסרית של דורנו? יהיה איך שיהיה, אומר שטינטל, אם ניחס להמוסר ענין של תועלת על פי שיטת דרווין, או ענין של נוי והדור ע"פ שיטת לנגי, סוף כל סוף הלא נודה, כי תורת המוסר היא תלויה אם בתועלת או ביופי; ואולם הלא אנו מבקשים סיוע להדת ותורת המוסר בתור הטוב והנאות.

אחר כל החקירות והבחינות האלה בא שטינטל לידי מסקנא ישרה, יען כי נכח האמת היתה דרכו. הפלוסופים בחמשים שנים האחרונות שקדמוהו בקשו להעמיד שיטה ברורה ומסוימת — ונכשלו. כי בין שהטו כלפי בעלי הדת ובין שהסכימו לתורת המטריאליסמוס לא עלה בידם לתת באמת תירוץ מספיק על כל השאלות המוסריות. שטינטל אומר בצדק, כי למרות כל החקירות החדשות בדעת הטבע, לא עלה בידי ההוקרים להכחיד את כל האידיאליסמוס בקרב האדם. הפלוסופים האלה התברכו בלבם, כי העמידו את דבריהם על הממשות, על האמת; וכל דבר אשר אין לו מציאות על צד האמת, אלא ברמיון יסודו, הרחיקוהו מגבול המדעים, שהרי לא בשיחות ילדים אנו עסוקים. ואולם אם נראה, כי האידיאליסמוס חי וקיים בקרב המין האנושי למרות כל החקירות האלה, הלא נתבאר לנו, כי יש לו מציאות ממשית, וערך מציאותו כערך מציאות כל דבר וכל ענין הנודע לנו. הפלוסופים המחזיקים בשיטת הפוזיטיוויסמוס לא חשו על הדבר הזה ולא הכירו, כי לפי השקפתם ראוי להם לדבר על אדות האידיאליסמוס בכובד ראש, שהרי מציאותו היא ודאית. מציאות האידיאליסמוס נראה עין בעין באוצר השפה, אשר מדור לדור נאצרו בו כמה בטויים וכנויים ואמרים, המעידים כלם על מציאות אידיאלים אנושיים. וחכמי המטריאליסמוס בעצמם השתמשו במושגים האלה, אשר המציאה השפה לבוש להם בבטויים הנזכרים. הם נושאים חזון על דבר „מלחמת

---

המטריאליסמוס", הסביר פנים כלפי השיטה המטריאליסטית (וביחוד האיר נתיב על השתלשלותה בתקופה הקדומה לפני אריסטו ובימי הבינים, בעת אשר נחלקו מפרשי הפלוסוף היוני בהבנת דבריו), אבל בסוף חבורו חשב להשאיר ניר להדת בחור תמצית הרגש הפיוטי שבאדם. הוא קורא להפלוסופיא הקונסרווטיווית, המיחסת סבה תכליתית להמציאות בשם „פלוסופיא פיוטית" (dichtende Speculation), ואת הפייטן שילר הוא מעביר לפנינו בתור אבי „הפלוסופיא הפיוטית" הזאת. ולפי דעתו אין מן החיוב, כי תתלבש הפלוסופיא הזאת תמיד בלבוש פיוטי, אלא כל חוקר המעמיק ברגש הדתי — שהוא הפיוטי — של האדם ויחדור לעומק ההרגשה המוסרית שבנו, הוא פלוסוף פיוטי על דרך זה (בספרו הנזכר מהדורא שניה ח"ב עמוד 546 ואילך). שטינטל כוון את טענותיו נגדו, יען כי בימיו עשו דבריו רושם גדול, וכל המשכילים בגרמניא, אשר בלבם הסכימו להשיטה המטריאליסטית והמיכנית בפלוסופיא ועם כל זה היה לבם מהסס בדבר, להעמיד חזון בלי דת ותורת מוסר, שמחו על „הפשרה" של לנגי. על דבריו השיב גם הפלוסוף דיהרינג (אשר בכל אופן הוא אדם מעמיק במחקרים פלוסופיים ושונא את „הפשרות" הידועות) בספרו „תולדות הפלוסופיא" (עמוד 519 מהדורא שלישית). דברי שטינטל מתאימים בכלל עם דברי דיהרינג, אלא כי הראשונים בנחת נשמעים, כיאות לחכם שכמותו.

היקום". וזה הוא באמת מושאל ממושג הרגיל על דבר מלחמת האדם להונו ולרכושו. עוד הם מדברים על דבר „הבחירה התרבותית" (Zuchtwahl), כי כל בריה ובריה תבחר בשעת זווגה בבן־זוג אשר יועיל להתקדמות המין. והנה בזה אתם מסכימים לענין הבחירה, אשר לפי דבריכם אין לו שחר בעולם המדעים. וכן אתם מודים, כי יש התקדמות בעולם, ומהיכן לכם זאת? הלא ענין ההשתלמות וההתקדמות הוא באמת רק המצאת הפלוסופים התיאולונים, אשר מצאו בזה סוד הסבה התכליתית של הבריאה, כידוע לכל מעיין בדבריהם. ובכן הלא פניתם מקום בשיטתכם הפלוסופית למושג מוזר לכם לגמרי, אשר בלי דעת ובלי חשוב בדבר לקחתם מהפלוסופיא התיאולונית ושמתם בכליכם.

ולא זו בלבד, אלא אם תמצו עומק הדין בשיטה המטריאליסטית ותאמרו, כי אך שקר נחלו אבותינו בדבר האידיאלים; — מה דעתכם בדבר האמת? הלא גם המושג הזה אינו אלא פרי למוד התיאולונים. אתם אומרים: ההשקפה המיכנית בענין סדר היצירה או המציאות היא האמתית. ואולם במה יובן לפי דעתכם מושג „האמת"? לפי דעתכם מסודר הכל ע"פ סדר הכרחי ומיכני, והנפש תרע זה, כאשר יצוייר כל מראה בראי־מלוטש. הכזאת תהיה בעיניכם השקפה אמתית? האם תחזה הנפש איזה ענין אמתי? היא תשיג המועיל, הנעים, הנחמד ותאוה לגוף, הסדר, אבל האמת היכן היא?

הסברא הישרה תביאנו לידי כך, כי נראה ברור, שאין לנו מעמד בעולם זולת האידיאליסמוס, וגם אי אפשר לנו להסביר לעצמנו את מציאותנו בלתו. באופן זה נבוא גם כן לידי מסקנא, כי יש לתורת המוסר מציאות בעולם המדעים.

ואולם איך יהיה דרך חקירתנו במקצוע זה? באיזה אופן יתבאר לנו מהות תורת המוסר לפי ההשקפה הפלוסופית של דורנו?

שטינטל מציע, כי למען תתברר לנו השאלה העמוקה הזאת די צרכה, נחוץ יהיה לעמוד על מהות תורת המוסר, במה שהיא מבוררת בפני עצמה בתור אמת מוחלטת, ובמה שהיא רק תולדת ההתפתחות הקולטורית של המין האנושי. והכוונה בזה, כי יש תורת מוסר שאינה תלויה במקום ובזמן ושוה היא בכל המקומות והזמנים, ולפיכך אינה לא היסטורית ולא לאומית; ויש תורת מוסר, אשר התפתחה בזמנים שונים ובעמים שונים לפי תנאי המקום והזמן, והיא אם כן היסטורית ולאומית. למשל, בענין זווג האדם, צריך לחקור ולדרוש עד כמה נדלה קדושתו בעיני המין האנושי בכלל, ובאיזה אופן נשתנה מדור לדור ומעם לעם לפי המצב הסוציאלי של האשה, אשר בודאי לא היה על צביון אחד בכל הזמנים והתקופות הקולטוריות. באופן כזה נראה בכלל השפעת ההתפתחות ההיסטורית בכמה פרטים של תורת המוסר, אשר עליה יחיה האדם: במושג הקנין והרכוש, במושג הלאומי והמדיני, בענין יחוס האדם אל חברו, במשא ומתן, מצב העובדים ושכירי יום, יחוס העבד אל אדניו וכו'. ואם נבין את זה, אז אפשר לנו לבוא לידי מסקנא, כי התורה העיקרית של המוסר היא עומדת לעד ולכן עלינו לפנות לה מקום בעולם המדעים; אבל מה שהוא תולדת התפתחות היסטורית ישנה פניו וצביונו לפי השתנות התנאים. ובהיות כי תורת המוסר היא תמצית חיינו האמתיים, עלינו לעמוד על המחקרים האלה ולדון עליהם בכובד ראש.

כבר התקשו כמה פלוסופים — יאמר שטינטל — על כי יש שיטות שונות בתורת המוסר. והלא לכאורה אין בעולם אלא תורת מוסר אחת. הטוב הוא הטוב בהחלט ואין אמת אלא אחת, באופן כי אי אפשר להחליט, ששבעים פנים לתורת המוסר.

ואולם שטינטל מרמז על זה, כי גורל תורת המוסר כגורל הפלוסופיא. לכאורה הלא אין השגה אמתית אלא אחת, ואיך נפלגו הפלוסופים בזמנים שונים על דבר ההשגה האמתית, זה בכה וזה בכה? אבל האמת היא, כי בהבנת תורת המוסר נחלקו בני אדם לפי המושגים המוסריים, אשר חונכו בהם. אמת היא, כי יש רק מוסר אמתי אחד בעולם, אבל בני אדם משיגים אותו המוסר לפי הרגלם וחנוכם. הנוצרים הראשונים, למשל, אמרו על אוה״ע, הרומיים והיונים, כי מה שהוחזק בעיני אלו בתור מעשים טובים הוא באמת משוקץ ומתועב. ולא זו בלבד, אלא אפילו הפלוסופים היונים נחלקו בינם לבין עצמם על דבר תורת המוסר. וסבת הדבר הזה: כי כל שיטה פלוסופית השתדלה להעמיד חזון, באיזה אופן יזכה האדם את ארחו, לא רק לתועלת עצמו, אלא להנאת חברו. ומובן מאליו, כי קשה לבוא לידי הסכמה במחקר עמוק כזה, מטעם זה באו לידי מחלוקת ומשום הכי יש לנו שיטות שונות בדעות ובמוסר. והיוצא לנו מזה, כי בדבר כזה אין לגנות המחלוקת, שהרי באמת היא לשם שמים; כל פלוסוף ישתדל להביא את האדם לידי שלמות גדולה לפי השקפתו. וכי יש גנאי בדבר, כי נחלקו חכמים בעניני חוקי היופי והנעימות, או האם נחליט בגלל זה, שאין שום תורת היופי בעולם, יען כי נפלה בזה המחלוקת? רק בדבר אחד עלינו להזהר מאד, היינו, כי לא נעמיד את תורת המוסר על יסוד למודים, אשר לא יודו בהם כל בני אדם וגם אינם נוגעים בעצם בחיי המוסר. עלינו לשפוט על כל אדם רק על פי מעשיו ועל פי מחשבתו המביאה אותו לידי מעשיו. זאת היא תורת המוסר באמת וכל זולתה היא מפסדת הכוונה, שהרי העיקר הוא רק התרוממות הערך המוסרי שבאדם. כל דבר, אשר על ידו לא יתרומם האדם בערכו המוסרי וגם לא ישפל, אין לו יחס כלל אל האיתיקא.

שטינטל משתדל להעמיד את המוסר על בסיס נאמן וקיים, באופן כי לא תפול בו המחלוקת משום צד. לתכלית זו הוא חוקר ודורש: מה הוא ההנחה הראשית של האיתיקא ומהותה העצמית? הנה היו כבר פלוסופים אשר החליטו, כי האיתיקא היא תמצית המעשים של האדם בנגוד לפעולתו השכלית (אשר לא תפול בגדר המוסר אלא בגדר ההבנה והעיון); ואולם גם אם נודה לזה, הנה לא תספיק לנו התשובה הזאת אלא במקצת, שהרי לא רק האיתיקא נוסדה על המעשים, אלא גם כמה ידיעות אנושיות, למשל חכמת המדינה והכלכלה הלאומית, הסטטיסטיקא וכדומה. ויש אשר אמרו, כי תורת המוסר היא ידיעת המעשים אשר יעשה האדם ברצונו החפשי (מה שאין כן בחכמת המדינה, אשר תקיף את כל המעשים והמאורעות בין שהם מסובבים ועלולים ובין שהם נראים לכאורה בתור ילידי הרצון החפשי באדם). ואולם לפי דעת שטינטל אין מן הראוי ליסד את האיתיקא על ההנחה הזאת, שהרי מושג הבחירה בפני עצמו לא הוברר עדין וגם לא נודעו לנו תחומיו, והמחלוקת גדולה בו, ויש אשר לא יאמינו בו כל עיקר. ואלו אשר יכחשו בבחירת האדם יתנו כתף סוררת גם לתורת המוסר המיוסדת עליה ויחליטו, כי הכל בגזרה ועלול על פי סבות שונות, כאשר תורה הסטטיסטיקא, אשר רק היא נוכח האמת דרכה.

כדי להתיר את הספק העצום הזה, אשר בו נוקשו ונלכדו כל הפלוסופים מראשית היות הפלוסופיא עד עתה, מציע שטינטל, כי עלינו להבדיל בין הדעת ובין המשפט. אנו מכירים ומבחינים בתכונת איזה ענין, ואנו חורצים משפטנו על אדותו, ואולם זה לחוד וזה לחוד. הפלוסופיא האמתית נוסדה על ההכרה האמתית וההשגה הברורה, ואולם תורת המוסר היא תמצית משפטנו על ענינים

נראים ונודעים לנו, ואין לה דבר עם ההכרה וההשגה. הפלוסופיא תגיד לנו, מה הם המעשים האנושיים ויחוסם אל שאר הנמצאים וגם סבתם ועלתם; ואולם האיתיקא תחרוץ משפטה על המעשים ההם, אם טוב ואם רע. ובחפצנו להטעים דברינו אלה באמצעות הפסיכולוגיא הנה נאמר, כי ההכרה היא פעולה שכלית עוברת, היינו, כי הכרתנו יש לה ענין, אשר עליו תפול ההשגה, יחוס הענינים המושגים אל השגתנו היא כיחוס הנשוא אל הנושא. ואולם המשפט היא פעולה שכלית חוזרת אל המשיג, או כי המשיג הוא בבחינת נפעל. המאורעות יפעלו עלינו, ועל פי השפעתם עלינו, אנו חורצים משפטנו עליהם, הטובים הם אם רעים. הכרתנו היא השגת הענינים כשהם לעצמם, ואולם משפטנו היא השגת הענינים בבחינה שהם משפיעים עלינו. ההכרה היא אוביקטיווית והמשפט הוא סוביקטיווי [4]).

המשפט הזה יהיה לפי דעת שטינטל: הרגשה, בנגוד אל ההשגה. המשפט הוא יליד פעולה פתולונית באדם. למשל, אם נשיג את מהות המחלה, הנה תהיה השגתנו אוביקטיבית והיא הכרה, ואולם אם תהיה המחלה בנו, אז נרגיש אותה. במשל הזה לקחנו לנושא ענינו מאורע חומרי, אבל אפשר לדמות ממנו גם על ציור שכלי. הנה, למשל, נדבר על אדות המחלה בכלל ונדע מהותה — זאת היא הכרה או השגה, אשר המחלה היא נושא ענינה. אבל אם נדבר על אדות המחלה, אשר היתה בנו, או באחד מבני משפחתנו החביבים לנו — הנה זה הוא משפט או הרגשה. המושג הזה פעל והשפיע עלינו. מובן מאליו, כי לא רק החבה תשפיע עלינו, אלא גם השנאה, או כדברת שטינטל: בעולמנו יש „האני" ו„האתה" החביבים לנו, אבל גם „ההוא", הצורר לנו ומבקש רעתנו. ולפי זה, כל השגה בפני עצמה לא תשפיע עלינו, על „האני" המשיג, אלא רק ביחוס נושא ענין ההשגה אלינו, לטובה או לרעה, תעיר בנו הרגשה, ועל פיה יהיה משפטנו. או יותר נכון: כל הרגשה היא משפט חרוץ.

[4]) בשביל אלה שאינם מצויים אצל חקירות כאלה נחוץ לברר המחקר העמוק הזה, יען כי הוא עיקר שיטת שטינטל. הוא התחיל בהנחת קנט, כי תורת המוסר אינה דעת האמת והשקר, אלא דעת מה היא חובתנו ומה אסור לנו. קנט קרא לזה שם „הפלוסופיא המעשית". השכל העיוני אומר לנו, כי אין בחירה לאדם, אבל האיתיקא, שהיא תמצית הפלוסופיא המעשית, אומרת: כך חובתנו לעשות או כך אסור לנו לעשות. שטינטל מצדיק את ההנחה הזאת רק במקצת, יען לפי דעתו אפשר לכחש מכל וכל בבחירה חפשית, וכן מצא, כי הפלוסופיא המעשית איננה מחייבת את הבחירה באדם. ולמען לצאת מהספק הזה הוא נכנס בפלוסופיא עמוקה וחריפה מאד, באמרו: השגתנו היא לחוד ומשפטנו לחוד. ההשגה לא תודה במציאות הבחירה, אבל משפטנו הוא באופן, כי נאמין בבחירה חפשית. ותורת המוסר נוסדה על המשפט ולא על ההשגה. וכדי לבאר זה הוא מבדיל על ידי גדר ותחום בין ההשגה והמשפט, לא רק בנוגע למהות המושגים האלה, אלא גם ביחוסם לנו. לפי דעתו ההשגה היא אוביקטיווית, לא אוביקטיווית ממש, באופן כי נאמר, כי כל השגה אנושית היא אמתית בהחלט (שהרי בזה תפול המחלוקת), אלא בבחינה, כי אין לנו שום נגיעה בדבר בענין השגתנו. אנו משיגים, למשל, כי החבית היא מלאה או היא ריקה, ואחת היא לנו, אם היא מלאה או ריקה; זו היא השגה. ואולם אנו אומרים, מעשיו של פלוני הם טובים או רעים, היינו, כי מעשיו של פלוני יש להם יחוס וקשר לנו ולנפשנו, אנו נפעלים ע"י מעשיו של פלוני; זה הוא משפט. באמרנו שההשגה צריכה להיות אמתית, הכונה, שעלינו לבחון ולבדוק, אם כדברינו כן היא; ואולם באמרנו שמשפטנו צריך להיות אמתי, הכונה, כי עלינו לבחון ולבדוק, אם באמת משפיעים המעשים עלינו לטוב או לרע ע"פ תורת המוסר שהעמדנו. ההשגה היא לפי זה אוביקטיווית על הדרך שאמרנו, והמשפט הוא סוביקטיווי. בהשגתנו הנני אני המשיג נושא הענין ופעולתי השכלית עוברת על הענין המושג; ואולם במשפטנו הנני אני, השופט, הנפעל, והענין המושג פועל עלי, ורק בבחינה זו יפול המשפט עליו.

ואולם כאשר באנו אל הנקודה הזאת — להחליט, כי תורת המוסר מיוסדת היא על המשפט האנושי, שהוא יליד ההרגשה — עלינו להזהר מאד, לבלי נפול ברשת טמונה לנו בזה. שהרי כל הרגשה היא סוביקטיווית, ובעת נשפוט על אודות מאורע אחד או איזה מעשה, הטוב הוא אם רע, הנה תהיה הרגשתנו רק אם יועיל לנו או יפסיד. ולפי זה אין תורת המוסר דבר אחר אלא תורת הנעים והמועיל, או הרע והמפסיד לנו. ומובן מאליו, כי אין זה מבוקשנו ואין זו תורת המוסר, אשר עליה חרדנו את כל החרדה הזאת. לכן אומר שטינטל, כי עלינו להבדיל בין הרגשת הטוב והרע במובן הרגיל, ובין אותה ההרגשה במובן המוסרי. אמת היא, כי מעשים טובים יעירו בנו הרגשה נעימה ומעשים רעים יעירו בנו הרגשה בלתי נעימה; אבל אין זו ההרגשה חומרית אלא מוסרית. ולהיות, כי לא עמדה הפסיכולוגיא עד הנה על ההבדל הדק והעצום הזה (כי עם כל דקותו הוא חשוב עד מאד בחקירתנו), לכן עלינו לברר בתחלה טבע ההרגשה המוסרית, אשר עליה יסד שטינטל את תורת המוסר שלו, ובעצמו יאמר, כי עם סתירת הענין הזה תפול גם שיטתו.

כי לכאורה יראה לנו, שהמשפט הזה, היינו החלטתנו, כי יש הרגשה מוסרית, אשר עליה נוסדה האיתיקא, הוא משפט כוזב וכבר סתרנו אותו בעצמנו. שהרי אמרנו כבר, כי ההרגשה, אשר ממנה יצא המשפט, היא סוביקטיווית, פעולה פתולוגית בנפשנו, אשר ישפיעו המעשיים והמאורעות עלינו, ואיך חזרנו תוך כדי דבור ואמרנו, כי יש משפט מוסרי, ואם כן הוא אוביקטיווי, וכשהוא אוביקטיווי שוב איננו משפט אלא השגה, כפי הנחתנו, אשר בארנו אותה כבר? ובחתרנו לבאר הספק הזה תהיה השתדלותנו להבחין בין הרגשה שהיא פתולוגית, ובין הרגשה שהיא מוסרית (אוביקטיווית), ועם כל זה נשאר בהנחתנו הקודמת, כי אין האיתיקא שיטה למודית המיוסדת על ההכרה, אלא משפט המיוסד על ההרגשה. להההרגשה המוסרית נקרא אנו בשם הרגשה אוביקטיווית, ואנו נשתדל להוכיח מציאותה, וכי אין התואר סותר להמתואר, כלומר, כי אמנם אפשר להרגשה שתהיה אוביקטיווית.

הדבר הזה נראה בנסיון בהשפעת האסתיטיקא. שהרי לא יתעקש איש להחליט, כי השפעת היופי עלינו היא בשכל בלבד, וכל המתחיל בלמודים כאלה ידע, כי השפעת האסתיטיקא היא בהרגשה ואפשר לה גם בלי למודים והשגה שכלית. אנו רואים, למשל, כי גם תינוק דלא חכים ובני אדם בלתי מלומדים כלל ירגישו נעימות הפיוט הנמצא במשקל ההברות לפי נושא ענינו; בלי דעת אף במאומה את חוקי הזמרה והנעימות הפיוטית לכל פרטיה הם חשים את נועם השירה וגם ירגישו אם יש מגרעת באיזה בית, בדלת או בסגר. וכאשר נתקן את המשקל ונחזק את בדקי השירה יתענגו עליה בכל לבם ונפשם. הדבר הזה הוא בודאי רק הרגשה, ועם כל זה איזה יחס יש למשקל השיר אל עצמותנו? מדוע תעיר בנו רגש נעימות כשהיא כתקונה ורגש בלתי נעים כשהיא מטורפת ונלקית בחסר או יתיר? אנו מוצאים בזה הרגשה — ועם כל זה אינה סוביקטיווית אלא אוביקטיווית[5]).

[5]) שטינטל נכנס בחקירתו זאת לסתור דעת המטריאליסטים, אשר התפארו למצוא לכל הרגשה סבה חמרית. ואם ישאל אותם אדם, מדוע נמצא עונג בקריאת ענינים טובים ונעימים לנו, ישיבו הם, כי העונג בא לנו בסבת שקול הדעת המראה לנו תועלת הענינים, ולעולם הסבה היא חמרית. והנה הראה שטינטל שבוש ההחלטה הזאת. למשל, בשמענו קול הזמרה ונתענג עליו אמנם יבואר לנו הדבר, כי קול הזמרה על פי הריתמוס השירי יחייב תנועה באויר, ואותה התנועה תשפיע

ענין יפה יעיר בנו רגש הנעימות, וענין מכוער רגש אי־רצון והתנגדות, אפילו אם אין שום יחוס בינינו לבין הדבר הזה. ולכן נאמר, כשם שרגש של האסתיטיקא הוא אוביקטיווי לדעת היפה והמכוער, כן הרגש המוסרי הוא אוביקטיווי לדעת הטוב והרע, אפילו כשאין הדבר נוגע אל עצמנו ואל בשרנו ואין שום יחס פתולוגי בינינו לבין הענינים המורגשים, טובים ורעים. וכדי שנעמוד על אמתת ההבדל הדק הזה בין הרגשה פתולונית ובין הרגשה מוסרית, נשתמש במשל אחר. הנה כאשר נפגש בנו מאורע מעציב, אשר אירע לאחד ממכרינו ומיודעינו, נתעצב מאד על זה ונחוש פעולה פתולונית בנפשנו; המאורע המעציב ישפיע עלינו, יען נרגישהו הרגשה פתולונית. ואולם אם נקרא ספור אותו המאורע המעציב בספר, כפי אשר ציירהו פייטן, הנה גם אז יעיר אותו הספור הרגשה בנו, אבל אין טבע ההרגשה הזאת כטבע ההרגשה הפתולונית שזכרנו למעלה. שמא תאמר, כי נבדלה השניה מהראשונה רק בכמות, היינו, כי נרגיש עצבון ביותר בעת אשר אירע המקרה המעציב באמת וראינוהו בעינינו — אין כן הדבר, שהרי לפעמים יהיה הרגש למקרא ספור כזה חזק מאד, ממש כאותו הרגש אשר יחוש האדם לראות מקרה מעציב כזה בפועל. ועם כל זה יש הבדל עצום בדבר, וההבדל הוא בטבע ההרגשה, אם היא פתולונית או מוסרית, כלומר ילידת האיתיקא.

ואולם עלינו להחזיק תמיד בהנחה זו, כי אפילו ההרגשה המוסרית הזאת איננה השגה והכרה, כאשר יטעו בזה רבים. שהרי אין ההשגה משפיעה כלל עלינו, ואולם ההרגשה המוסרית משפיעה עלינו, אפילו אם לא תהיה ההשפעה הזאת פתולונית. ומה בין הרגשה פתולונית להרגשה מוסרית? בהרגשה פתולונית הננו אנו בעצמנו נושא ענין ההרגשה: הנני עצב בשביל שאני חש איזה כאב. ואולם בהרגשה המוסרית יש נושא ענין ההרגשה זולתנו: הנני עצב, מפני שמאורע פלוני הוא מכוער, הנני שמח, בשביל שמעשה זה — שאיננו נוגע ביחוד אלי — הוא טוב ומשובח. ההרגשה הפתולונית היא פרטית ומקרית, אותו המאורע המשפיע עלי בשעה זו איננו משפיע עלי כל עיקר בשעה אחרת. ואולם ההרגשה המוסרית היא כללית וקבועה. הטוב הוא טוב בהחלט והרע הוא רע בהחלט. הרגשה פתולונית לטוב או לרע קשורה הוא באותו המאורע המוליד את ההרגשה; כל זמן שיש יחס וקשר ביני ובין המאורע אני מרגיש את השפעתו, וכאשר בטלה ההשפעה הזאת בטלה גם הרגשתו. אמנם, בשעה שאני נזכר המאורע, אני זוכר, כי אז הרגשתי את השפעתו; אבל רק זכרון יש לי בדבר ולא הרגשה ממש. ההרגשה הפתולונית עקרה היא ואינה יולדת, מכיון שהשפיעה עלי פעם אחת שוב אינה חוזרת ומשפיעה פעם שניה. ואולם ההרגשה המוסרית היא תמידית וקבועה ואינה תלויה בזמן ואין לה יחוס אל המקרה.

ההבדל הדק הזה בין ההרגשה הפתולונית והמוסרית צריך שיהיה תמיד נגד עינינו, למען לא נכשל בדרך חקירתנו על פי איזה משפט כוזב, כי אמנם לפעמים תלויה ההרגשה הראשונה בהשניה. למשל, האב ישמח מאד בראותו את מעשיו הטובים של בנו ויתעצב בראותו מעשיו המכוערים. הוא יחוש פעולה פתולונית בנפשו לטובה או

---

על עצבינו ותעיר בהם רגש נעים — ובהיות הריתמוס השירי שלא כהוגן יחייב תנועה אחרת באויר אשר תעיר בנו רגש בלתי נעים. כי לפי הבדל התנועה היוצאת ע״י הריתמוס יבדל גם הרגש בנו. ועל זה שואל שטינטל: הא תינח בקול הזמרה, אבל גם הריתמוס השירי ישפיע עלינו נעימות או להיפך, בעת נקרא את השיר ולא נשיר אותו? מכאן ראיה שאין ההרגשה של האיסתיטיקא חמרית אלא מוסרית — אוביקטיוויות במובן ידוע.

לרעה. ואולם אל תטעו בזה לערבב את המושגים יחד; אלא עליכם להבחין בדבר ולראות באותו האב שני אישים נפרדים. בתור בעל הרגשה מוסרית הוא משבח את מעשיו הטובים של פלוני ומגנה את מעשיו המכוערים, ואולם בתור אב הוא מרגיש שמחה בלבו, כי בנו הוא אדם חשוב וישר, ומתעצב בראותו, כי בנו השחית דרכו. ויתבאר לנו זה בעת נשתמש במשל אחר. אדם עומד ורואה ציור יפה ומתענג עליו. העונג הזה הוא מוסרי ואיננו עושה שום פעולה פתולונית בלבו. שוב הוא שומע, כי יוצר הציור הנחמד הזה הוא בנו, ואז ישמח ביוצא חלציו. הרי השמחה והעונג בפעם השניה פעולה פתולונית. את המשל הזה נוכל להרחיב ונאמר, כי לא רק באב ובנו יצדק זה, אלא בכל אדם. בעת נפגש במעשים טובים נרגיש שתי הרגשות של עונג: האחת מוסרית והשניה פתולונית. אנו נשמח ונתענג על הטוב, כי זה ישפיע לנו עונג מוסרי (של איתיקא), וגם נרגיש שמחה פתולונית, בידענו כמה מן התועלת יש במעשים טובים. וכן הדבר גם במעשים רעים; יחוסם לנו הוא בפעולה פתולונית ובפעולה מוסרית. ושמא תאמר, היינו הך: אנו נשמח על מעשים טובים בהיותם מרובי התועלת ונתעצב על מעשים רעים בהיותם גורמים הפסד — הנה עלינו לזכור עוד הפעם, כי יש הרגשה מוסרית שאינה פתולונית, למשל בעת נקרא על דבר מעשים טובים או רעים שאין שום יחס בינם לבינינו, כמו על דבר מעשים של עמים קדמונים, אשר לא ייטיבו לנו וגם לא ירעו. אנו נרגיש אז פעולה בנפשנו; אבל אותה הפעולה היא רק מוסרית ולא פתולונית. ומכאן ראיה, כי עלינו להבדיל בין זו לזו, ורק בני אדם שאינם יודעים להבחין בעיונים דקים כאלה טעו בדבר וחשבו להעמיד את כל תורת המוסר רק על התועלת בלבד.

---

# שמות אנשים בכתבי־הקדש.*)

מאת

## א. שולמאן.

---

ככל שמות עמי הקדם, המחוברים לרוב עם שמות אלהיהם, כן גם השמות בספרי־הקדש מחוברים יחד לרוב עם קצור שם ההויה — יה או יהו, או עם תאריו: אֵל, צור גם שדי. כן השמות אליה — אל, הוא יה, אדוניה — יה הוא אדוני, אֲבִיה, אֲחִיה — יה הוא אבי או אחי, טוביה — יה הוא טובי, עזריאל — אל הוא עזרי, חניאל[1]) — אל הוא מחונני, עדריאל — אל הוא עדרי או מקור מחיתי, יהורם — יהו הוא רם, יהונדב — יהו הוא נדיב, יהוכבד — יהו הוא הכבוד, אליצור גם צורישדי. ועל כן יחרצו אחדים מהחוקרים משפטם, כי גם השמות הבאים לרוב בהפעל בלי שם האלהות או תאריו, שמות מקוצרים הם, כהשמות חנן, נתן, שפט, המקוצרים מהשמות חנניה, נתניה, שפטיה, או מן חננאל, נתנאל, אלישפט. כן גם אלה אשר אות יו״ד או אלף בסופם, כמו עֻזִי, עֶזְרִי, פַּלְטִי, חַגַי, חֶלְדַי, מעשַׂי, זִיזָא, צִיבָא, עַבְדָא, מקוצרים גם הם, כי האותיות בסופם הן תחת המלות יה או אֵל. ואף כי הדברים יתכנו, כי הן קצור השם בהפעל מפורש הוא בהשמות דן ויוסף, שהם תחת דנני אלהים, יוסף לי ה׳, אף במקומות רבים בספרי הקדש יבוא הפעל לבדו בלי הזכיר שם האלהות[2]), מלבד אשר לא רחוק הוא גם

---

*) על גודל ערך השמות האלה הן יעידו הספרים הרבים והשונים אשר נכתבו עליהם ואשר יעלו כמעט לספרות שלמה (עי׳ בספרו של Nestle בשם Hebr. Eigennamen צד 4—16, כן גם המלואים האחדים אצל Kerber במחברתו בשם Religionsgeschichtl. Bedeut. der hebr. Eigennamen צד 4). כי מלבד אצרם בתוכם שרידי השפה העתיקה, הנה רב ערכם גם בנוגע להאמונה, כן גם בנוגע למצב ההשכלה בקרב עמנו בהתקופה הקדומה (Delitzsch בדבריו על השמות בספרו Prolegomena), ולא לשפת יתר איפוא יחשב, אם נטיף פה דברים אחדים ונתאמץ להפיץ אור מעט עליהם גם אנחנו.

[1]) שמות עם מלות חן נמצא גם בשמות הצורים, וגם השם הזה, מלבד בשמות הנשיאים (במדבר ל״ד כ״ג), נראנו שנית בהזמן המאוחר רק בקרב השבט הקרוב לגבול צור (הוא שם אחד מבית אשר, דה״א ז׳ ל״ט, עי׳ Heidenheims Vierteljahrsschrift 1865, p. 257), והוא כמו נרדף עם השם חניבעל (Hanibal).

[2]) כבמענה בלדד (איוב כ״ה), שלא נזכר בו השם, על כי מובן הוא מעצמו. עי׳ ע״ז בדברי Renan במאמרו על השמות בהמאסף R. d. E. J. חלק ה׳, כן גם Nestle בספרו הנ״ל צד 21, החושב אמנם כל אלה רק לפעולת התקופות המאוחרות „כאשר גדל הצורך לקצר השמות כפי

הדבר הזה, כי למען הקל על המבטא נשמטו איזו אותיות משמות אחדים — בכל זאת לא נוכל לחרוץ משפט כי כן הוא באמת. ביחוד בהשמות עם אות היו״ד בסופם. כי מלבד אשר לרוב היא רק לתואר לבד, כמו לקחי (קעננטניסרייך), שלחי (מן שֶׁלַח — בעוואפפנעט), בארי (ברוננענמאנן), או גם לאות יחש־הקנין, כמו ישעי (מיין הייל), אוּרִי (מיין ליכט), גַדִי (מיין גליקק)[3], — הנה יורה גם שם הנקבה הנגזר מהם, כמו חגית מן חגי, שלומית מן שלומי, כי אין דבר להאות הזאת עם שם האלהות. גם אלה אשר היו״ד בסופם בפתח, נכון יותר הדבר, כי היא רק לאות הרבוי העתיק, כבהמלות שַׁדַי, יָדַי, חלונָי. כי יתכן גם הרבוי בהשמות, זאת הן נוכל ראות מהשמות חֻפִּים, מֻפִּים, שֻׁפִּים, כן גם שַׁחֲרַיִם, אַפַּיִם, דִּבְלַיִם. ואשר להשמות עם אות אלף בסופם, הן תראה כל עין, כי האות הזאת היא רק לתמונה ארמית לבד, בלי כל חפץ אחר זולתה[4].

מלבד השמות האלה עם קצור שם האלהות או עם תאריו, יבואו השמות מחוברים יחד גם עם המלות הלקוחות משמות המשפחה, כמו אב, אֵם, בן, בת, אח, דוד, חם, כן גם עם המלות עָם ואיש, כמו אביה, כלאב, אחיאם, שמאם, בן־גבר, בן־דקר, בת־שבע, בת־שוע, אחיטוב, אחירם, דודו (שופטים א׳ א׳), דודי (דה״א כ״ז ב׳) גם דוֹדָוָהוּ (דה״ב כ״ו ל״ז). חמיאל, חמוטל, אליעם, ירבעם, עמיאל, עמינדב, איש־בשת, איש־דוד (דה״א ז׳ י״ח). ולדעת אחרים, גם אות המ״ם בהשמות, כמו מרים, מואב, מיכל ועוד, היא קצור מלת אֵם. וכן גם אות הבי״ת בראש שמות אחדים היא תחת מלת אב או בן, כמו בצלאל, בסודיה, בִּגְוַי, בִּדְקַר, בִּמְהָל הבאים תחת בן או אבי צלאל, סודיה, גוי, דקר ומהל[5]). אך הדברים רחוקים הם. כי מלבד אשר ברבים מהם אין כל חפץ באלה, כי יתכנו גם בלי תקון כזה, כהשמות מיכל, בצלאל או בסודיה, אשר אין כל נפתל ועקש בם, הנה לא נדע פשר השמות

---

האפשרות ולהשמיט מהן המלות המובנות מעצמן״. בקצור שם האלהות תוכל היות הסבה גם החפץ למעט בשימושו, כהשתמשות מטעם זה רק במלת „השם״ לבד.

[3]) לפי דעליטש בספרו הנ״ל צד 203.

[4]) השמות עם קצור שם ההויה מאוחרים הם בזמן מאלה שעם תאריו, כי נודעו לנו רק מימי מחוקקנו והלאה. השם יוכבד בל״ס הוא תִקון מאוחר, כהשם יהושע, הנמצא כבר בשמות י״ז ט״ו, אף כי, כנודע, נקרא כן רק מזמן שליחותו עם המרגלים (Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien, 24). ועל המצא קצור שם ההויה גם בשמות בני הנכר (אוריה החתי, טוביה העמוני) יתכן לאמר, כי הוראתם היא רק כמו שלהבתיה, מרחביה, שמלת יה בתוכם היא רק במובן עז ואמץ (עי׳ Geiger, Urschrift, 273) בעוד אשר השם יהורם (מלך ארם, שמ״ב ב׳ ח׳) בל״ס משובש הוא מהשם הדורם (דה״א י״ח י׳). — מציאת שם הויה גם בשמות האשורים (Bernstein בספרו Naturkraft und Geisteswalten, 133 יחשוב זאת להלכה פסוקה), מסופקה היא מאד, אחרי כי הדעות בזה מתנגדות הן מן הקצה עד הקצה (עי׳ ע״ז Gray, Studies in hebrew Proper Names צד 133).

[5]) הלוי בהמאסף הצרפתי הנ״ל חלק י׳ צד א׳ מסכים אמנם רק לקצור מלת אב לבד, אף כי לא נדע, מה יפה בזה כח האב מכח הבן. והנה לפ״ד החוקרים המיתולוגים גם למלת עם הוראה אלילית, כי הוא שם האליל Amu הנזכר גם בתורה — ארץ בני עמו (במדבר כ״ב ה׳), כן גם בהשמות בלעם (בעל Amu) ומלכם (מלך Amu) (Gray בספרו הנ״ל צד 43-44), ועי׳ בדברינו הבאים.

מְהָל׳ גְוָי׳ וגם אחרי כל אלה עוד סתומים וחתומים הם לנו. — בהשמות המחוברים יחד עם המלות בן ואיש נראה גם זאת, כי תראנה לפעמים המלות האלה בתוכם גם בתמונתם העתיקה, כמו בנימין, בן־נון, בן־יקה, כן גם אֶשבעל — איש בעל, אֶשבן (בראשית ל״ו כ״ו) — איש־בינות (כמו אַחְבָן (דה״א ב׳ כ״ט) — אחי בינות), יהואָש (בקמץ בסוף תחת הסגול). ואולי גם השם אשחור (דה״א ב׳ כ״ד) כן הוא (איש־חור, וכאשר אמנם נמצא השם חור לבדו פעמים שונות), כהשמות אשדוד, אשקלון.

שמות אחדים יבואו מחוברים יחד גם עם המלות בעל, ארון ומלך, כמו בעליה, בעל ידע, אדוניה, אדונירם, מלכיה, מלכיאל: ואף כי אין בם כל שמץ דבר רע, בבוא המלות האלה בתוכם רק לאות כבוד לבד, בכל זאת היו למלה בפי החוקרים הנודעים, המתאמצים לגלות בספרי קדשנו עקבות הבלי המיתולוגיה, ועל כן יחרצו משפטם, כי המלות האלה הם שמות האלילים בעל, אדונים ומולך. הן אמנם בשמות כאלה נקראו גם יוצאי חלצי אנשים כשאול, יהונתן ודוד, כן גם כהן העומד לשרת לפני ה׳ (אֲחִימֶלֶךְ בנוב, וגם שם נכדו כן הוא), בעוד אשר להפך, גם אלה אשר התמכרו להאלילות, לא קראו בכל זאת את בניהם בשם האלילים, כי אם בשם ה׳ (כיהורם ואחזיה בני אחאב ועתליה בתו), לאות, כי כה הכתה אמונת האחדות שרש בקרבנו, עד כי גם התמכרות כזו להאלילות לא יכלה עוד להסיעה ממקומה, לא כדברת אלה האומרים, כי היא רק פרי התקופה המאוחרה[6]), אף בכל שמות ספרי הקדש אין גם אחד אשר שם אליל הוא באמת, ככמוש, דגון או עשתרות[7]); — אך כל אלה כאין בעיני החוקרים ההם וכחפצם כן ידברו, עד כי גם שמות כאלה אשר לא תוכל להיות כל תפונה בם, כשמות האבות, אשר מבלעדי היותם באמת לא נוכל להבין, איך צלחה ביד מחוקקנו לטעת נטעי אמונתו, היא אמונת האחדות, בלב עם כלו, בלי כל סולל דרך לפניו[8]), — גם הם נהפכו בפיהם לבלהות. אף הן יספיקו להם גם שמות כמו

---

[6]) Baetchen, Beiträge zur Semit. Religionsgeschichte, 146, כן גם בספרו של Vigouroux על הביבליאה בההעתקה האשכנזית חלק ג׳ צד 34. בנוגע למלת בעל נעיר עוד, כי שם בנו של גדעון, ירובעל, אף כי, כנודע, הכוונה בו התנגדות להבעל, שונה בכל זאת להשם ירובשת (ש״ב י״ב כ״א), יען היות ברור לכל, כי הוראת המלה הזאת היא אלילית; בעוד אשר נראה, להפך, כי שונה השם מפיבשת בפי סופר דברי הימים למריבעל, והוא מפני החפץ להשפיל בזה כבוד בית שאול (עי׳ בדברי הר״י מנדלשטאם בספר השמות שלו בערך מפיבשת).

[7]) השם האלילי האחד בין השמות העברים, אשר עליו יורה גם Baetchen, הוא השם ענת אבי שמגר. אך קרוב להאמין, כי האיש הזה לא מחלצינו יצא, אף רק שם בודד הוא, הנמצא רק פעם אחת. מלבד אשר עוד הדבר מוטל בספק, אם באמת יש איזה יחש להשם הזה עם שם האליל, ואם איננו רק תמונת שם נקבה מהשם עֲנָה.

[8]) Peschel, Völkerkunde, 301, כן גם Knobel, die Genesis, 26. איך רבו ההזיות על השמות האלה, זאת הן ידע כל אשר אך קרא בדברי החוקרים האלה באור השם אברהם, כי הוא Brahamu, ענין שכבר דש בו Voltaire ואשר לא בוש מהחזיק בו מחדש גם Von Bohlen (בספרו Die Genesis p. 197), ובאור השם יצחק, כי הוא כמו יושב בשמים ישחק, או יעקב, כי הוא הלילה האוחז בעקב היום (Goldzieher), ועוד הבלים כאלה וכאלה, אשר ימלאו כל ראש תמהון. אך לא רק לחידות מיתולוגיות, כי אם גם לדברים יותר ממשיים הן יסכנו השמות האלה, וגם לתורת הסוציאליסמוס, כאשר אמנם נוכל לראות זאת כמעט מכל השמות שמבראשית: כן קין הוא הקנין, והוא המית את הבל, את האפס, כי בעל הרכוש הוא גם בעל היכולת

סוסי, כלב, להראות גם זאת, כי התמכר עמנו לעבודת הסוס (ספערדעקולטוס) וכי גם הכלב קדש בעיניו[9]), או הדברים: כי צורם מכרם, צור ילדך, הביטו אל צור חוצבתם — לחרוץ משפט, כי גם עבודת האבנים (שטיינקולטוס) מצאה קן לה בתוכו[10]), ועוד הכלים כאלה וכאלה. ומי יוכל איפוא להוכח אתם?

כה וכה נראה גם שמות המחוברים יחד ממלות שונות, כמו כל־חוזה (נחמיה נ' ט"ו), יושר־הסד (דה"א ג' ב'), יָשְׁבִי־לחם (שם ד' כ"ב), גַּבַּי־סַלַּי (נחמיה י"א ח'), רממתי־עזר (דה"א כ"ה ד'), כן גם מורכבים משלש מלות יחד, כמו אליועיני — אֶל־יהו־עיני. גם שמות אחרים מקוצרים: אביגל, חיאל, אֶחָב, תחת אביגיל, יחיאל, אחאב, או גם מאורכים: אֲמִינוֹן, יְהוֹשַׁבְעַת, תחת אמנון, יהושבע. ואולי דרך אחד להם עם שמות כאלה בשאר השפות, המאורכים ומקוצרים אף הם לאות ידידות ונועם, או גם לאות בוז וקלון. אם גם בוא שם האב לבדו עם מלת בן, כמו בן־טבאל[11]), בן־רמליהו, בן־ישי, הוא לאות בוז וקלון כזה — קשה לדעת, אף כי נראה זאת במקומות אחדים. — אחרים מהשמות יבואו גם בחלוף מקום האותיות בתוכם, כמו תגלת — תלגת, כן גם יעבץ תחת יעצב, ואולי כן הם גם השמות יוחא — יואח, שוחה —

---

המדכא תחת רגליו את החלש ממנו, את המשולל מכל קנין. קין הוליד את חנוך הוא ההגבלה (?), כי הקנין הוא מגביל אותנו מסביב, וחנוך הוליד את עירד היא התאוה (?) וכו' (P. Leroux, l'humanité, II. 75), דברים אשר, כמובן, לא יוכלו להחשב אף הם למעלה מכל ספק.

9) Kerber בספרו הנ"ל 35-36. על השם כלב בפרטיות, נוראות ידובר גם בסה"מ של Nork בערך זה, עי"ש.

10) Dozy, Die Israeliten in Mekka, 20. והנה הוכחתם בכלל על האמונה ברבוי הרשויות בקרב עמנו, היא, כנודע, אות הרבוי שבשם אלהים, אף כי כל יודע שפתנו באמת הוא הלא ידע, כי לא רבוי מחלט כי אם רבוי כללי הוא, וכבשאר מלות כאלה, כמו עלומים, נעורים, זקונים, אשר לא יוכל להיות כל ספק בהוראתן (עי' ע"ז ברחבה Bildung und Bedeutung d. Plurals etc. von E. Meier). אך על היתר הזאת הן תלו כל כלי דמיונם, גם את שיטתם הידועה על ב' הנוסחאות השונות שבספורי התורה, זו של האלהי (Elohist), המשתמש בספוריו בהכנוי אלהים, והוא הקדום בזמן, וזו של ההויה (Jehovist), המשתמש בשם הזה, המאוחר ממנו בזמן; שיטה אשר ליוצרה ומחוללה יחשב, כנודע, רופא של לודוויג הי"ד Astruc (על השנויים האלה בכנויי שם העצם הנשגב בספורי התורה, אמנם כבר העירו אבות הכנסיה שלהם, עי' הערת Hengstenberg ע"ז בספרו Beiträge zur Einleitung in d. alte Testament צד 181), ואשר היא בעיני החוקרים האלה כמו איזו התגלות מיוחדה של המין האנושי („דאס אונשטערבליכע פערדיענסט" לפ"ד Stade בספרו Geschichte des Volkes Israels, I. 65, או „דאס דענקווירדיגע אונטערנעהמען" לפ"ד Nöldeke בספרו Untersuchungen etc. צד 4), אף כי אין פותר לנו המקומות הרבים, אשר בם יבואו שני הכנוים כאחד בלי כל הבדל ביניהם. על תכונת הכנוים האלה בכלל, עי' בספרו הנ"ל של Baetchen במקום שידובר בם, כן גם Ewald, Composition d. Genesis מצד 12 והלאה, גם איזה דברים על שמות עצ"ה בכלל באוצר השמות להרא"ח ראזענבערג ערך אחד.

11) לד"ק הוא תקון סופרים, כי שנו מלת רמון, הוא שם האליל הנודע, למלת אֵל, וענינו הנכון טברמון (מל"א ט"ו י"ח. Floigl, Chronologie d. Bibel, 63). לאיזו מדרגה של זרות ודמיונות תגיענה ההשערות בזה, נוכל לראות מבאור השם אמינון, שלפ"ד Wellhausen (Israelitische u. Jüd. Geschichte, 24), אות היו"ד בתוכו היא לסימן יחש־הקנין, וענינו הוא — אמי־היא־נון: דג או נחש.

חושה, כן גם יגלי תחת יגיל. איזה שרש דבר נמצא בחלוף מקום שם האלהות בהשמות, כמו יואב — אביה, יהושפט — שפטיה, אלחנן — חננאל, אלימלך — מלכיאל. ואם אלה אשר השם בראשם עתיקים הם יותר, כאשר אמנם יחרצו כן אחדים משפטם,— גם זה לא נוכל לדעת. בהשמות המחוברים יחד עם אֵל, תשונה המלה הזאת, למען חוק הדבק, לאֶל או אלי. כמו אליקים, אלישיב, אלחנן, אלימלך, אליעזר, אליפלט ועוד.

שמות אחדים יבואו גם בעברית וארמית כאחד, כמו פלטיאל — משיזביאל, שבוק (ישבק, בראשית כ״ה ב׳) — עזוב (עזובה, מל״א כ״ב מ״ה), חפור (חפר) — חטוש (חטיטא, עזרא ב׳ מ״ב), קנה — זבינא (שם י׳ מ״ג), יואל גם ימואל[12]. כן נמצא גם שמות נרדפים, כמו סתרי, צפון, נחבי; דניאל, יהושפט, אליפלט (אליפל, דה״א י׳ ל״ה); אמציה, יחזקאל, יעזיאל (דה״א ט״ו י״ח). שבתי, מנוח, נפש (נפיש, בראשית כ״ה ט״ו); יהושע, אלעזר; מלטיה, פלטיה; פתחיה, פקחיה; חמול[13]) גם חנון. גם רבים הם השמות, אשר אף כי תמונות שונות להם, משרש אחד הסתבכו, כמו: מכי (במדבר י״ג ט״ו), מיכה גם מיכא, מיכיה, מיכאל; עֵזֶר, עֶזֶר (נחמי׳ ג׳ יט), עַזּוּר (ירמי׳ כ״ח א׳), עזרא גם עזרה (דה״א ד׳ י״ז), עזרי, עזריאל, עֲזַרְאֵל (עזרא י׳ מ״א), עזריה, עזריהו גם עזריקם (נחמיה י״א ט״ו); נתן, יהונתן, נתניה, נתנאל, יתניאל (דה״א כ״ו ב׳), מַתָּן, מַתְּנַי (עזרא י׳ ל״ג), מַתַּניה, מַתַּתָּה (שם) מתתיהו ועוד כאלה רבים[14]).

כל השמות האלה אמנם נוכל להבין על נקלה, יען כי המלות האצורות בם גלויות וידועות הן לכל, אך רבים הם גם השמות, אשר אך שוא נתאמץ למצוא פשר להם, כמו: פנחס, צלפחד, למך, וָפסי, וַשְׁני (דה״א י׳ י״ג), וַניה (עזרא י׳ ל״ו), שְׁרַניה (נחמיה ט׳ ד׳), זוֹחֵת (דה״א ד׳ כ׳), חַטּוּש (עזרא ח׳ ב׳), מַכְנַדְבַי (שם י׳ מ׳), עַזְבּוּק (נחמיה ג׳ ט״ז), מַגְדִּיעַל (שם ו׳ כ״א), בֵּסָי (עזרא ב׳ מ״ט), סִיסְמָי (דה״א ב׳ ט׳), ועוד רבים זולתם, יען כי כבר אבד זכר להמלות אשר בתוכם[15]). אף רבים מהם רק שתילי זרים הם ולא על אדמת יהודה צמחו, כרוב שמות עולי בבל. גם בהתקופות הקדומות הן

---

[12]) לפ״ד הר״צ פאלימשינעצקי בספרו קרוא מקרא צד 283, השם יואל נגזר מהפעל אלה (שבועה), שזה הוא גם הוראת מלת ימו בארמית. ועי׳ גם שאר דבריו שמה על שמות אחדים ובאורם.

[13]) אם אך איננו קצור השם חמואל (דה״א ד׳ ט׳), וכהשמות אשבל, בתול, תחת אשבאל, בתואל (Geiger, Urschrift, 296).

[14]) מערכת השמות לפי מקורם וההשתוות שביניהם ימצא הקורא בספרו של G. Franci, Lexicon Sanctum etc., אחד הספרים העתיקים על השמות (נדפס בשנת 1634) הערוך בטוב טעם ודעת.

[15]) איך יעמלו לשוא המתאמצים לגלות כל תעלומה ולבאר הכל, יורונו למדי דברי פירשט בסה״מ שלו, כי השמות אשר פסח עליהם גם געזעניוס, מפני גודל זרותם, יתאמץ הוא לפרוש אורו עליהם ואין נסתר ונעלם מעיניו, עד כי במקומות רבים יעירו דבריו רק תמהון. על באורים כאלה בכלל אמנם כבר חרץ Michaelis משפטו (Mosaisches Recht, III), בהשיבו על ההשערה, כי השם שושן (Susa) הוא על היות העיר הזאת מפורסמת בסוסיה, — כי לפי איתימולוגיה כזו, יוכל להוכיח, כי גם מקור שם עירו „גאֶטטינגען״ הוא בשפת עבר.

נראה זאת, כי לוקחו רבים מהם משמות העמים מסביב, ועל כן יכבד לפעמים לדעת פשרם. כי למרות היות שפתם כשפת עמנו, כאשר אמנם יעידו על זאת אותות נאמנים, כהשמות שכם, אבימלך, מלכי צדק ועוד (כי לא רק העתקה הם, זאת הן יורונו השמות המצרים, האשורים ועוד, הבאים כבמקורים, כן גם השם שפת־כנען)[16], — למרות כל אלה, הן לא יתכן הדבר, כי לא היה כל הבדל ביניהן, כדרך כל המבטאים (דיאַלעקטע) בני שפה אחת, אשר מלות רבות בתוכם שונו תכלית שנוי.

רק שמות מעטים הם אשר התנחלו גם בקרב המשפחה, כמו: מפיבושת, תמר, מעכה ועוד אחדים זולתם[17]. גם הקרא שם הבנים בחצי שמות האבות, או גם עם הוספת מלת אב, כמו אחיה ואחימלך בני אחיטוב, אחינועם בת אחימעץ, כן גם אבנר בן־נר — אך חזון יקר הם. אך לעומתם רבים הם השמות אשר התנחלו מחוץ להמשפחה מדור אל דור, ואשר נמצאם יחד בתקופות שונות, גם בהרחוקות זו מזו מרחק רב. אף אחדים מהם יבואו חליפות גם פעמים רבות ושונות, כהשמות חנן, חנניה, עזריאל, יואל, נתן, נתניה, משולם, זכרי, זכריה, שמוע, שמע, שֶׁמַע, שִׁמְעִי, שמעה, שמעא, שמעי, שמעיה, אשר אלה האחרונים (אשר משרש אחד יצאו) יבואו כמעט יותר מחמשים פעמים לשמות אנשים שונים.

כי גם זרות רבות בהשמות, לא יפלא בעינינו, אחרי כי רבים מהם עתיקים הם, ומוצאם הוא מהתקופה אשר בה עוד לא נוסדה השפה על מכוניה כאשר היא כעת בספרי הקדש. ואולי זאת היא הסבה גם להורות בסימן המין, בבוא לפעמים השמות אשר לזכר בסימן האות אשר לנקבה, כמו תקוה (מ״ב כ״ב י״ד), תחנה (דה״א ד׳ י״ב), ברכה (שם י״ב ג׳), מרמה (שם ח׳ י׳), כנענה (שם ז׳ י׳), דליה (שם ג׳ כ״ד), זמירה (שם ז׳ ח׳), תַּשְׁבָה (שם ג׳ כ״ט), חֲגָבָה ועוד כאלה. אף אחדים מהם יבואו גם לזכר ולנקבה כאחד, כמו אביה, גומר, מעכה, נועדיה, עתליה, עיפה, צביה, שלומית. — וכי מלות רבות עתיקות הן בהשמות, זאת הן יורונו השמות בצלאל, אשר בו עוד נראה מלת צֵל בתמונתה העתיקה, וכאשר אמנם נשאר זכרה גם בהמלה צלמון, כן גם אביגיל, (אבי־גִיל), אשר בו עוד ישמע קול מבטא היו״ד[18], ועוד כאלה. כן גם המלות הבאות בדרך הנסמך, כמו אֲבִי אֲחִי, אשר מלבד בואן גם לבדן (מלכים

---

[16]) גם המרגלים ששלח יהושע דברו עם רחב בלי מליץ בינותם, כן גם הגבעונים (Bleek Einleitung in d. alte Testament, 67, גם מונק בספרו Palästina בהעתקת Levy ח״א צד 203). כי גם הפלשתים, אשר לפ״ד אחדים לא מגזע שם מוצאם וממרחקים באו לגור (Renan. Hist. géner. des lang. Sémit. 53) — דברו גם הם בשפת כנען, זאת הן יורונו שמותם ושמות עריהם. ועי׳ Gesenius, Gesch. d. hebr. Sprache S. 16. — איך יכלו בכלל שמות זרים למצוא מהלכים להם בנגיעת העמים זה בזה אף בנגיעה קלה לבד, — יורונו השמות האשורים הנמצאים בתוך שמות מלכי מצרים, כן גם להפך, שמות מלכי מצרים בתוך שמות מלכי אשור (Layard, Niniveh etc. 208 בהעתקה האשכנזית). אף יחש עמנו לשכניו מסביב לא היה באמת רק נגיעה קלה לבד, וכאשר נוכל לראות זאת ממקומות שונים בסה״ק. כי למרות הצו הנמרץ להבדל מהם, הן נראה בכל עת אחרת, עד כי גם להתחתן בם לא נחשב כמעט לעון, וכאשר אמנם יורנו זאת די ברור הספור לפי תומו על מוצא בית דוד (מגלת רות). אף בחצר המלך הזה התגוררו רבים מבני הנכר, אשר נחשבו גם ליועציו ושריו. ועל כן לא לפלא הוא אם יכלו גם שמותם להתנחל בקרבנו.

[17]) רק בתקופה שאחרי הביבליה נראה זאת, כהשמות בקרב משפחת החשמונאים, הכהנים הגדולים, כן גם משפחת הלל ושאר שמות כאלה בתלמוד, כהוני בר חוני, אבא בר אבא וכו׳ (Gray), בעוד אשר בהתקופה המאוחרה, כנודע, חדל שנית ארח לזה.

ב׳ י״ח ב׳, ודה״א ה׳ ט״ו) הן יורו גם השמות אביה ואחיה כי באמת לא בנסמך הם, ואשר על כן יחשבו אחדים, כי היו״ד בסופם הוא לאות הקנין, אך אשר יתכן יותר הוא, כי היא שארית אות יחש־הישר (נאָמינאַטיף) העתיק, אשר עוד נשאר זכר לו בשמות אחדים, כמו קמואל, בתואל, שמואל, ימואל, ואשר נהפך ברוב הימים ליו״ד תחת וי״ו. אף אחדים מהם עוד נשארו בשתי התמונות כאחד, כמו פנואל ופניאל, חמוטל וחמיטל, אבוגיל ואביגיל[19]). אך מאז חדל אורח לסימני היחש כהשם (Casus) באותיות מיוחדות, אבד גם זכר הוראת האות הזאת וכדבר אין חפץ בו נחשבה, ועל כן נשמטה במקומות שונים, כבהשמות אבשלום, אבנר, אבשי, הבאים יחד עם אבישלום, אבינר, אבישי. — בהשמות עם וי״ו וחולם בסופם, כמו יתרו, עדו, חצרו (דה״א י״א ל״ז), יתכן כי תחסר בם אות הנו״ן, והם תחת יתרון, הצרון גם עדון.

כי רבים מהשמות רק ילידי המקרה הם, בזה לא תוכל להיות כל תפונה. כן השמות ענן, גשם או שמש, אשר נקראו כן — כאשר נוכל לשער — רק על היות היום ההוא יום סגריר או יום בהיר, כן גם בקבוק, מחתה, לפיד — על היותם הם הדברים הראשונים אשר נגלו אז לעיני הקורא, או אשר עלו על לבבו ברגע ההוא, ועוד דברים כאלה וכאלה, אשר יכלו להיות למקור נפתח לשמות משמות שונים[20]). אך לרוב אָצור בם איזה רעיון, חפץ ומשאלות לב. כן השמות יצר (געשאֶפף), פרוה (שפראָסלינג), צוער (קליין), מבחר (דה״א י״א ל״ה), פלוא גם פלת (וואונדערבאַר), גומר (פאָללקאממען), הוד (שם י״א ל״ח), נוגה (שם ג׳ ז׳), נועם, עדנה (דה״ב י״ב כ׳), ריצא (דה״א ז׳ ל״ט, גם רצין — וואָהלגעפאללען), חן, ידידיה, אשר יחד כלם יורו על יקר־ערך הנולד, טובו ויפיו. כן גם השמות ברכה, נחום, עזר, פדון (עזרא ב׳ מ״ד — ערלאָזונג), גד, מתן, ישאול (מאלהים), שכר, מחיר (דה״א ד׳ י״א), שלומיים (משולם, משולמת), ירושה (דה״ב כ״ז א׳), אשר יחד יורו אף הם על אושר ההורים וחבלם אשר נפל להם בנעימים בהילד היולד להם[21]). אף לרוב יבואו בהפעל יחד עם שם האלהות, כמו אמציה, עזריה, חנניה, ברכיה, פדיה, בניה, יען כי בו, בהילד, אמץ, עזר, חונן, ברך, פדה, גם בנה יה; גם יבניה, יברכיהו, יפדיה, יסמביהו, ירחמיאל, עזריאל — יען כי גם לימים יוצרו יבנה, יברך, יפדה ויסמוך יה, או ירחם ויעזור אֵל וכל משאלות לב ימלא. וכאשר אמנם נראה זאת בהשמות יזרעאל, שאר־ישוב, גם עמנואל, אשר ברור ימללו חפצם כי כן הוא.

---

כל השמות בכלל, לפי תכונתם, נוכל לחלק לשמות טבעים, או אלה אשר נוסדו על פעולות החושים, ולשמות מפשטים.

---

[18]) עי׳ בדברינו ע״ז ביחוד במאמרנו „ראשונות וקדמוניות" בהמאסף „הגרן" להר״ל רובינוביץ.

[19]) Kerber בספרו הנ״ל צד 60. על סימני היחש (Casus) העתיקים בהשמות עי׳ ביחוד בדברי Olshausen בספרו Lehrbuch der hebr. Sprache. השערת Radehausen על השם שמואל (בספרו Die Bibel, 69), כי מלת שמו בתוכו הוא שם האליל המצרי Zamu, וכי ענינו הוא כמו יואל ואליה בכפל שם האלהית, היא, כמובן, מעין שאר השערות של החוקרים הנ״ל, שאינן צריכין לבאור.

[20]) Olshausen בספרו הנ״ל בדבריו על שמות העצ״פ.

[21]) לפי Delitzsch בספרו הנ״ל.

מהראשונים הם כאלה, אשר מקורם הוא בצבע העור, תואר הפנים, גודל או שפל הקומה ועוד דברים כאלה זולתם. כמו לבן[22]), צחר (צוחר), אמוץ (אֱדוֹם), חכלילי (חכליה), שחור (כוש, קדר גם שחריה, דה"א ה' כ"ו), קטן (עזרא ח' י"ב), רם, שמן (משמנה, דה"א י"ב י', גם חלב, שמו"ב כ"ג כ"ט), יבש (מ"ב ט"ו י'), נחור גם דלול (דלילה). או גם עם מושגים יותר דקים, כמו גבור (גֶּבֶר עזרא ב' כ'), איתן, און, אונם, אונן, חזקו (דה"א מ' י"ז), אמצי (שם ו' ל"א), עֻזִּי, שגיב (שגוב), רפה, זקן (ישישי, שם מ' י"ז) עלם (עָלֶמֶת, שם ח' ל"ו), נער (נערי, גם נערה, שם י"א ל"ז גם ד' ו'), יפה (יפת), שפר (שפרה), מלא אור (אורי, אוריה, יאיר, יפיע, יהושע י' י"ג, זרח, יזרח — יזרחיהו, דה"א ז' ג'); כן גם אלה אשר יורו על איזה מום וחסרון, כמו פסח (פָּסֵחַ, עזרא ב' מ"ט), קֵרֵחַ, אַטר (אָטֵר, עזרא ז' ט"ז), חֵרש (חֶרֶש, דה"א ט' ט"ו), חרום-אף (חרומף, נחמיה ג' י'), צרוע[23]), מעוך (שמ"א כ"ז ב') גם מעכה, ואשר אליהם אולי נוכל לחשוב גם את הקרואים בשם איזה אבר, כמו ראש (בראשית מ"ו כ"א), אַפַּיִם (דה"א ב' ל"א), ימין, שכם (יהושע י"ז ב'), בוהן (שם ט"ו ז'), שרר (ש"ב כ"ג ל"ג). כן גם בדרך התואר, אזני, עינן, חפני, יַדַּי, (עזרא י' מ"ג), גַּבַּי (נחמיה י"א ח'), גרמי, (דה"א ד' י"ט), מָעַי (נחמיה י"ב ל"ז — מעים), אצבון (דה"א ז' ז' — אצבע), עורף (ערפה), ואשר אולי יסודם הוא לא רק באיזה חסרון לבד, כי אם גם באיזה יתרון[24]). מלבד השמות אשר מקורם הוא באיזה מצב ופועל, כמו נֵיבָי (ניבַי נחמיה י' י"ב), מִלְלַי (מִלֲלַי, שם י"ב ל"ו), דִּבְרִי, אשר כל אלה הם לתואר איש־שפתים. שמח (יגלי), עצב (יעבץ), ער, ישן (שמו"ב כ"ג ל"ב), עובד, עיף (לֵאה), עמום, מתנועע (נועה). כן גם הקרואים על איזו מלאכת־יד, עבודה או משרה, כמו צורף (הצורפי, נחמיה ג' ל"א), רוקם (רֶקֶם),

[22]) אם איזה דברים פה בבאור אחדים מהשמות יחשבו כמו זר, הוא על כי שמות עתיקים הם, וע"כ לא יתאימו לרוב עם השפה המאוחרה, כאשר כבר הערונו על אלה למעלה. דבר אשר אמנם נראה גם בהשמות העתיקים בשפות אחרות, אשר בלי דעת השפה העתיקה כספר החתום הם. כהשמות העתיקים הגרמנים Conrad, Dietrich, Friedrich שפירושם הוא: „קיהנער ראטה, פאלקספירשט, אים פריעדען מעכטיג" (Schleicher, Deutsche Sprache, 117), כן גם שמות הערים והמקומות, אשר נוכל דעת גם פשרם רק בעזרת השפה העתיקה (עי' בספרו הנ"ל של Peschel, 105). והנה כנודע עסקו גם בהתלמוד בבאור השמות, אך כמעט כלם הם רק בדרך חדרש, כמו עכסה — שכל הרואה אותה כועס על אשתו, כלב בן יפונה — שפנה מעצת המרגלים, יעבץ — שיעץ וריבץ תורה בישראל וכו', עד כי באמת לא נוכל דעת מהם דבר.

[23]) צרועה (מ"א י"א כ"ו) גם גרב, חרחור עם השם מחלה בעצמו, אשר לפר"ק נתנו השמות האלה להילד הנולד להגן עליו מפני השטן, והוא כעין שמירה מעין הרע (Grünwald, Eigennamen, 23). אך לא נוכל להסכים לזה בכלל ולהחליט, כי יש בהשמות בסה"ק איזה נחש וקסם (עי' ע"ז במאמרו של גידעמאנן בס' היובל של שטיינשניידער בשם Die superstitiöse Bedeutung der Eigennamen), כי אחד הדברים הראשים בהבלים כאלה, הוא שנוי השם, חן יחסר בם, כי בכל תקופת הביבליאה נראה זאת רק בשמות אחדים, וגם זה רק בחפץ אלוה ממעל, כהשמות אברהם, שרה, ישראל וכו'.

[24]) גם בשמות הערים נראה שמות כאלה, כמו לחי, שן, צלע, רקת, עצם, דבשת וכו' ובל"ס יורו על איזה דמיון במראן למראה אלה, כמו השם לחי למקום שקוע ועמוק (פירשט), או על מקום הר חלק (שטיינבערג בסה"מ שלו), שן למקום נשפה וכו'.

יוצר (יצר, בראשית מ״ו כ״ד), בונה (בּוּנָה, דה״א ב׳ כ״ה), חופר, גנן (גנתן, נחמיה י״ב ט״ז), רופא (רפא, דה״א ד׳ י״ב, גם אסא), רועה (רְעוּ), דַיָג, איש־ציד, שוער[25]) שומר (דה״א ז׳ ל״ב), ועוד כאלה.

מהשמות המפשטים הם: תקוה (מל״ב כ״ב י״ד), נחת (בראשית ל״ו י״ג), חן, חסד, הוד, מנוח, נוחם, (נחם, דה״א ד׳ י״ט, גם נחום), עמל פחד (חתת, שם ב׳ י״ג), מרמה (שם ח׳ י״א), עוֹלה (עַלְוָה, בראשית ל״ו מ׳), מֶרֶד (דה״א ב׳ י״ז). כן גם תארים כמו טוב, נדיב (נדב), צדיק (צדוק), ישר (יֵשֶׁר, דה״א ב׳ י״ח), אמִתי, עָקוב (עַקוּב, עזרא ב׳ מ״ב), רשע, רע (ברשע, ברע, אחירע), נבל, עקש (שמ״ב כ״ג כ״ו), שובב (שם ה׳ י״ד), חנון, ידיד, אהוב (אִמֵר אמריה), חביב (חובב), נחמד (חמדן, בראשית ל״ו כ״ו), נעים (נעמה, נעמי, נעמן)[26]), מתוק (צוף גם דבש, ידבש, דה״א ד׳ ג׳), מר (מררי), חכם (חכמוני, תחכמוני), נבון (בוּני, נחמיה ט׳ ד׳, בָּנוּי (עזרא ז׳ ל״ג, גם אַחְבָן, אשבן), בער (בערא, דה״א ח׳ ח׳, גם השם בעור) עם שאר תארים כאלה.

אך שתי המחלקות האלה הן רק מחלקות כלליות, אשר נוכל לחלקן אף הן למחלקות שונות. כן להשמות הלקוחים ממחזות הטבע, כמו שמש (שמשון), יָרֵחַ׳ יָרַח, בראשית כ״ו), לבנה (עזרא ב׳ מ״ה), הר (הרן), עמק (עמוק, נחמיה י״ב ז׳), צור, יובל, מיכל, ים (מרים, אבים)[27]), ענן, ברק, רעם, (רעמיה, נחמיה ז׳ ז׳), גשם, יורה (עזרא ב׳ י״ח), ברד, (בֶּרֶד, דה״א ו׳ כ׳), טל (אביטל, חמוטל), חושך (עיפה, צלמון, שמ״ב כ״ג כ״ח), יחד עם השמות האחדים הלקוחים גם ממחלקות הזמן, כמו שחר (אחישחר, שְׁחַרַים), בוקר (צפֹּר), יום, (ימימה), חודש (דה״א ח׳ ט׳), חורף (אֱלחורף מ״א ד׳ ג׳). גם השם עַתִּי (עַתַּי, דה״א ב׳ ל״ה), כן גם עוּתַי (שם ט׳ ד׳, מן עת, כמו לעות, ישעיה נ׳ ד׳). לשמות הלקוחים מבעלי־החיים, כמו אריה, ליש, זאב, שועל (דה״א ז׳ ל״ו), שפן, צבי (צביה), עופר (עפר, שם ב׳ י״ז, גם עפרה, עפרון), יעלה, דישון, תחש, ערוד (ערד, דה״א ח׳ ט״ו), גמל (גמלי), בכר (בכרי), סוס (סוסי), חמור, עגלה (שם ג׳ ה׳), רחל, חולדה, זיז (זיז־שדה

---

[25]) לפי הכתיב דויג ת׳ דואג (שמ״א כ״ב י״ח גם כ״ב), אף לד״ק הוראת השם צידון הוא צודה דגים או גם צודה עופות — פאגלשטעללער. כן גם שמות זולתם, כמו זמרן — ווינצער, לטושים — מעטאלארבייטער, אשורים — קאראַוואנענפיהרער וכו׳ (הר״א מאנדעלשטאם בספרו Die Bibel). — שוער — הוא השם שְׁעַרְיָה (דה״א ח׳ ל״ח), כן גם השם בֵּבָי (עזרא ב׳ י״א) לפי הוראתו הארמית. (לפי מאספערא, Histoire Ancienne, 399 נמצא השם הזה גם בסורית Bebi).

[26]) גם על השם הזה הנמצא גם בשמות הצורים, בתנעם, גדנעם, נעמלכת וכו׳) יאירו החוקרים המיתולוגים באורם, כי הוא שם האליל Adonis, וכי לזה כוון הכתוב: כי שכחת אלהי ישעך וכו׳ ע״כ תטעי נטעי נעמנים, שהם גני אדונים (Kerber 54). השם חמדן לר״ק לא מן חמד הוא, כ״א מרכב מן חם ודן, וענינו כמו אבידן.

[27]) אם אך אינה תחת מלת יום או גם אֵם כר״ק. גם בהשם אֲבִים יתכן, כי הוא שבוש השם אביה.

— זיזא, שם י״א כ׳), עכבר, נחש, שרף (שם ד׳ כ״ב), שפיפון (שפופן, שם ח׳ ה׳), חגב, חגבה, גזם (עזרא ב׳ מ״ח), דבורה, עלוקה, פרעוש (עזרא ב׳ ג׳), תולע, צפור, צפורה, יונה, עורב, יענה (יעני, דה״א ה׳ י״ב), דג (דגון[28]), נין) גם תנין. משמות הצומח והדומם, כמו אֵלָה, אלון, רמון[29]), תמר, תפוח (דה״א ב׳ מ״ג), זית (זֵיתן שם ז׳ י׳, גם בִּרְזָיִת, שם ז׳ ל״א), אשכול, עֲנב, (עָנוֹב, שם ד׳ ח׳), פֶּרח (פרוח), שושן (שֵׁשן, שם ו׳ ל״א), חבצלת (בַּצְלוּת, עזרא ב׳ נ״ב), קציעה, הדסה, דבֵלה (דבלים), לט, צרי (שם כ״ה ג׳), יצהר, שׂרש (שרש, שם ז׳ ט״ו), דליה (נחמיה ו׳ י׳), בד (בדיה, עזרא י׳ ל״ה), שריג (שרוג), סבך, (סבכי, ש״ב כ״א י״ח), קוץ (דה״א ז׳ ח׳), חוח (אֲחוח, שם ח׳ ד׳, באלף נוספת כאזרוע ואתמול), אֵזוב (אֶזְבַי, דה״א י״א ל״ז), שעורים (שם כ״ד ח׳), עומר (עָמרי), קלי (קלַי, נחמיה י״ב כ׳, גם קליָה, עזרא י׳ כ״ג), תבן (תִבני, מ״א ט״ז כ״א), כרם (כרמי), יקב (פֶּרה, שופטים ז׳ י׳) — ברזל (ברזלי), נחשת (נחושתא, מ״ב כ״ד ח׳), שמיר (דה״א כ״ד כ״ד), זהב (מי זהב), חרוץ (מ״ב כ״א י״ט), פז (אליפז), שוהם, פנינה, יָשפה (יִשְׁפָּה, דה״א ח׳ י״ז), גָביש (מַגביש, עזרא ב׳ ל׳) גם תרשיש. מלבד שאר השמות, אשר יוכלו להחשב אף הם למחלקות מיוחדות כאלה, כהלקוחים משמות כלי הבית, בגדים, ועדי ועוד, כמו בקבוק (עזרא ב׳ נ״א), מַחתָה (מַחַת, דה״א ו׳ כ׳), סל (סַלַּי, נחמיה י״א ח׳), עֲלִי (עַלי), דֶקר (מ״א ד׳ ט׳), יֶתר, צרור (ש״א ט׳ ח׳), יריעות (דה״א ב׳ י״ח), שמלה (שַׂמלה, בראש׳ ל״ו ל״ו), שַׂלמה רות ד׳ כ׳), אֶדר (אַדָּר, דה״א ח׳ ג׳) שובל (ברא׳ ל״ו כ״ב), אֵפוד (במד׳ ל״ד כ״ג), רְעלה (רְעֵלָיָה, עזרא ב׳ ב׳), עֶכס (עכסה), עֲטָרה (דה״א ב׳ כ״ו),

---

[28]) כי הוא נגזר משם דג, תורה האגדה עליו, כי עלה מן הים, וכבר נמצא שמו בכתובת עתיקה (מאמצע המאה הי״ט שלפה״נ) בשמות מלכי בבל — Ismidogon — איש מדגון (E. Krähe, jüd. Geschichte 57), אף לד״ק גם שם האליל Adergatis הוא מרכב מן אדיר-דג (Leusden, Philologus hebr. II 335). והנה כל השמות האלה, של בעה״ח, מסודרים הם יחד בספרו של Gray (מצד 12 והלאה), אך השמטנו פה אחדים מהם, להיותם מיוסדים רק על השערות רחוקות, כמו לאה — ווילדקוה (לפי Stade בספרו הנ״ל 152, כן הוא גם פירוש השם לוי, וכן גם השם שמעון, לפי דבריו, הוא מן Sim בערבית, שהוראתה מין חיה שנולדה מזאב וצבוע Hyäne), שובל — יונגער לֶאווע, תרח — אנטילאפע וכו׳. כן גם השמות גְדי, כלב וחזיר (שהובא במספר השמות גם במחברתו של ה׳ פאגארעלסקי בשפת רוסיה על השמות בהביבלִיאה). כי הראשון — גַדי, יותר קרוב כי הוא מן גַד (גליקק), והשני — כלב, יתכן כי הוא קצור השם כלאב, (אף כי לא נוכל לכחד, כי מלת כלב נמצאה גם בשמות שונים של הצורים, כן גם אצל הערבים, עי׳ Von Bohlen בספרו הנ״ל, 292, כן גם Renan בהמאסף הנ״ל R. d. E. J. ח״ה צד 169) ואשר להשלישי — חזיר, יותר נכון הוא, כי הוא מארמית והוראתו עגול או כפתור. כי אמנם כבד הוא להאמין, כי השתמשו בשם הבע״ח המגואל והטמא הזה. ואף כי נמצאו שמות מגואלים גם זולתו, כהשמות גָלל (דה״א ט׳ כ״ז), זוחם (זַהַם, דה״ב י״ב י״ט), גועל (גַעַל), זמה, תופת ועוד, גם השם חלאה, אך לא נוכל לדעת הוראתם האמתית, ואולי השם חלאה הוא מן חלאים — געשמיידע, גלל מן גלול — ראללען, וכן כלם.

[29]) לד״ק הקריאה רמון בשם האליל משובשת, כי צ״ל רעמון, והוא אליל הרעם (Schrader בשם Boetchen, 75, ועי׳ גם בסהמ״ל של שטיינבערג בערך רמון). אך בהשמות זולתו, כמו רמון הבארותי, גם שמות הערים והמקומות, יותר נכון כי הוא שם העץ רמון.

טבעות (עזרא ב׳ מ״ג) יחד עם השם עֲדִי (עֲדִיאֵל, דה״א ט׳ י״ב), כן גם עיר (שם ד׳ כ״ו), מבצר (בראשית ל״ו מ״ב), רחוב (ש״ב ח׳ ג׳), מעון (דה״א ו׳ מ״ה), זבול (שופטים ט׳ כ״ח), ארמון (ארמוני, ש״ב כ״א ח׳), דביר (יהושע י׳ י״ג), חצר (חֶצְרִי, חֶצְרַי גם חֶצרון), אֹהל (דה״א ג׳ כ׳), גדר (גדור, שם ח׳ ל״א), אולם (שם ח׳ ל״ט), חַלון (חֵלון, במדבר א׳ ט׳), סף (ש״ב כ״א י״ח), אַדָן (עזרא ב׳ נ״ט), בְּריח (דה״א ג׳ כ״ב), ועוד רבים כאלה למפלגותיהם ולמחלקותיהם לפי תכונתם.

לא חזון יקר הם גם השמות הבאים לאנשים ולערים ולמקומות כאחד, כמו אוּר, אַדָר, אֵילון, אצל, אשכל, בעל, בצר, בתואל, גִּבּוֹר, גלעד, דביר, דן, זיף, חברון, חצרון, תמר, חוסה, חפר, חרן, חרוץ, טלם, יבש, יעבץ, יזרעאל, יפיע, כָּלב, ליש, מָנַחת, מָעוֹן, מישא, מעכה מוצה (גם מוצא), נחש, נעמה, עבדון, עֵדן, עֵדר, עֲרד, עָלֶמת, ענָתות, עָפרה, פלט, ציף, צלמון, צרת, רחוב, רמוֹן, שבע, שכם, שמיר, שרוג, שועל, שאֶרה, תחת, תפוח, תמר גם תִרצה. ואשר אולי הם — מלבד אלה אשר נקראו על שם מיסדיהם, כמו דן, נובח ועוד — כרבים משמות המשפחה היום, אשר יקראו גם הם על שמות הערים אשר מהם יצאו נושאיהם, הם או אבותיהם[30]). ואף כי שמות כאלה בספרי־הקדש יבואו רק בדרך התואר, כמו הַגִּלוֹנִי, הגלעדי, האלקשי, בית־הלחמי, אך כשאר הורות בהשמות הן יוכלו להיות גם אלה, כי נשארו גם הם מהתקופה הקדומה. — גם ישנם שמות אחרים הלקוחים גם משאר הלקי־הדבור זולתי השם והפעל, כמו שלש, ארבע, חמש, שש, שֶׁבע, רֶבע, אִתי (אִתַי ש״ב כ״ג כ״ט, גם איתיאל), אותה[31]), הוא (יהוא, אליהוא), אֻזי (אוּזַי, נחמיה ג׳ כ״ה), יַחְדוֹ (יַחדוֹ, דה״א ה׳ י״ד), תחת (שם ו׳ ט׳), נא (שֶׁבנא) גם אַחלַי (שם ב׳ ל״א ל״ד).

---

[30]) גם לשאר השמות בכלל הוראת שמות המשפחה כעת, אשר רק חדשים מקרוב באו, ועד המאה העשירית, לפי עדות Noël, לא נודעו עדנה בצרפת (Noël, Dict. Historique, 32). אף גם הם לקוחים הם ממערכות שונות כהשמות בסה״ק, כמו השמות הצרפתים le Bel, le Petit, le Blanc, le Vieux, le Sauvage, chaudron, le Bonnet, le Panier (היפה, הקטן, הלבן, הישיש, השובב, הדוּד, המצנפת, הסל) (שמה 33) ועוד כאלה.

[31]) אשר ילדה אותה ללוי (במדבר כ״ו נ״ט), שלפי המובן שמה הוא שם אשתו. על השם חמש עי׳ בספרו הנ״ל של הר״י מאנדעלשטאם בערך חמש גם חסד.

# יקר מזולל.

מאת

## אליהו הלוי לעווין.

---

ימים רבים שקט שלום על שמריו וימצא לחמו ברֶוח מעבודתו בבית התיאטרון העירוני. שחרית היה מדביק מודעות המשחק על עמודי העיר העשוים לאותו דבר, מחלקם בחנויות ומפיצם בבתי המסחר; ערבית היה שומר שם בגדי הבאים לראות במחזה ופוסל את הכרטיסים, ובצהרים שמר את תפקידו להיות ציר נאמן לשולחיו האקטורים: להשיג חליפות שמלות ע"פ עניני המשחק, — ויהי שמח בחלקו. מעולם לא עלה על דעתו להחליף את עבודתו, הנותנת לו לחם חקו. ויש אשר גם התפאר לפני רעיו, כי עושה הוא בתיאטרון כאדם בתוך שלו ופתח ואין סוגר וסגר ואין פותח. והיה כטוב לבו והוביל את רעיתו ואת רעותיה ושכנותיה, אשר שתו בחלקות לה בעונה ההיא, והושיבן בתיאטרון, וראו את המחזה חנם אין כסף. הוא לא הלך בגדולות ממנו; לאביו נושא־הסבל דיה היתה הגדולה והתפארת, כי בנו מתפרנס במלאכה נקיה וקלה ממלאכתו; בגלל יחש אמו, המוכרת בצלים וקשואים בשוק, ג"כ לא היה לו להיות „רב", לפי דבריו. עבודתו היתה נאה לו והוא נאה לה גם בעיני אֶחיו: שמעון הסנדלר ויעקב הבורסקי, ובעיני אחיותיו, העובדות בבית חרשת הכפתורים. הנה כי כן לא נחשב, חלילה, לפסול משפחה. אך מאז נדל „ליבושקע" בנו, והנער התנכר במעלליו, כי לגדולות נוצר, מני אז לא ידע שלום מנוח ויחבל תחבלות להחליץ ממלאכה לא נקיה כזו, לבל יהיה לשטן לבנו על דרכו, דרך הקדש, אשר חזה ברוח דמיונו.

ב„זמן" הראשון — וכבר ידע ליבושקע קרא עברי „פחז כמים". לא קשה היה לו עוד גם „התרגום" ו„מיכקע השמש הקטן", אשר מפיו למד תורה, הודה ולא בוש, כי „לא בכחו" עוד להורות „לליבושקע". כה יתן אלהים לי וכה יוסיף — נשבע „מיכקע" — כי לא אחת ושתים הקדימני גם ב„פטום הקטרת" וב„תנא דבי ר' ישמעאל"! בחנתיו גם ב„איזהו מקומן", והוא, „ליבושקע", לא נכשל בלשונו ולא נוקש בשנונו. כה יתן ה' וכה יוסיף, כי על „ליבושקע" ללמוד את ר' „פיבוש החלוץ". לא לחרפה היא לר' פיבוש החלוץ להורות לעלוי כ„ליבושקע".

אז תעוה שרה, אם ליבושקע, את פניה, תעקם את שפתיה, כלועגת לפיבוש.

— פיבוש, שרתי, אל יקל בעיניך כבוד רבי פיבוש החלוץ!

— פש! ואנכי יודעת כי לזקני עליו השלום היו „בני גבירים" יותר חשובים מאשר לפיבוש שלך!

— זקנך? עליו השלום! — אמנם, זקנך היה מצוין! לו נתנו באמת כל „בני העיר“, להורותם, אבל יפתח בדורו כשמואל בדורו; מאז גוע זקנך, עליו השלום, הנה אך „פיבוש החלוץ“ אחד הוא ואין שני לו. בקצרה: על „ליבושקע“ שלכם לקחת לקח מפי „רבי מומחה“, רבי בעל תנ״ך, רבי היודע לתרגם פסוק כצורתו והלומד אך את בני חשובי־העיר.

אז ינסה שלום דבר את ר׳ „פיבוש החלוץ“ — והוא אשתמוטי משתמיט. ויציע לר׳ „נחשון הבתולה“ — וחלץ ממנו; ויבקש את ר׳ „הלל הפרעתוני“ — ולא נאות, ויתרפס לפני ר׳ „שמואל הקטן“ — וימאן, וגם ר׳ „אברהם ריש־דוכנא“ לא אבה שמוע אליו:

— התדע, שלום, כי בנך איננו יקר המציאות? לך היא אסתרא בלגינא דקריא קיש קיש, אבל לא לנו! לנו, ת״ל, בני רבנים ושוחטים, חזנים ומגידים.

ונפעם לב שלום בקרבו ושפך שיחו בחיק דודו „המוהל“ להיות למליץ בעבורו לפני רבי חשוב, בעד „ליבושקע“ בנו. אבל גם את פניו לא נשאו, כי אמרו, שימאנו כל „בעלי־הבתים“ תת בניהם בחדר אחד את בן־משרת התיאטרון!

אז יתאמץ שלום להסיר את חותם „העבדות“ מעל פניו: כבר יחדל להעביר תער על שפמו, כמנהג האקטורים אדוניו, כבר יתן גם לשער זקנו לצמוח. כבר יסיר את המעיל הקטן ונעליו הארוכים המגיעים עד החלצים; כבר יגדל פרע את קווצות תלתלי ראשו ולא ישליכן אחרי צדעיו: אולי לא יכירו עוד את „אקטוריותו“ ולא יכבד עליו להיות אבי „ליבושקע“. אבל כל אלה אך להותו הועילו. ארוניו בתיאטרון בזו, לענו לו בבואו לפניהם מגודל זקן ושפם ועוטה מעיל ארוך עד פעמי רגליו. והמלמדים שבעיר עוד לא ישכחו, כי משרת הנהו, ועוד יסרבו בדבר, להורות לבנו, לליבושקע.

אז ינסה „שלום“ דבר אל רבי „ירוחם בעל החוטם“, והוא, בהשתדלות דוד שלום „המוהל“, אספו בחסד אל חדרו. אבל עוד ביום המחרת באה „ציפה הרבנית הזקנה“ לבקר את נכדה בחדר רבו, ועד מהרה נודע לה, כי בן־המשרת הוא הנער האדמוני, ותאחז בערפו ותגרשהו מן החדר.

— מה איכפת לך, גברתי הרבנית? — נסה ר׳ ירוחם דבר על לבה — הן הנער. . .

— כלה ונחרצה! אל לבני שבת בכת־אחת את בן־המשרת.

— אבל בפני הנער הן לא נכר כי בן־משרת הנהו. אף כשרוניותיו ו„ראשו הטוב“ לא יעידו על זה, ומה בכך?

פו, ר׳ ירוחם, פו, פה קדוש יאמר דבר זה! — גערה בו הרבנית, אשר ידעה להשתמש לפעמים במליצות התלמוד — הן אתה יודע מי אני, ומי ומה היה בעלי, מנוחתו כבוד!

— אבל הנער הוא יקר מפז!

— ישמח האב ביוצא חלציו, ולי אין כל יחש בזה!

הנער עמד מאחרי הדלת ויבך בלי חשך.

— „הים“. . . „הים“. . . לענה לו הרבנית — מה אתה בוכה, פקטור קטן?

— אנא, גברתי — דבר ר׳ ירוחם רכות — אם אבות אכלו בוסר למה תקהינה שני הבנים!

— ראה נא, ראה — הרימה הרבנית בקצף קולה — ראה נא מה יכמרו רחמיו על הפקטור? פש! הן פגעתי בנכד רב, אל נכון!

— ואם פקטור הוא אביו, מדוע ישא הוא, הנער התמים, את עונו?!

— אבל מה כל החרדה? החרד לבך על עשרת השקלים שכר למודך? הנה ראה תראה, מחר כעת חיה, תשמח אתה „בהפקטור" והוא בך, ואת נכדי, אף בן המגדת והרים, לא תוסיף עוד לראות עד עולם.

— אם כן, הואילי נא אַת להשיב את פני שלום, ואנכי לא אוכל.

הרבנית יצאה בחרי אף את פני ר' ירוחם, ובצאתה משכה את „ליבושקע" אליה ותצרם לו באזנו ותקרא: אל תהין, „ממזר", לבוא החדרה! השמעת, פקטור?!

הנער הלך לו בברכים כושלות, הלוך ובכה עד בואו אל בית אמו.

אז תאמר אמו לשפוך את כל חמתה על ר' „ירוחם" ו„לעקור שניו מפיו": הן גם „ליבושקע" — לכשתרצה להגיד — נכד רב הוא. כי זקנה עליו השלום, אף כי אך מלמד היה, אבל הן יכול להיות רב בעיר היותר גדולה. אך שלום בכה ויתחנן לה כי לא תחרף את ר' ירוחם, כי מה יש לה צדקה לעשות כזאת? הלא באמת אך משרת הוא אבי „ליבושקע", וכל אוכליו לא יאשמו.

אז ילך רבי ירוחם להורות ל„ליבושקע" בבית אביו המשרת, פעמים ביום, שחרית וערבית. והנער גבר חילים ובמשך עת קצרה החל ללמוד גם רש"י. אך קצה נפש הילד לשבת כלוא כל היום בביתו, בודד במועדיו, וירבה לחקור, מדוע ילך הרבי אליו ועל מה חרי האף הגדול של אותה האשה העבה.

— מה לך, בני, החדר? — היה מנחמו שלום ומדבר על לבו — הן הרבי אחד הוא, ומה יתן ומה יוסיף לך, כי תלך שמה?

— אבל מה פשעי ומה חטאתי? — הוסיף הנער לשאל בתום לב — הכי הכעסתי את הרבנית כמעשי יתר הנערים בני גילי? הרדפתי אחרי עז הרבנית? השפכתי את מימיה כאשר עשה איצקע, כי יגרשוני.

ותחת תת מענה, נתן שלום אביו בבכי קולו.

— מה אתה בוכה, אבי? הכה גדל עוני?

— כן, יקירי, בעון חוללת!

אבל הנער לא הבין בתומתו תשובת אביו ויפציר ברבו, בבואו אליו ערבית, לקחתו אתו מחר החדרה.

— הנני מבטיחך, רבי, כי לא אכעים עוד את הרבנית, כי לא אתגרה בחברי. ואם חטאתי, שאני נא הפעם, כי לא אשיב עוד לכסלה, אך קחני נא אתך החדרה מחר!

ונחומי רבי ירוחם נכמרו על הנער התמים ויבטיחהו, אף מלא הבטחתו, ויקחהו מחר החדרה. אבל על אפו ועל חמתו באה אז המגדת ותגער בר' ירוחם ותקצף על „העושק והמרוצה", ותקלל את „ליבושקע" ותחרף את המשרת אביו.

— הנה שבת, ר' ירוחם, לספה מחדש את בן־הפקטור היקר לך! הנה שמעתי, ר' ירוחם, שמעתי מפי ציפה תחיה, כי תחון את „הממזר" הזה, ולא תשא פנינו ופני בעלינו, מנוחתם כבוד. אשריך וטוב לך, ר' ירוחם! אשריך כי תמיר בני רבנים ומגידים בבן פקטור! הנה תקנה לך עולמך בשעה אחת, ר' ירוחם! הנה אחרי מאה ועשרים שנה יצא בעולם שכלו אמת שליאמקע המשרת, מגולח זקן ושפם, עוטה מעיל קצר ואבנט

במתניו. לקדם את פניך בזרועות חשופות ולהצילך מדינה של גיהינום! בוש והכלם, ר׳ ירוחם! הנה עתיד אתה ר׳ ירוחם ליתן את הדין!״

מי יודע כמה עוד ארכה דרשתה של המגדת, אשר הצטינה בפה מפיק מרגליות, בירשה את דרשות בעלה, מנוחתו כבוד, לולי נראתה פתאם אם „ליבושקע״ על סף החדר. כי לבה הגיד לה לא טובות לבנה מיד אמות בני־היחש, ותתנפל כלביאה על „המגדת״, על שנועזה לנגעת בבנה, ב„ליבושקע״, אשר צפרנו טובה מכרשם של הרבנים והמגידים, ותשפך כל חמתה על ר׳ ירוחם, וכל הבית היה לחרדת אלהים.

עד מהרה שלחו רץ מבשר לשלום, וישקיט הריב והמבוכה: מאת המגדת בקש סליחה ומחילה, על שנועזה אשתו להטיח דברים כלפי כבודה, ובאזני אשתו לחש, כי הצדק את „המגדת״, שתמאן תת את בנה בחדר אחד את בן־המשרת. . .

רבי ירוחם שב כמקדם להורות לליבושקע בבית אביו המשרת, והנער הולך הלוך וגדול, הלוך והתפתח, הלוך והשתלם. מעט מעט יצא לו שם בכל העיר. ואחרי ימים לא כבירים כבר באו מלמדים חשובים, גדולים מר׳ ירוחם, לבקש את המשרת, שיואיל למסור את בנו, את „ליבושקע״, לחררם; אף הרבנית והמגדת, היודעות היטב מי הן ומי היו בעליהן, מנוחתם כבוד, לא בושו עוד כי ליבושקע, הפקטור הקטן, ישב בכת אחת את בניהן ונכדיהן, אף הנידו ולא כחרו, כי נעלה בן המשרת על כל בני גילו, שזכות אבותם מסעיתם.

עבר עוד איזה זמן, ופני הדברים שנו לגמרי: ליבושקע לא היה עוד בן שלום המשרת, אך שלום היה לאבי ליבושקע. . .

ליבושקע החל ללמוד „לקח־טוב״, מעט מעט מסכת ביצה; אחריה פרק „אלו מציאות״, והנער הוא בור סיד שאינו מאבד טפה. כבר הולך הוא לפעמים גם להרב והר״מ, כי יואילו לתהות על קנקנו.

שלום לא חש עוד מיד המלמדים, כי משרת הוא; עבודתו לא הכלימה עוד את ליבושקע בנו בעיני הבריות, אך בסתר אהלו עוד כלמתו גבריה ביתר שאת מאשר בתחילה.

ידע שלום והבין, כי עתה, בתור „אבי ליבושקע״, אין לו עוד לעשות שפמו ולהסתכל בראי לפעמים, כמנהגו לפנים. ידע שלום והבין, כי בתור „אבי ליבושקע״ נאה לו עתה להתגבר לקום כארי לעבודת הבורא; כי מן הראוי הוא שיטול את ידיו טרם יושיטן אל הלחם, אף לא למותר הוא להגיד „ברכה״ בקומו, וגם להתפלל ערב ובקר וצהרים ב„מנין״; ידע שלום והבין, כי בתור אבי־„ליבושקע״ עליו לקדש שביעי כראוי לו. ועל זה דוה לבו, כי עפ״י תנאי עבודתו היה עליו לחלל קרושת השבת ולעבוד ביום זה עוד יותר מאשר בששת ימי המעשה.

בששי בששי, בעת ברכת הנרות בבתי כל היהודים, היה על שלום להתקשה במשנת „במה מדליקין״ בתיאטרון. כי בטרם עוד תספיק לו השעה לקבל פני שבת מלכתא, וכבר החלו נדיבי עם אלהי אברהם להתאסף, „לכבוד־שבת״, לראות במחזה. „הנה בששת ימי המעשה — התיפח שלום מרה לפני אשתו — בכל ימי השבוע, ואחינו בני ישראל הם עבדי עבדים נרצעים ונכנעים, נגשים ונענים. הם מסתפקים בקב חרובין, מתפרנסים ככלב וכעורב, נהרגים על פחות משוה פרוטה ועינם צרה על פת הלחם אשר הם אוכלים להחיות נפשם, הם עובדים כל עבודה כבדה, מלאכות נמבזות ואסורות, לא נקיות ולא קלות, עבודה המפרכת כל גופם — אך ורק לכבוד השבת... שיוכלו למלא את

התיאטרון ביום זה, וכסף לא נחשב אז בעיניהם למאומה. הנה הם משתרעים ברחבה במקומות היותר חשובים, לנהק ולפהק „בעונג־שבת"... אהה, מה קשה לו לשלום, מאז היה לאבי „ליבושקע", לראות בחלל כל הקהל הקדוש הזה את השבת!

הנה עד עתה היה שלום משרת, פקטור וסרסור, אסקופה הנדרסת לכל אקטריסה מתגאה בפוך עיניה; עד עתה שרת את אחיו ביום זה ויהי כאחד מהם, אבל עכשיו, עכשיו מבין הוא ויודע, כי עליו לעצום עיניו מראות ברע. הם אמנם סנדלרים, חיטים, עושי־מגבעות, עובדי בתי־חרשת, עוזרים ומשרתים בחנויות; הם רשאים לראות, לשמוע גם לעשות מה שלבם חפץ, אבל לא לו, לאבי „ליבושקע".

והיה כי יעלה את הנרות בתיאטרון — וראשו סחרחר, סובב הולך כגלגל לפני רוח. כי יזכור שלום, שבעת ובעונה ההיא אשר יעשה שבתו חול, ישב בנו העלוי ומחכה — אחרי קבלת שבת — לאביו המשרת, לשמוע קידוש מפיו. הנה מחכה הוא „ליבושקע" לפרוסת „המוציא" מיד אביו. מיד אביו אשר העלתה את הנרות שתי שעות אחרי „שקיעת החמה"; מיד אביו הטמאה, אשר תקבל ביום השבת כסף שמירתו את בגדי הבאים לראות במחזה; מידו הקורעת ופוסלת את הכרטיסים ביום זה מכובד... אהה! הנה פי „ליבושקע", הלומד תורה שנאמרה מפי הגבורה, פה קדוש כזה, עונה „אמן" על ברכת המשרת הגס... הנה העינים, עיני „ליבושקע" המשוטטות ב„גמרא", תפקנה מבט של בוז וקלסה להמשרת, ותפגשנה את עיניו הוא. בקצרה: כל עצמותיו תאמרנה כי משרת בתיאטרון הנהו. הנה ימשש את כל איבריו ולא מצא בהם מתם, מכף רגלו ועד תלתלי ראשו. ואף התלתלים האלה, התלתלים היורדים מתחת לצעדיו אל מול ערפו, גם אלה תלתלי אקטור נבזה המה!..

ויש אשר יעמוד שלום על פתח ביתו, בשובו כתם המחזה בחצות הלילה, עיף ויגע, ולא יערוב לבו לדפוק על החלון או בדלת, כי ידע שאשתו נרדמה עיפה ממסחרה בששי בשוק, ולא תשמע קול דודה דופק לבוא. אך ליבושקע לא ינום ולא יישן גם עתה, כי מחכה הוא לאביו לסעודת שבת הראשונה. ואיך יטריח את ליבושקע לפתוח „לו" את דלת הבית, והוא הלא יבוא עתה לא מ„עין־יעקב", לא מדרשת „המגיד" אף לא מ„קב־הישר", אך מבית התיאטרון...

הוא משכים וליבושקע משכים; הוא מאחר בנשף וליבושקע לא יתן שנת לעיניו... היעמד לבו להראות פני ליבושקע, הנלהבים מחום ורגש קדש בשיטת התלמוד; ופניו הוא, פני משרת, ג"כ יוקדים ובוערים כתנור: הנה משניח התיאטרון הכה בחרפה לחיו, ועתה הן צורבות. הוא לא ידע מה ראה על ככה, במה חטא ואשם, אך לא „זריז" הנהו. שליאמקע, שליאמקע, אַה, שליאמקע! — תצלנה אזניו מקול הרעש, קול אדוניו הקורא, ומקול המכה על לחייו הנפוחות, לחיי משרת ופקטור — שליאמקע, שליאמקע! יבוא מכאוב בעצמיך, שליאמקע! למה אתה נחפז לדרכך? למה לא תכבה את הנרות, שליאמקע? למה לא תכבד את הרצפה? למה לא תסדר עמדת הכסאות?

ושליאמקע יצא רגע לחפש את ה„גוי", שהכין לו בערך שבת בין השמשות, כראוי לאבי „ליבושקע", לעשות מלאכה כזו, כבוי הנרות בשבת, ע"י אחרים, והמשגיח ירדוף אחריו וצרם באזנו ומרט את לחיו, וקרא: „ואתה, שליאמקע, החולה אתה לכבות!? הן „גוי" יכלנו גם אנו לקחת. מהר שליאמקע! פתח שליאמקע פיך ופחה בשלהבת הפתילה".

הנה כי כן, לא מאיזה שעור ב„בית־המדרש" הוא שב עתה, אחרי חצות ליל הששי, להטריח את בנו העלוי לפתוח לו שער; לא מ„עין־יעקב", גם לא מ„קב־הישר"!..

אוי ואבוי לי — הנה „שלום" ברוחו הקשה — הן טפש לבי כחלב מהבין גם את האמור ב„קב־הישר"! מה מאד אותה נפשי לרדת לסוף דעתו של ה„רבי", המטיף שעורו זה ערבית בכל יום. מה מאד עגמה רוחי לדעת ולהבין מה הוא סח. לו הייתי, למצער, כחיים המזגג, ברוך נושא־האגרות, ישראל „הפושט עור" ו„יונקע" מושך הרפסודות. גם אלה „עמי־הארץ" — חשובים המה. גם להם איזה שעור, ולי אין כל רבי אשר יוכל להורני איזה קורטב דעת ו„נטף בינה".

בימי החול יקדים שלום לצאת ועזב את ליבושקע במטתו ישן, וערבית יאחר לבוא ומצא את ליבושקע נרדם אחרי עמלו בתורה המתשת כחו. ויש אשר לא יראהו ימים ושבועות, בלתי בשבת לבד. ואז פוער הוא פיו כמו למלקוש, מטה אזן, שומע ומקשיב לכל מלה והגה היוצא מפי ליבושקע, וירוה עדנים אין קץ. אבל מאד ידאב לבו, כי אתו, את אביו, לא ידבר ליבושקע מטוב ועד רע! הנה אמנם לבו הגדול אינו פנוי לדברים בטלים, דברים של מה בכך, אבל למה יעתיר אמריו לאמו? הן אביו הוא, גם כי „משרת" הנהו. ואז יתאמץ שלום בליל הששי למצא חן בעיני ליבושקע, וימשמש בבגדיו בערב שבת עם חשכה, להראות לבנו לליבושקע, כי ירא הוא שמא ישכח ויצא ויטלטל מוקצה, אך ליבושקע מוסיף להלוך כצל עובר על ידו, ולא ידבר אתו מטוב ועד רע...

ובבואו בתיאטרון, והנה קול קורא: „שליאָמקע, שליאָמקע! איפה היית, שליאָמקע!? דע נא כי נכונו לך מידי יםי חשך על עצלותך, גאותך ורום עינך בימים האחרונים. דע נא, שליאָמקע! „ . . . ואז יחנן קולו אל המשגיח, כי לא יוסיף לקרוא לו בכנוי הזה, אשר יזכירהו בכל רגע ורגע, כי איננו שוה להיות אבי ליבושקע... והפקיד ובני לויתו המשחקים ימלאו שחוק פיהם על הפקטור, כי היה פתאם לחרד על כבודו ועל כבוד בנו, והוסיפו להקניטהו, וקראו בלי חשך, גם שלא לצורך כלל: שליאמקע, שליאמקע, איך נקראך, שליאמקע?

אך כל הדברים האלה, אשר מררו רוחו וידכאו היתו, כאין וכאפס הם מול הפקודה החדשה, הגזרה הרעה שיצאה עליו מטעם הרשות המקומית, ללבוש „בגדי שרד" בשרתו בבית התיאטרון. מעיל בעל כפתורים נוצצים נתנו לו, וכובע מיוחד חבשו לו בראשו. והבגדים האלה, אשר לפני היות ליבושקע בתבל היה שלום שמח עליהם כעל כל הון, בהאמינו כי ירוממוהו בקהל עם ויעטרוהו הוד והדר, הנה בהנתנם לו עתה, נחשבו בעיניו לבגדי אבל, בגדים צואים, אשר לא יתנוהו לעולם לשכוח, כי משרת הוא, אף יזכירו „לכל יושבי תבל" כי לא לו להיות אבי ליבושקע.

אז יגמור שלום בדעתו להתפטר ממשמרתו בתיאטרון, „ויעבור עליו מה". „הן שמעתי — ידבר אל לבו — את ליבושקע אומר לא אחת, כי מזונותיו של אדם קצובות לו מראשית השנה ועד אחרית השנה, כי הזן ומפרנס מקרני ראמים עד ביצי כנים הוא פותח את ידו ומשביע לכל חי, ולוא גם „משרת", ולו גם „עם־הארץ", „עבריין", גם „סרסור", „פקטור" — האין זאת? — כלה ונחרצה! אולי בזכות ליבושקע ישביעני ה' ויטריפני לחם חקי. אולי בזכות העלוי הזה, אשר רבו מחסוריו ורבה גם דעתו בתורתו הקרושה . . . אולי . . .

ואחרי ימים בצע את אמרתו, ויחדל מהיות „משרת". בן־לילה היה חפשי לרוחו ונפשו, חפשי מחלול שבת בפרהסיא, חפשי משמור את הבגדים ומקבל שכר שמירה בשבת,

חפשי מהעלות נרות ביום זה, חפשי מהיות אסקופה הנדרסת לכל זר יהיר, חפשי מכנוי שליאמקע, וחפשי מבגדי כהונתו! . . .

ועוד ביום המחרת אחרי התפטרו חש שלום והרגיש, כי אמנם חפשי הוא מכל אלה, אך לא מריבות שפתי אשתו. היא שפכה עליו כל חמתה, כי ירבו עתה הקופצים על משרתו בתיאטרון, אשר „יחטפוה בשתי ידים", כי עץ חיים היא למחזיקים בה. היא חפצה „לעקור שניו מפיו" על התפטרו, והוא באחת: כי חפשי הוא ובזכות ליבושקע יהי ניזון. . .

— איככה תעיז אתה, משרת נבזה, להשתמש בזכות ליבושקע? — קראה אליו בחרות אפה בה — ובאיזו זכות, משרת, בא לך ליבושקע? הבזכות אביך נושא־הסבל? אחיך הסנדלר או הבורסקי? הבזכות אחיותיך העובדות בבית החרושת או בזכות אמך מוכרת הבצלים בשוק? השמעת? — בזכות ליבושקע יהי ניזון המשרת הגס! אולי בזכות זקני, עליו השלום, נולד ילד שעשועים כמוהו, כליבושקע, על ברכי אני?! . . .

— אבל עוד תראי כי בזכות ליבושקע! דוקא בזכות ליבושקע!

ושלום התאמר למאושר בארץ. הוא עתה גמר גם לתבוע עלבונו מיד הנחרים בו. הוא מראה לכל באי־עולם לדעת, כי אבי ליבושקע הוא . . . הן באזניו שמע את דברי המגיד, כי רבים מגאוני ארץ נולדו על ברכי פשוטים ונסים, ומדוע לא יוכל גם הוא להיות אבי ליבושקע?

ובצאתו לשוק נשא עולמו הקטן חן לפניו בשעה ההיא. הוא דמה, כי כל העולם לא נברא אלא בשבילו, וכל הברואים, בשמים ממעל ובארץ מתחת, כלם יכירו וידעו, כי לא „משרת" הנהו עוד, כי אם — אבי ליבושקע.

מעט הכסף אשר חשך ליום צר הלך ונמס כדונג מפני אש, ושלום החל לחוש חוסר לחם. מעט מעט נשא בגדי שבתו ועדיי אשתו בעבוט, מעט מעט הוציא גם „המיחם", „מנורת השבת", המכתשת ועלי הנחושת מביתו, למלא מחסור „ליבושקע"; הוא אמנם רעב גם צמא, אבל איננו עוד משרת, „מעתה ועד עולם!" — הוא עתה ראוי יותר להיות אבי „ליבושקע"... רק פשוטי כלי־עץ, כלים אין חפץ בהם למלוה ברבית, נשארו בבית שלום, והוא עודנו יושב ומחכה להיות ניזון בזכות ליבושקע. הוא רעב ללחם, ישבע עמל, כעס ומדנים, חרפות וגדופים מרבה להכיל מפי אשתו. אבל מה יעשה? הישוב לקחת המשרה על שכמו ולמכור נפשו לשטן? ומה גם כי נתונה פקודתו כבר לאחר.

וליבושקע אמנם ראה, כי ידל אביו ויורש, עין בעין „ראה" זאת, אבל לא חש. מלחם חקו לא נגרע דבר. בבקר היה רץ „שליאמקע" אנה ואנה, להשיג צנצנת חמין לליבושקע, לבל ירגיש בחסרון המיחם בבית; וארוחתו ארוחת תמיד נתנה לו כפעם בפעם. אך שלום ידע והבין, כי עוד מעט יפול בנופלים.

אחרי שבועים ימים הציעו לשלום לקחת עליו משרת סוכן „בית המלון האירופי". עד מהרה נעתר לזה, כי מלאכה כזאת נקיה, לפי דעתו, שלא בערך מן הראשונה, בתיאטרון; ועתה לא יבוש עוד ופניו לא יחורו, כי על פיו ישק כל בית המלון הגדול הזה. אף יודע הוא שלום את אדוניו, כי איש תם וישר הוא, המרבה להתפלל בבית המדרש בכונה ועינים עצומות. ואמנם שבע ימים אחדים רצון ממשמרתו זאת, כי עליו היה אך להביא בלילה אורחים מבית הנתיבות. ואף כי שמו לו גם פה אות קלון וחותם עבדות: על מצחת מגבעתו תלו אדוניו שלט קטן באותיות מצהירות: „בית־המלון האירופי", אבל

במה נחשב הוא! הן אך בלילה עליו לחבוש מגבעתו זאת לראשו, וביום יסיר המצנפת, והיה כאחד האדם . . . אף תרשהו עתו להתפלל ערב ובקר וצהרים בכונה עצומה, כי עיקר עבודתו אך בערבים, עת בוא המסעות אל התחנה, וביום לא יגרע גם שנה של צהרים ושיחת הכנסיות של עמי הארץ. הוא יכול להתחמם ב„מנין", לעמוד על יד התנור כאות נפשו ולשוחח מענינא דיומא את „הפרושים הזקנים", המוקירים ומכבדים אותו מאז, בשחרו להם מכספו פעם בפעם לצלות תפוחי־אדמה בהשיקם התנור, לקנות תפוחים ל„תקון", ועוד. הנה כי כן נח שלום מעצבו ומרגזו הקשה, וכמעט שחפץ לשבת בשלוה, לולא קפץ עליו רוגזו של אדוניו. מעט מעט גלה לו אדונו ה„חסיד", כי מפרנסת הלינה בלבד ומכרכשאות ממולאות שומן לא ישבע עוד לחם והאורחים לא ישבעו רצון... מעט מעט הורהו לדעת כי אם חפץ הוא לנהל את ביתו זה, עליו בתור סוכן למלאות כל חפץ האורחים . . .

מליצה חידות היו לשלום דברי אדונו ה„חסיד", אשר מתחלה העקים שמונים ושמונה אותיות לבל יוציא דבר מגונה מפיו. אך בראותו כי שלום לא יבין לו, הוסיף לבאר לו, כי השם סוכן מסתעף לכמה וכמה הוראות, וכי חיים אנחנו בדור פרוץ אשר אי־אפשר להרויח ממנו אם לא נשתדל למלא את מחסוריו. ובהיות גם הדברים האלה נשגבים מבינת עברין גם כשלום, הוסיף האדון לתרגם לו כל ה„פרשה" מפורש ושום שכל — ושלום נעוה משמוע . . .

עתה כבר ראה ונוכח לדעת, כי מלאכתו הראשונה בתיאטרון נקיה היתה שלא בערך מסוכנות „מסתעפת לכמה הוראות" . . . עתה כבר הכיר משוגתו על שהתפטר משם, אבל הנעשה אין להשיב! הן משרת התיאטרון לא פנויה עוד, כי רבו הקופצים עליה עוד ביום השני להתפטרו, ועתה — אוי לו מיצרו ואוי לו מיוצרו. אם יאמר להתפטר גם ממשרתו זו, בבית־המלון, והיה עדי־אובד, כי יוסף עצים לאש חמתה של אשתו, ובכלל, הן צפוי יהיה כמאז אל רעב וצמא, קור וקפאון, גם הוא גם רעיתו, וגם — ליבושקע.

קודר הלך שלום בלחץ יגונו, כי לא ידע לשית עצות בנפשו. כשהוא לעצמו אולי כבר עשה „כל דבר אסור" אך למלא נפשו כי ירעב. או יותר נכון: כשהוא לעצמו אולי גם לא אכל ולא שתה והיה יגע ועמל בכל עבודה כבדה, אך לא לעבור על דעת קונו. אך מה יכול לעשות וכל מה שטרח לא טרח אלא בשביל „ליבושקע" שלו. הייטב לו כי יוסיף לתת בעבוט את מטלטליו, אשר זה עתה פדם מיד הנושה, ולהוסיף להרעיב את נפש הילד? או, מאידך ניסא, היוכל להביא לחם מגואל כזה, לחם טמא, לחם תועבה, לפום ממלל רברבן, פה קדוש כליבושקע, הלומד תורה שנאמרה מפי הגבורה? הגע בעצמך, משרת גם! — יסרוהו כליותיו — בשביל מה יאכל ליבושקע? הלא אך בגלל שיוכל לעמול בתורה, ואם תבוא להאכילהו לחם מגואל כזה, והיתה תורתו, חלילה, תועבה!...

רעד עבר בכל עצמותיו בחשבו את גורל תורתו של ליבושקע במלאו כרשו לחם הבא בעברה. אז ימלך עליו לב שלום, כי יפנה ל„הרב" למען יכשיר לו את „עבודתו הזרה" הזאת, בשביל „הפרנסה השחורה", אך כרגע נחם על מחשבתו, מחשבת משרת עברין, כי ישבע קלון מכבוד בהציעו שאלה כזאת לפני הרב, בבואו לבקש היתר לאתנן זונה . . .

ימים אחדים חלפו ושלום עוד היה על כנו כמקדם. הוא נסה אמנם למלאות כל חפץ אדונו ולהיות גם שליח לדבר עברה, אך האדון ראה ונוכח מהר, כי לא יצליח במשלחתו זו, ויגרשהו מעל פניו, ופקודתו לקח אחר, אשר הראה לדעת, כי יודע הוא פרק בהלכות האלו . . .

— „אל מלא רחמים — נאנח שלום מרה בצאתו „חפשי“ מבית המלון — למה תנסני תמיד בנסיונות קשים! הידך, ה׳ תקצר להשביעני לחם מתחת ידך הרחבה בזכות ליבושקע בני, ולא אצטרך לעבור על תורתך? החייני נא אך בפת קיבר, בלחם דמעה, אך לא לחם־כלמה!“ . . .

(עוד יבוא).

# לתולדות ה„שלחן ערוך“ והתפשטותו.

ו *).

כשאנו מגיעים לדור השני של התגלות השו"ע נפגוש בספר אחד נכבד מאד, שבכחו היה לעכב את מהלך התפשטות השו"ע בעולם . . . וביותר חשוב לעניננו הספר הזה במה שלא נעשה מתחלה לשם קנטור והתנגדות להשו"ע, כדרך שראינו במריבי השו"ע בדור הראשון, אלא אדרבה, הוא בא למלאות ולהשלים אותו, ובכ"ז כחו היה רב בשעתו לזעזע את חומת השו"ע נלהוריד אותו מגדולתו, אלא שלא גרמה השעה, וע"י השתלשלות הסבות שנראה עליהן להלן, קנה השו"ע את מקומו וזכותו ונצח את איש ריבו זה.

הספר הנכבד הזה הוא ספר „הלבוש“ מאת הרב הגאון ר' מרדכי יפה. אולם בטרם נבוא לדבר על עצם תכונת הספר וסדר התפשטותו, נביא בקצרה את תולדות הרב הגדול הזה, שמקומו ניכר מאד בין חכמי פולניא[1]).

ר' מרדכי יפה נולד במחצה הראשונה למאה השש עשרה במדינת באֶהמען. בנערותו למד תורה בישיבות הרמ"א והמהרש"ל (בקבלה היה תלמידו של הרב ר' מתתיה בן שלמה דיליקראטי) וחזר אח"כ לארץ מולדתו ויסד שם ישיבה בפ"ע, וכבר קודם שנת ש"כ היתה לו ישיבה מפוארה עם תלמידים רבים נחברים מקשיבים. אולם באותה שעה התחילו שם לרדוף ולנגוש את היהודים ולבסוף ננזר עליהם גירוש כללי ממדינה זו (ש"כ—שכ"א). גם ר' מרדכי יפה יצא בתוך הגולים ונדד לארץ איטליה. בארץ הזאת התמהמה לא יותר מעשר שנים, ואחר כך חזר לפולין והיה רב בערי גראדנא, לובלין וקרעמניץ. בשנת שנ"ב, כאשר הרב הגאון מהר"ל מפראג יצא משם לפוזן, נתקבל הוא לרב בפראג ואח"כ בפוזן. כמה ארכו ימי שבתו בפראג ומתי יצא משם לפוזן, לא נודע לנו[2]). הוא נפטר זקן ושבע ימים בשנת שע"ב, והיה אחד מראשי ועד ד' הארצות, ולפי דעת אחרים (גראֶטץ) היה הוא גם ממיסדי ועד ד' הארצות. שמו היה גדול מאד בכל המדינות, כי נוסף על גדולתו בתורה היה חכם גדול בכל החכמות. ספריו שחבר בפלוסופיא ובקבלה (לבד ספרי הלכות) הם: לבוש „אדר היקר“ על התכונה, לבוש „אור יקרות“ — הערות וחקירות על מורה נבוכים והלכות קדוש החודש להרמב"ם, לבוש „האורה“ על

---

*) עי' למעלה כרך ה' ע' 430.

[1]) תולדותיו שאבתי מתוך הספר „תולדות היהודים בפוזן“ מאת החי' פערלעס (בשפת אשכנז).

[2]) אלו דברי החכם הנ"ל. אולם לי יש להוכיח, שבשנת שנ"ט כבר היה בפוזן, לפי שבסדר הגט שלו בלבוש אה"ע סי' קכ"ו כתוב: „שנת ה' אלפים וג' מאות וחמשים ותשע לב"ע למנין שאנו מונין כאן בפוזנן דמתקריא פוזננא“, ולפי"ז היה אך שנים אחדות רב בפראג.

רש"י ומפרשיו, לבוש „אבן יקרה" בחכמת הקבלה — פירוש לספר מהר"ם ריקנאטי, ולבוש „שמחה וששון" — דרשות. אולם אנו אין לנו עסק כאן אלא בספריו ההלכותיים, היינו הלבושים על השו"ע, ותולדותיהם[3]).

כבר הוכחנו למעלה, שאחת מסבות דרך ההפסקה בלימוד החכמים היה המצב החמרי. ומפני זה מובן, שר' מרדכי יפה, אשר חי בשעת חירום בארצו, היה קרוב בלבו לדרך המפסיקים, ועוד קודם שנתפשט ספר הב"י אהב הוא לאחוז בדרך הקיצור בלמודו עם תלמידיו, כדי לבוא אל מסקנת פסק ההלכה, והתרעם מאד על שנתרבו בדורו בעלי הפלפולים והחלוקים ומחברי ספרים שונים, וכל אחד בורר לו דרך בפני עצמו, כדי לעשות לו שם. „ראיתי עם ה' נפוצים על ההרים הרמים, כצאן בלי רועים, בלויי סחבות ושמלות קרועים וכו', ויאמרו איש אל אחיו, הבה נבנה לנו מגדל ונעשה לנו שם כשם הגדולים אשר בארץ, רובם דברי התולים ותעתועים, למדו לשונם דבר שקר, מהפכים דברי אלהים חיים וכו' וקרעו התורה שהיא שמלתנו לי"ב קרעים . . ." כן הוא מתאונן בהקדמתו הראשונה לספרו לבוש או"ח. ובאותה שעה נולד בקרבו הרעיון לחבר ספר הכולל כל דברי הפוסקים שקדמוהו ולהביא קץ למבוכת הספרים שנתרבו. כי גם הוא — מוסיף הוא לומר בהקדמתו — היה כאחד מהם בתוך ההפכה, אבל הסתער לבו בקרבו, כי ירא פן ח"ו תפוג תורת אמת ותבוא לידי שכחה. „בראותי שאין מי שימחה ביד דור תהפוכות מתבודדים בחדרי משכיתם לקבוע לעצמם בית המדרש כו' ואין מגמתם ותכליתם רק להונות הבריות להשיא להם בתם לאשה ולהפריז להם נדוניא ופרנסה... ע"כ אמרתי אכין לי עלית קיר קטנה לבית מדרש... ואמרתי טוב לי להפרד ולהפרש מדרכי קצת אנשי זמננו... ואמרתי אצא בו ידי חובתי בספר הזה לבוא בו אל סוף ותכלית ידיעת אמתת הדרך, אשר ציינתי ללכת בו כפי זמננו זה"... ובהיותו חושב מחשבות כאלו, לקבץ את כל אוצר התורה אל מרכז אחד, נתפרסם בארצות ההן ספר הב"י למהרי"ק. „ויהי כבוא הספר ההוא ראשונה בארצות האלו, שמחו עליו כל לומדי התורה וישא חן וחסד ויקר וגדולה בעיני כל רואיו, כי חשבוהו לקיצור כנגד ריבוי הספרים, ויגדלוהו כל חכמי הדור, כי ראוהו משביר בר לכל עמי הארץ, וינשאוהו על כל הספרים הפוסקים הראשונים אשר היו בידנו, כי הוא כולל דעת כולם. וגם אנכי הקטן בעניות הדעת ורך בשנים אז היה בעיני כמוצא שלל רב, חמדתיו ואענדהו עטרות לראשי וחשקה נפשי בו מאד, בחרתי להגות בו והשלכתי את כל דברי הפוסקים אחרי גוי, אך ברוב הימים ראיתי והתבוננתי כי עדיין דרכו היא דרך ארוכה מאד, כי הוא ז"ל לרוחב התפשטות שכלו הרב לעיין בו בנקלה, קראו הוא קצרה, אבל לנו העניים והאביונים בתורה עדיין ארוכה וארוכה היא, אז אמרתי אלך לי בעקביו וארשום לי קיצור הדינים עפ"י הסכמתו שכתב להשען על שלשה עמודי ההוראה ז"ל, אבל אסברם בטעמיהם בקיצור שאפשר, וזה החלי לעשות". ובכן נגש הוא אל המלאכה, לעשות קיצור מספר הב"י הארוך, שהוא ספר הכולל פסק ההלכה עם הסברת הטעמים, עפ"י פסק דינו של הב"י. אולם בגשתו אל המלאכה — מוסיף הוא לספר — נגזרה עליו אז גזירת גלות, ע"י הגירוש שהיה במדינת פיהם בשנת שכ"א, כמו שהזכרתי לעיל, ונדד לארץ איטליא, ושם שמע, שהרב המשביר בעצמו (הב"י) התעורר ע"ז הענין המועיל וכתב להמדפיסים אשר שם, שרצונו לשלוח

---

[3]) כל ספריו, עשרה במספר, נקראים בשם „לבוש", עפ"י יחס מקרי של שמו מרדכי אל הפסוק: ומרדכי יצא בלבוש זגו', וקרא את ספריו ע"ש אלו הלבושים: מלכות, תכלת, חור וגו'.

קיצור מספרו הגדול להדפיס, והוא אשר קראו בשם „שלחן ערוך". ובשמעו זאת, משך את ידו ממלאכתו זו, כי אמר שיהיה טרחו בחנם, „כי אם אחברנו לאחרים ודאי יהיה לספרו יד ושם גדול מאד, כי הוא בעל הבית בעצמו, יודע מוצאיו ומובאיו, חדריו ועליותיו, ושלי כלא היה יהיה, ואם לעצמי אכתבנו, מדוע אטריח א"ע חנם, אמרתי המשביר בעצמו יקצור יטחון ויאפה ויערוך שלחנו, אקוה לאל גם לי יהיה פת לאכול". כן אמר בלבו, אולם כבוא הספר הזה לוויניציא וראהו, ראה „כי קצור קצרה ידו בו מאד ולא יספיק כלל למעיינים, כי יקראו בו כקורא בספר החתום וכחלום בלי פתרון וכאלו היה הכל הל"מ בלי שום טעם בצירוף. אז אמרתי מקום הניח לי הרב להתגדר בו, כי הוא המשיך וכתב רוב הדינים על פי דעת הרמב"ם ז"ל, מפני שנוהגין בו בארצות ישמעאל, אשר הוא הרב ב"י ז"ל היה מנהיגם בראשם, ובאלו הארצות ברוב אין נוהגין כן, אז אמרתי אשוב למלאכתי לכתוב ולבאר את הדינים הנוהגין באלו הארצות, אשכנז, פיהם, מעהרן, פולין, ורוסיא[4])ואנפיהן". אולם בתוך כך, בעוד היותו בוויניציא, יצא הקול במחנה העברים, כי רבו הרמ"א נתעורר על הדרך הזה, אשר בחר לו הלבוש, לבאר כל מנהגי הארצות הנ"ל, אז חזר ומשך ידו שנית מהמלאכה הזאת, „כי הוא ז"ל היה רב מובהק וגדול לכל אחיו ואמרתי במקום גדולים לא אעמיד עצמי", ובחר לו דרך אחרת, להתעסק בספרי מחקר וקבלה, ובעת ההיא חבר את ספריו במחקר על מורה נבוכים ועל הריקנאטי ופירושו על המזרחי, כי משך את ידו מדברי הלכה לדברי אגדה. אבל ברוב הימים — מספר הרב — כשנתפשטו בעולם „ספרי הקיצורים אשר עשו בפסקי הדינים, אשר קראו שמו שלחן ערוך, וראיתי כי קצור קצרה ידם מאד, כי גם רבנו משה ז"ל הלך בעקבות ר"י קארו ז"ל, אלא שהוסיף מנהגי אלו הארצות הנ"ל, אז ראיתי ואמרתי, הנה עתה הגיע לי העת לחזור למלאכתי הראשונה, כי עדיין הניחו לי רבותי מקום להתגדר בו, כי הם לרוחב בינתם ובקיאותם, שהיו בקיאים בכל שיטת הגמרא והפוסקים והיו גלוים להם טעמי כל דין ודין בע"פ, לא כתבו רק ראשי פרקים ופסקי הדינים בקיצור מופלג, כאלו היו כלם הל"מ בלא טעמים, אשר לא יגיע מזה תועלת מספיק רק להם ולאשר כגילם, והנה הם ערכו שלחנם בכל מיני מעדנים, כפרים עם נרדים, אך המאכלים כתפל מבלי מלח, ואף כי כל חכם לב כל אוכל יטעם כטעם הידוע להם, אבל לנו האביונים איך יטעם אוכל תפל מבלי מלח, כי א"א לדון בלי טעם כמו שא"א לאכול בלי מלח, ולא עוד אלא כי גם ע"י הטעמים יוכר כל דין ודין יותר על בוריו וכו'. עוד קצרו הגאונים הנ"ל והשמיטו כמה דינים בשלחן הערוך שלהם וכו', ואולי היה זה לרוב פשיטותם בעיניהם, אבל אין נ"ל להשמיט בעבור זה, כי דבר ברור הוא שמי שיקרא בספריהם ולא יקרא בטור עצמו או בספר ב"י עצמו, באורך הימים יהיו אותם הדברים כזרים בעיני כל קורא, שלא ידע מהם דבר ולא יהיו מורגלים בפיו. ע"כ אמרתי הנה עתה הגיע לי עת דודים, לדבר ולחזור למלאכתי הראשונה, להעתיק כל דין ודין על בוריו, ושלא להשמיט שום דבר ממה שהשמיטו, ולגמור אותם בדקדוקיהם ובטעמיהם כאשר התחלתי, ויהיה ספרי זה כדבר הממוצע בין שני הקצוות, קצה אחד הוא החבור הגדול של הרב המשביר ז"ל, שעשה סביב הטור, שהוא ארוך הרבה, והקצה הב' הוא השו"ע של ב' הגדולים הנזכרים ז"ל, שהוא קצר מאד, וספרי זה הוא אמצעי ביניהם, יאריך במקום הצורך לטעמים ויקצר במקום הראוי, למען יספיק לכל מעיין בכל טעמי הדינין בקצרה"...

---

[4]) הלבוש היה בקי בלשון רוסיא ומביא בה הרבה „בלע"ז" בהל' גיקור ועוד.

אלו תוכן דברי הלבוש בהקדמתו לספרו. מדבריו אלו אנו למדים את גודל ענותנותו של הרב המחבר הזה, עד כמה האמת היתה נר לרגליו, כי שתי פעמים פירש מעבודתו בשביל שחלק כבוד למוריו ונתן משפט הקדימה להב״י בעצמו, או כמו שהוא מכנה אותו: „הבעל הבית בעצמו״, ולרבו הרמ״א, באמרו, שבודאי יוציאו מת״י דבר יותר מתוקן ומשוכלל, אלא בראותו כי נכזבה מהם תוחלתו וכמליצת חז״ל: אין בעה״ב בעצמו יכול להוציא משם את כליו, אז ראה, כי הוא האדריכל האמן, ועליו מוטלת חובה לגשת אל המלאכה ולהציג על אשיות חורבותיו של בעה״ב את בנינו של עצמו, עפ״י אופיו ותוכנו שצייר הוא.

עתה נתבונן נא אל ספרו ונראה, אם קלע הוא בו אל המטרה אשר כוון אליה.

כבר הערנו בהצעת דברינו (פרק א׳), שהשו״ע, כפי שיצא בתמונתו הראשונה מת״י המחבר, היה כלי שלא נגמרה מלאכתו. מצד אחד יש לנו ספר הב״י, שיש בו אריכות וגלגולי דברים וקבוצות דעות שונות, שא״א לבוא מתוכם לידי מסקנא פסוקה וגמורה, ומצד השני — השו״ע, שהוא קבוצת פסקים קצרים וקטועים, כדברים למשה מסיני, בלי כל טעמים והוכחות ממקורם, ונוספה עליהם אח״ז עוד מלאכת הרמ״א, שבעצם סדר השו״ע וסגנונו לא עשה כל שנוי, אלא שהוסיף עליהם הגהותיו, או יותר טוב, השגותיו, שזה, כמובן, עוד הוסיף ערבוב בדעת הלומד, כי לא ידע דעת מי לבחור ואיזה מהם יכשר. והן הן הדברים שנאמרו מפי הלבוש בהקדמתו, כי אף שמתחלה, בצאת הב״י לאור, שמחו עליו כל לומדי התורה, בחשבם שהוא ימלא להם מקום פוסק כללי, מפני שנכללו בו כל הדעות, אבל לכשהתבוננו בו ראו, כי דרכו היא דרך ארוכה מאד, וכמו״כ מצא, כי השו״ע, להיפך, הוא כ„תפל מבלי מלח״, מפני שחסרו בו טעמי ההלכות, שרשיהם ומקורם ועל מה אדניהם הטבעו. וכדי להשלים את מלאכת השו״ע, למנות את חסרונותיו ולעשותו לספר־עם באמת, נחוץ היה אז: אם לחבר את הב״י והש״ע ביחד ולעשות משניהם ספר אחד, שאז יהיה ספר מיוחד הכולל פסקי ההלכות מוסברים ומבוארים עפ״י מקורם וטעמם, וכמובן, הדרך הזאת היא דרך קצרה; או להכנים את דברי הב״י בתוך הש״ע, כלומר, לבאר את דברי השו״ע הסתומים על פי מקורם בב״י ולעשות פירוש וביאור לו סביבו, שזו היא דרך ארוכה. הלבוש אחז בדרך הראשונה, והיא לחבר ספר מיוחד הכולל דברי הב״י והשו״ע ביחד, והיא היא כונתו באמרו, שספרו יהיה כדבר הממוצע בין שני הקצוות, קצה אחד הוא החיבור הגדול של הב״י, שהוא ארוך הרבה, והקצה הב׳ הוא השו״ע, שהוא קצר מאד, וספרו זה יהיה אמצעי ביניהם, כלומר, שהוא יחבר שניהם יחד. ואל מטרתו זו, נוכל לומר, שהגיע בעל הלבוש במלאכתו באמת על צד היותר טוב. סדר הלבוש כך הוא: הוא סובב על סדר ד׳ חלקי השו״ע וסימניו, ולא נטה מסדורו החיצוני במאומה, אפילו בסעיפיו, להמעיט או להוסיף במנינם או לשנותם, אלא בתוכנו הפנימי הוא נעלה עליו הרבה. במקום שבשו״ע נאמר כל דין ופסק הלכה בקיצור מוחלט, מרחיב הלבוש לבאר את שורש כל הלכה בטעמה ומקורה ומתחיל עפ״י רוב כל הלכה ממקורה בתורה, על דרך שעשה הרמב״ם ז״ל, והולך ומשלב בה מדברי חז״ל והחכמים הראשונים, ועל כל פסק הלכה הוא מראה פנים לתלמודו עפ״י ההגיון והסברה הישרה. לפעמים לא רחוקות אינו נמנע גם להראות טעם עפ״י דברי אגדה וקבלה ע״ד הרמז, ובכ״ז אינו נוטה מההלכה לדברי אגדה, כדי שלא יתרחק מטיפוסו הכללי, שהוא ספר של פסקי הלכות. את מחברי השו״ע אינו מזכיר עפ״י רוב, לאמור הב״י כתב כך והרמ״א כך, אלא מדבר בעדם, כאלו הם בעצמם מסדרים הדברים מפי הפוסקים שקדמום, כי בדרך כלל אינו

מזכיר בחבורו דעות היחידים בשמותם, אלא מביאם סתם בשם „יש אומרים", כדרך שמובאים בשו"ע, אלא שבשו"ע נזכרה דעת היחיד בלי טעמה, והלבוש מראה לה טעם, זולתי לעתים רחוקות מאד הוא מזכיר את שמות החכמים, וכמו"כ את מחברי השו"ע, ועפ"י רוב עושה כן במקום שהוא חולק עליהם, אף שבכלל הוא מתרחק מאד מלפלפל בדברי הפוסקים שקדמוהו, זולת בשעת צורך גדול, כדי שלא יצא הספר מגדר פוסק לגדר ספר פלפולי. בנוגע להשגותיו של הרמ"א נהג בהן מנהג נפלא מאד, והוא, שסדר אותן באופן כזה, שאינו ניכר שיצאו הדברים מפי איש אחר, וביותר מפי בר פלוגתיה של בעל השו"ע, כי הוא משלב את דברי הרמ"א בתוך דברי מהרי"ק וכורך אותם ביחד, כאלו שניהם מכוונים לדעת אחת, אלא כאיש הלומד פרקו ומראה פנים לתלמודו, אומר טעם של היתר ומראה לו פנים ואומר טעם של איסור ומראה לו פנים, ובכ"מ שמביא דעת יש מי שאומר מביא סברתה בצרה ולפעמים אינו מכריע כלל, אלא מניח את ההכרעה להמורה הלומד, אולם ברוב פעמים הוא המכריע בין הדעות החולקות ומוסיף עליהן את סברתו[5]).

במקום שהוא מזכיר את מחברי השו"ע, הוא נוהג כבוד בהרמ"א יותר מאשר בב"י. כנגד הב"י הוא בוטה לפעמים בטוים קשים כמו: „לא דק במשמעות הדברים" (או"ח סימן ס"ח סעיף י"ז), „בעל השו"ע כתב בכאן. . . ודבריו תמוהים בעיני" (שם סי' ס"ט ובה"מ), ובנוגע להרמ"א הוא נזהר מלפגוע בכבודו, אפילו במקום שהוא בא לחלוק עליו, ועפ"י רוב הוא נושא ונותן בדבריו ומבקש לתת טעם להם (או"ח סי' כ"ז) וגם דוחק א"ע לישב דבריו, אף שאין לשונו משמע כן (שם סי' רס"ג). ולפעמים הוא מביא לשון הרמ"א בסתם מבלי חולק ומסיים „עכ"ל מורי ז"ל", וזהו עפ"י רוב במקום שהרמ"א מכריע עפ"י דעת עצמו והלבוש אינו חולק עליו (יו"ד סי' רצ"ג ובכ"מ).

---

[5]) כדי לתת לקוראינו מושג נאמן מסדור הלבוש וסגנונו, אציג פה לדוגמא סעיף אחד מהשו"ע ולעומתו הסעיף הזה מהלבוש (שאינו מצוי ביד כל אדם):

שו"ע. (הלכות שחיטה סי' א': מי הם הכשרים לשחוט ובו י"ד סעיפים). „א') הכל שוחטין לכתחלה אפילו נשים. רמ"א. הג"ה. יש אומרים שאין להניח נשים לשחוט שכבר נהגו שלא לשחוט (אגור) וכן המנהג שאין הנשים שוחטות (עכ"ל הרמ"א). ועבדים וכל אדם אפילו אין מכירין אותו שמוחזק לשחוט שלא יתעלף וגם אין יודעין בו שהוא מומחה ויודע הלכות שחיטה מותר ליתן לו לכתחלה לשחוט ומותר לאכול משחיטתו, שרוב הרגילין לשחוט הם בחזקת מומחין ומוחזקין".

לבוש. (הלכות שחיטה סי' א' ובו י"ד סעיפים: מי הם הכשרים לשחוט). „א) מצות שחיטה היא מן התורה, דכתיב וזבחת מבקרך וגו', וכן חיה ועוף ילפינן מקרא לקמן סימן י"ג שצריכים שחיטה, אבל עקרי פרטי דיני הלכות שחיטה אינם מבוארים ולא מלומדים בתורה, אלא הם הלכה למשה מסיני, שכן כתוב, וזבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתיך, דמשמע כאשר צויתיך במקום אחר, והיכן צוהו על הזביחה, שהרי לא מצינו דיני שחיטה בהדיא בתורה במקום אחר, אלא ה"ק, כאשר צויתיך על פה בסיני. והסכימו רוב הפוסקים מסברתם העצומה שרוב הרגילים לשחוט הם בחזקת בקיאים ומומחים בדיני שחיטה, דקים להו שאם לא כן לא היו מעיזים פניהם לשחוט ולהאכיל נבילות לאחרים, וגם הם מוחזקים שלא יתעלפו מחמת מורך לב בראותם הדם דניחוש שמא מתוך כך ישהו או ידרסו, לזה לא חיישינן, שרובם אינם מתעלפים, הילכך הכל שוחטין לכתחלה, ואפילו נשים ועבדים, וכל אדם הרוצה לשחוט מותר לכתחלה ליתן להם לשחוט ולאכול משחיטתן ואפילו אין מכירין אותם אם הם מומחין בהלכותיה או מוחזקים שלא יתעלפו. ומיהו כבר נתפשט המנהג שאין הנשים שוחטות, וטעמא נ"ל משום שרובן יש להן מורך לב ומתעלפות מראיית הדם". — מחכמי הדורות האחרונים עשה הרב בעל התניא את השו"ע שלו כמתכונת הלבוש וסדרו עפ"י סגנונו ודרכו ומפנ"כ הוא קל ונוח ללמוד.

בעל הלבוש לא הצטיין בחריפות וחידוד התלמידים, ותכלית ריחוק התרחק מדרך הפלפול והחריפות שנואת נפשו[6]), אלא הוא היה בעל סברה ישרה, בעל הגיון עמוק וזך השכל מאד. בנוגע לשיטת הלימוד שלו, לא נוכל בכלל לחשוב אותו לבורא שיטה חדשה, ואף למהרש גדול בדברי הלכה, כי כל דברי עצמו בהלכה אינם אלא ההכרעה בעלמא בין הפוסקים, אלא עיקר ערכו בספרות ההלכה הוא הסדר שלו, כי הוא הביא סדר במבוכת הפוסקים השונים והדעות המסוכסכות שבהשו"ע, ועליו נוכל לומר שהוא עשה אזנים לתורת ההוראה והעמידה על עמודי ההגיון, והן הן גדולותיו.

תכונת נפשו, שנשקפה מתוך ספריו, היתה נעלה מאד, הוא היה בעל מדות וענותן כהלל, ובכלל היה מיראי הוראה, ביחוד נגד רבותיו. כשנתמנה לרב בק"ק לובלין, מצא שם את המקוה בחזקת פסולה לפי דעתו, והיה לבו נוקפו מאד לפוסלה, כדי שלא להוציא לעז על רבותיו הגאונים, ר' שכנא ומהרש"ל[7]), שישבו שם על כסא הרבנות ולא מיחו בזה, „ואיך אנכי הפעוט אעמוד אחריהם לפסול אותה", ונדחק שם לישב המנהג עפ"י דברי הב"י, ומסיים: „אע"פ שהם לא ראו את דברי הב"י, מפני שלא היה בימיהם[8]), הלא גם להם היה לב כמהו וכלם מרועה אחד נתנו". לבסוף מצא עצה לתקן המקוה באופן כזה, שיהיה שוה לשניהם ולא יהיה בולט כ"כ השנוי מדעת רבותיו הנ"ל (יו"ד סי' קצ"ח). ודרך ענותנותו זה בולט בכל מקום ומקום בספרו, ומפני זה מורגש בו רפיון כח מלהעמיד את ההלכה על דעתו, ועפ"י רוב כח הפשרה וההכרעה בין הדעות מתגבר אצלו על דעתו העצמית, והוא מבטל את דעתו מפני דעת רבותיו.

בנוגע למנהגים, הנה בעיקר הדבר אחז בשיטת רבו הרמ"א, שהמנהג בעצמו יש לו כח ההלכה[9]), ובמקום שיש מנהג הוא מעמיד את דעתו אף נגד דעת רבותיו, למרות דרכו[10]). אולם בכ"ז התנגד מאד למנהגי שטות או במקום שלא מצא להמנהג טעם ידוע, מפני שהוא התנגד בטבעו בכלל להלכות יבשות שאין בהן טעם, ומפני זה אהב לחדור לתוך שורש המנהג לגלות מקורו, וכשהוא מוצא ששורש המנהג יוצא מתוך טעות או מתוך בורות, אז הוא מגלה קלונו ומלגלג עליו[11]).

---

[6]) „ותלמוד היא סברת טעמי המשנה ופשטה, שהעמידו הרב על הדרך האמת והיושר אליבא דהלכתא, לאפוקי רוב הלימוד שבזמן הזה, שאין כוונת הרב ללמוד עם התלמידים האמת וגם התלמידים הבחורים אינם מבקשים ללמוד לקבל האמת, רק עיקר כונתו של הרב והתלמיד על הפלפול שקורין חילוקים, שאין זה הרב נקרא רבו ולא התלמיד נקרא תלמידו, כי זה אינו מביא לחיי עוה"ב, ומי יתן שירחיקו ממנו וכמו שכבר גליתי קלונם בהקדמתי לספרי זה" (יו"ד סי' רמ"ב).

[7]) ביחוד הוא חולק כבוד גדול מאד לרבו מהרש"ל, וכשמזכירו מזכירו ביראת הכבוד: „וכבר עמד מורנו ורבנו וגאוננו הגדול מוהר"ר שלמה לוריא ז"ל ובטל אותה בכ"מ שהיה שם אב"ד . . . אבל לא השגיחו בו הקהלות" (או"ח סי' קל"ג).

[8]) תמיהני, הלא מהרש"ל ראה את הב"י בסוף ימיו!

[9]) „וכתב מהרמ"א שנוהגין כן, וכן נהגו רבותינו ז"ל, וא"כ כך הלכה" (או"ח סי' תקט"ו).

[10]) „ותמיהני מאד על מורי מהרמא"י ז"ל שכתב . . . אבל שמעתי מכמה חזנים קשישי שהיו בקיאים ומומחים במנהגים ולא הזכירוהו וגם כל הדפוסים הישנים מוכיחים שהמנהג כן הוא, ונ"ל שבכגון זה ודאי מביאים ראיה על מנהגי זקנינו ז"ל" (או"ח סי' תפ"ז). ועוד (שם סי' ש"ו): „כתב מורי מהרמא"י ז"ל . . . אבל לא ראיתי נוהגין". וכיוצא בזה הרבה.

[11]) „רבים נוהגין שלא לזמן בבית עכו"ם, ולא נמצא למנהג זה לא סמך ולא ראיה, ומורי מהרמא"י ז"ל כתב טעם לזה, ואי לאו דמסתפינא אמינא דמנהג זה לאו מנהג וותיקים הוא ויען כי כ"פ שמעתי מפי הטועים . . כאלו היה מאמר מפורסם בפיהם, ועיינתי כ"פ מאין יצא להם זה, ואמרתי אולי שתחלת התפשטות מנהג השטות הזה יצא להם מהרגל טעותם במאמר אחד שהיה

הקבלה היתה מוסכמת בעיניו כמו ההלכה. כמה דינים שלא מצא להם טעם בהלכה הוא מישבם עפ״י הקבלה[12]. ובחלק או״ח יש בו סימנים רבים של הלכות שהוא הולך ומבאר את כל דיניהם עם פרטיותיהם ע״ד הקבלה. אולם כיוצא בזה גדולים בעיניו גם דברי חכמה להסמיך עליהם את ההלכה. ובדורם חשבו את הקבלה לחלק מהחכמה[13].

להיתר רבית התנגד מאד, כי, כפי הנראה מדבריו, היה העם פרוץ בזה בשעתו מאד, וגם המורים עזרו על ידו להמציא תחבולות שונות בדרך היתר. והוא התמרמר עליהם ומלגלג ואומר: „ואני תמה על אלו המשובשים... למה להם להאריך בשטרותיהם... לא היה להם לכתוב רק שטר קצר: פלוני קבל מפלוני ק׳ זהובים לשנה והתנה עמו שירויח בשנה זו מאתים ובכלות השנה ישלם לו הלוה מאה של הקרן ומאה של הרבית המכונה חצי ריוח . . . אבל עינינו רואות שכלם נכסיהם מתמוטטים באחריתם״ (יו״ד סימן קס״ז).

מתכונת ספר הלבוש אנו למדים מה שהיה בלבו של אותו חכם, כי הוא בקש למלאות את המגרעות של הש״ע, כלומר, לתת לנו שו״ע שני, יותר שלם ומשוכלל, במקום השו״ע של מהר״י קארו. מובן ממילא, שכשיצא הספר הזה, קנה לו אוהבים רבים בין „המפסיקים״. אשר חכו לקראת ספר כזה, ודחק את רגלי השו״ע מכל וכל, כי קבלו אותו במקום השו״ע, ובכמה מקומות קורין ספר הלבוש ולא השו״ע לגירסא, לפי שבס׳ הלבוש הדין יותר באורך ומלתא בטעמא (שה״ג ע׳ לבוש). „גם חכמי ירושלים בחיי הגאון המחבר עשו חגורות למלבושיו והיו חוגרין א״ע בחוזק ללמוד בקביעות בכל יום בצאתם מביהכ״נ בחברות חבורה קדישא בתוך ספרו לבושים״ (הקדמת „חגורת שמואל״). הנה רואים אנו שנתפשט הלבוש אף במקומו של הב״י, ובאמת נוכל לומר, כי אם ראוי היה אותו הדור להשתמש בספר שו״ע, הנה הלבוש הוא הספר המוכשר לכך ביותר, כי בבחינת שו״ע, בהוראה האמתית של המלה הזאת, אין לך ספר יותר מוכשר ומסוגל לתעודה זו מספר הלבוש, שהוא כולל כל חלקי ההוראה עם כל פרטי הדינים על פי טעמיהם ושרשיהם, הכל באר היטב, בסגנון קל ונוח מאד ובסדר יפה ונעים. הספר הזה אינו דורש כל באורים וכל הקדמות, אלא ראוי לעלות על שלחן כל איש יודע ספר ומורה הוראה, למצוא בו כל הלכה שתבוא לידו, שרשה, טעמה וסוף המסקנא באופן ברור. ואין כל פלא כי בדור ההוא, דור של מפסיקים, דחה הספר הזה את השו״ע, ואלמלא זכה ספר הלבוש להתקבל באומה בדורות האחרונים, כמו שנתקבל בדור המחבר, היינו זוכים לשו״ע מתוקן ומשוכלל בהידורו, אלא שלא גרמה השעה, ובדורות הבאים נדחה ספר הלבוש מפני השו״ע.

בעל הלבוש היה יכול לפגוש מעצור על דרך התפשטות ספרו גם בחייו, ע״י איש שהתחרה לעשות כמתכונתו. וכה הוא מספר בהקדמתו השניה: לאחר שגמר שני החלקים

מורגל בפיהם, והוא מאמר ריב״ל בביצה פ״ב: אין מזמנין את העכו״ם ביו״ט שמא ירבה בשבילו, ונפל טעות בפיהם לומר, אין מזמנין בבית העכו״ם, ולא סיימו המאמר בטעמו, ומזה נתפשט הטעות הזה״ (או״ח סי׳ קצ״ג). ומזה נראה עד כמה לפי דעתו לפעמים משורש של טעות יצא מנהג ומתפשט אח״כ בין העם.

[12]) „כ״ז לדין הפוסקים המפורסמים, אבל י״א עוד שע״פ קבלת הזהר וסודותיה, אשר לא היה מפורסם בזמן הפוסקים אלא שנתגלה מקרוב, יש להחמיר. לפיכך אנו שזכינו בו יש לנו להחמיר כמותו״ (או״ח סי׳ קע״ג).

[13]) „אבל אומר אני אולי היה זה לבלתי עסקם בימיהם בספרי התבונה וחשבו . . . אבל לדידי נראה לי מתוך דברי התוכנים האלקיים בפשיטות . . .״ (או״ח סי׳ רס״ז).

הראשונים מספרו, הנקראים „לבוש התכלת" ו„לבוש החור", הכוללים כל הדינים שבספר אורח חיים, בא אליו חכם אחר, ר' יוסף הלבן שמו, ואמר לו, כי זה ימים רבים שנתן גם הוא לבו אל מלאכה כזאת, „למען רבים יחכמו ולא יקראו עוד בספר תורת ה', שהוא ספר שלחן הערוך, כקורא בספר החתום, בלי ידיעת שום טעם", וכאשר הראה לו את ספרו, ראה ששניהם לדבר אחד נתכוונו, ונשא ונתן עמו, מי ידחה מפני מי. אולם לכשהתבונן בעל הלבוש אל ספרו של החכם הנ"ל, ראה ונוכח, כי הלבוש שלו נעלה על הספר ההוא מכמה טעמים. ראשית, שהחכם ההוא לא סדר דבריו בספר מיוחד כספר הלבוש, אלא כתב אותם כביאור על השו"ע (כדרך שעשו מפרשי השו"ע אחריו); ושנית, שאינו מספיק בביאורי הטעמים על כל הדינים שבשו"ע, מפני שהוא לא כתב אלא הטעמים שמצא בב"י ולא עיין במקור ההלכה בתלמוד, ולפעמים השמיט כמה טעמים; משא"כ הלבוש, שהראה מקור כל הדינים בתלמוד ומקורות אחרים. ונשא ונתן עם החכם ההוא והראה לו על מגרעותיו, עד שהודה לדבריו ובטל את ספרו מפני ספר הלבוש (נסיון שלא הרבה מחכמי זמננו היו עומדים בו), אלא כדי שלא יהיה טרחו בחנם, בקש שיהיה גם חלקו עמו להשתתף בהדפסת ספר הלבוש ושיכנים בו את הדברים המחודשים ממנו ושהלבוש השמיטם, בתור הגהות לספרו. בעל הלבוש, כמובן, קבל את הצעתו ברצון, כדי שלא יהיה לו מתחרה כזה על דרכו, והכנים את הגהותיו לתוך ספרו על שמו של החכם ההוא.

ומה שלא נתקבל הלבוש בין מורי ההוראה ולא ירש באמת את מקום השו"ע, כאשר היתה בכונת המחבר, למרות היותו מוכשר לכך, — הוא מפני דברים הרבה: ראשית, קמו עליו כל חכמי הדור תיכף לאחר מותו והשיגו עליו, ולא רק מפרשי השו"ע, שכלם כמעט בקשו בכל עת מצוא עלילות להתנפל על הלבוש ולהרוס את כל דבריו, אלא אפילו חכמים אחרים שרבר לא היה להם עם השו"ע ביחס ישר, כמו התוי"ט ואחרים, עשו ספרי השגות מיוחדות על הלבוש, לבטל אותו ולהשפיל את ערכו. לפי דעתם רבו בספר הלבוש השגגות, מפני שחבר אותו בגולה ולא היו לו כל הספרים הנדרשים לחבור כזה, ומפני כן לא כוון להלכה היטב, במקום שהוא מכריע, וגם מפני שהוא אהב את ההכרעה, בשביל שלא רצה לעזוב את ההלכה סתומה, הכריע לרוב עפ"י שיקול דעתו, מבלי להשגיח על דעת הפוסקים הראשונים. והנה אין לי להכנים ראשי בין הרים גדולים, אם באמת יש בו מגרעות הרבה בדברי הלכה או לא, כי חכמי הדורות האחרונים, כמו בעל אליה רבה וחגורת שמואל ועוד, לחמו בעד דעותיו במקום שחלקו עליו האחרונים והחזירו לו את כבודו הראוי[14], וגם דברו קשות נגד מתנגדיו. אולם איך שיהיה, אם אפילו נניח שיש בו באמת הרבה שגגות, אין כדאי בכ"ז בשביל כך לרחותו כל עיקר, כי איזה ספר נקה משגיאות? והשו"ע בעצמו האם לא רבו חבריו ומפרשיו להשיג עליו? אלא לא זוהי הסבה האמתית, כ"א עלינו לחפשה יותר עמוק בתולדת ספרות השו"ע של הזמן ההוא. לפי דעתנו, אחת מהסבות שגרמו לו להלבוש שישתקע ולא יתקבל בעולם — הוא מה שהמחבר היה בארץ פולין, ובמדינה ההיא היתה באותה שעה שעת ההרחבה, לא שעת ההפסקה, ואין לך ספר יותר נאות למפסיקים כספר הלבוש, שאינו מניח אחריו מקום לחכמים להתגדר בו. והא ראיה, שבארץ ישראל, ששם היתה אז עמידה ופסיקה

---

14) רבים מגדולי האחרונים חזרו להשתמש בהלבוש, ואחד מהם הוא בעל „ברכת המים" שנשתמש בהלבוש הרבה, ובכ"מ שמזכיר את השו"ע מזכיר בצדו את הלבוש.

להתורה, שם נתקבל הלבוש ברצון והיו לומדים בו בחבורות בקביעות, כמו שהבאנו לעיל. ועוד זאת, כי להלבוש היו אותם המתנגדים בעצמם שהיו להשו״ע, ואע״פ ששונה הוא הלבוש הרבה מהשו״ע בסגנונו ובסדורו החיצוני, הנה בנוגע לתוכנו הפנימי אינו משונה ממנו, כי בעיקרו לא התנגד ליסודתיו של השו״ע, להעמיד את ההוראה על הכרעת הרי״ף הרמב״ם והרא״ש, וגם כלל בתוכו את שיטת הרמ״א בנוגע למנהגים והפסד מרובה וכדומה, ולא עוד אלא שהוא היה הראשון שנתן להשגותיו של הרמ״א תכונת מלואים והוספות להשו״ע, לא כמו שהיה מתחלתו בתור השגות בצדו, מפני שכלל את דברי הרמ״א בתוך דברי הב״י, כמו שהבאנו לעיל, והשתדל לאחה את הקרע שביניהם, ועי״ז נתן להשו״ע תמונה יותר שלמה, ומפני כן מי שהתנגד לשיטת השו״ע ולתכונתו היה צריך להתנגד גם להלבוש, והמרחיבים מצאו מקום בצדק להתנגד אליו עוד יותר מאשר לספר השו״ע בעצמו, מפני שהוא יותר שלם ומקובל על הדעת מן השו״ע, ויכול א״כ להיות יותר מרוצה על העם ולהתפשט בעולם, שזה נגד חפצם ושיטתם. ומצד השני לא היה הלבוש לרצון גמור לפני המפסיקים הקיצונים, הבוחרים בקיצור גמור בלי כל אריכות דברים וטעמי הדינים כספר הלבוש, ובין כה וכה יצא הלבוש וידיו על ראשו.

אולם לא בנקל נדחף הלבוש ממקומו בביהמ״ד של הלכה; המלחמה היתה ארוכה מאד בינו ובין השו״ע, עד שנצח אותו האחרון וירש את מקומו. באופן שהספר הזה לקח חלק גדול בתולדות התפשטות השו״ע, ותולדות שניהם משולבות אלו באלו, כמו שנראה במרוצת דברינו בפרקים הבאים.

רב צעיר.

---

# אמת ליעקב.

מאת

## דוד כהנא.

ד *).

כאשר נודע הדבר באה״ו, כי ברח יעב״ץ ועזב את ביתו להציל את נפשו מידי רודפיו, רבתה השנאה והקנאה בין שני הצדדים מאד. ורי״א ראה והתבונן, כי לא טוב לו לחשות עוד, יען כי מתנגדו הגדול יושב כעת במקום חפשי ויש לאל ידו לגלות חרפתו בכל תפוצות ישראל, וימהר רי״א להוציא (בג׳ סיון תקי״א) כתב בשם „אגרת קנאה״ אל המון העם ותלמידיו הרבים, לאמר: „משביע אני עליכם אם לא תעירו ותעוררו את האהבה כאהבת תלמיד לרב, וכלכם חייבים בכבודי שהוקש לכבוד המקום, וזאת עשו: האספו וקבצו, איש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק, לאמור, קום ונקומה ללחום בעד ה׳ ותורתו וכבוד רבינו, עשו כמוטל עליכם, לכל האנשים ההולכים אחר פעור פיהם בלי חוק התורה והמוסר, זאת תורת המוציא שם רע, בדר ישב וידום וכל כותבי שטנה כחציר ימלו, ועליכם מוטל הדבר ביותר להתחכם ולעשות כל האפשרי, עור בעד עור וכל אשר לו יתן בעד נפשו הקשורה בנפשו״. [1])

האגרת הזאת חלק רי״א בין תלמידיו ואנשי בריתו הרבים, וכמעט היו נכונים להכחיד ולהשמיד את בעלי בריתו של יעב״ץ המעטים. ובימים ההם נפטר הדיין מהמבורג, ר׳ יצחק הלוי, איש תם וישר וירא אלהים, והוא בחייו לא נשא פנים לרי״א. והנה בעת קבורתו שלח רי״א שליח ב״ד וצוה לרגום ארון המת באבנים, וכאשר הפרנס הישר ר׳ משה גאלדשמיד, שהיה מאנשי יעב״ץ, לא רצה לשמוע לדבריו, שלח רי״א שנית, שיקיים את פקודתו, ואם לא, יענוש אותו לשלם קנס למלך מאה אדומים. אך ר׳ משה לא שם לבו לזה, והדיין מהמבורג נקבר בכבוד [2]). אבל בחמלת ה׳ על בעלי ברית יעב״ץ, התעורר אז הרב הגדול מהר״י פאלק מפפד״מ, ויצא קבל עם נגד רי״א, וישלח לו מכתב (בי״א סיון תקי״א) בשם „התראה האחרונה״, וז״ל:

„כבר מלתי אמורה זה פעמים באהבה, ע״י שני אנשים שכתבו בפקודתי, להודיעו נאמנה, שעד הנה לא פסקה האהבה שבינינו, אבל מה אעשה ששמים ביני לבינו, וכל עיקרי יסודי הדת

---

*) עי׳ „השלח״ כרך ה׳ ע׳ 524.

[1]) „אגרת קנאה״, נדפס בספרו „לוחות עדות״ (ד׳ מ״ג ע״ב).

[2]) כס׳ „גחלי אש״; „התאבקות״ ד׳ ט״ו ע״ב).

והאמונה חוצצים בין שנינו, כאשר כבר הודעתיו נאמנה, זה כמה שנים לק"ק מיץ ע"י פ"ו ר' זיסקינד שטערן, ומאז השיבני ודחה אותי בקנה, באמרו שמעולם לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' ועל משיחו, ועתה נתברר ונתגלה בעליל ע"י קמיעות לאין מספר, שנמצא פה ק"ק פפ"ד אצל מיודעיו ואנשי משפחתו, ביותר באותן חמש קמיעות שבאו לידי מק"ק מיץ, בחתימת ידי נאמני הקהל"ה, ה"ה מו"ה גומפריך שמש והר"ר יצחק שמש, וכל הרואה והשומע חייב לקרוע. ואפילו תינוק דלא חכים ולא טיפש ידע לקרותן כסדרן ושלא כסדרן, ותוכן עניני הקמיע, להרוס יסוד האמונה והתורה. ותמה על חכם שיעסוק בדברים בטלים הללו, לעור עיני פקחים, ולעשות מדרש לפירושים בפירושי זרים ומשונים, וע"ז נאמר יוסף דעת יוסף מכאוב, ועם כל זה עצרתי במלין עד כה, לחוס קצת על כבוד תורתו, ולא יתחלל ש"ש יותר בין ישראל והעמים, לכן כתבתי לו בדרך עצה הגונה לטוב לו כל הימים, ועל תשובתו הייתי מצפה, אפס תשובתו נשארה מעל, ועוד הוסיף להגדיל המדורה והלך אחר עצת נערים ממש. העבר אין והעתיד עדיין במקומו עומד. בקשה ממנו, הכיר בוראך, ואל יעלים עינו ולבו מדרך אמת, וכמו שכתבתי לו במכתבי הראשון, שחשבתיו לשוגג ומוטעה, וכבר מצינו גדולים שטעו בענין זה, וקצת מהם הודו ולא בושו, ואם כזה יעשה בודאי גדול כבודו האחרון מן הראשון, ובאם גדול זאת בעיניו, להסיר המסוה מעל פניו, אזי עכ"פ ימסור מעלתו הדבר לשלשה או לארבעה רבנים מפורסמים, והם יפקחו עין שכלם לעשות דבריהם בהשכל. ובאם ח"ו לא יתן מקום לדברי אלה, שהוא בדרך עצה ואזהרה אחרונה, אזי יהיה מהכרח לפרסם הדבר לכל אחינו בני גולה, ובטוח אני בחכמתו שיטה אזנו לדברי, הנאמרים באמת וביושר לבבי".[3])

על המכתב הזה לא השיב רי"א למהר"י פאלק לא דבר ולא חצי דבר, ורק מתי מספר מאנשי סיעתו כתבו אגרת מרד לפפד"מ בקול רעש ומלחמה ובחרפות וגדופים, ואמרו כי רוצים לירד עם מהר"י פאלק עד לחייו, על חלול כבוד רבם[4]). ורי"א כתב אז כתב התנצלות לתלמידיו ואנשי בריתו ושלח אותו לכל קצוי ארץ[5]), גם כתב אגרת ארוכה לפרנס מד"א פולניא, ויבאר שם השם "זבבתי" הנמצא בקמיע של ר"ם שפייאר, כי מפני שקשה לו לכתוב אשורית, לכן לפעמים נראה בי"ת כ"ף וכ"ף בי"ת, והשם הזה מורכב מן שני שמות; זפ כתי, או זפ בתי, האחד נמצא בספר ברית מנוחה, והשני בשמושי תהלים, ומאד שבח את עצמו בבקיאותו בעניני השמות[6]). עוד כתב רי"א מכתב גדול להרב מהר"י פאלק, והעתקות ממנו נתפזרו כמעט בכל ארץ פולניא, ובו שאלות רבות במעשה בראשית ומעשה מרכבה, ובדבר השם הגדול התמו"ה, להפחיד את מהר"י פאלק והמון העם ברוב ידיעתו בחכמת הנסתר, כי כמעט אין רב בתבל אשר ידמה לו, ומי לפניו יתיצב לבוא במשפט אתו[7]). גם התפאר שם שחבר הרבה ספרים בכל ענפי

---

[3]) "שפת אמת" (ד' י"ט).

[4]) שם (ד' כ"א ע"ב). — [5]) בס' גחלי אש. — [6]) התאבקות (ד' צ"ו סי' א').

[7]) המכתב הזה נדפס במ"ע כרם חמד ח"ב (צד ל"ב). ובדבר האגרת ההיא כתב הרב ר' יצחק מביאלא וז"ל: "כמעט אין לך זוית במדינת פולין וליטא, אשר לא נמצאו העתקות הללו וכו', הוא שולח אגרתו שהוא כולו קושיות מעשה בראשית ומעשה מרכבה. שלא נתן לדרוש אלא באחד ולא נתכון זה אלא לבזות הגאון הזה וכו', מלבד שכל קושיותיו המה רק להבהיל ההמון, ודברי המבהיל הזה כל המתחיל בחכמת הקבלה עליו יצחקו" (תה"ק צד קכ"ח סי' ו'). וכן כתב הדיין מו"ה יואל מברלין, וז"ל: "וגם מטי לידי זה ימים לא כביר אגרת שכתב להגאב"ד מהו"ר יהושע נר"ו וכל השאלות ששאל לבד שנמצאו במקומות ספרים רבים תשובות השאלות הללו וכו', ועל כמה שאלות והתרת הספיקות ששאל, ידעתי בבירור שגם הוא לא ידע, ואינו אלא להבהיל ולהבעית, ועל כל אלה ידעתי כונתו. שרוב השאלות הובא גם בספר ואבוא היום אל העיון" (עי' "בית יהונתן" ד' ו'). וכונתו פה, לדעתי, בשם הגדול "התמו"ה", יען כי בקמיע הד' ממיץ יש בה השם "הבבת"מה", המורה על ש"צ. — אבל המכתב הזה, שנכתב על שם הר"י פאלק, לא נשלח אליו כלל. עי' שפת אמת (ד' כ"א ע"ב).

החכמות, ונמצאים עוד בכ״י אצלו[8]), וכל לשון אשר תקום אתו למשפט ירשיע[9]), ובסוף הוא מלגלג על הספר „פני יהושע״, כי מלא הוא טעיות ושגיאות, וכבר חברו תלמידיו קונטרס נגדו.

אחר הדברים האלה יצא רי״א להראות עוד צדקתו בדבר חמש הקמיעות ממיץ, אשר מתחלה רצה להכחישן לגמרי, כי לא כתבן מעולם[10]), אבל נודע לו, לדאבון נפשו, כי נמצאו אצל אוהביו ואנשי בריתו, והם הגידו באלה ובשבועה, כי קבלו אותן מידו ממש ועמדו אצלו בשעת הכתיבה, וע״כ היה מוכרח לקיים אותן בעצמו, כי מידו יצאו והוא כתבן, רק אמר, שהמעתיקים במיץ לא העתיקו אותן בדיוק, ויש בהן שנוים באותיות ובתיבות, שנעשו במקרה ובמתכון[11]). אבל איש מעדת מיץ לא עמד על ימינו להעיד, כי כנים הדברים, ורק בעמל רב השיג מכתב אחד שנכתב בכ״ה תמוז תקי״א, וחתום בשם הנאמן השני מרדכי גומפריך ביריע, אשר קיים בעצמו את הקמיעות. ושם נאמר בזה״ל: „כאשר שמעתי שיש לו קצף עלי, עבור חתימתי על העתק מקמיעות, ולא אוכל להאמין אם יצאו הדברים האלה מפי צדיק ועניו כמוהו, בודאי ידע מה שבלבי, והוא ידע מה שיצוו עלי אני מוכרח, והכרח לא ישובח ולא יגונה וכו׳. בוראי ידין אותי לכף זכות״[12]).

המכתב הזה של עד אחד באמת היה לרי״א לא לעזור ולא להועיל, יען כי נאמר בו רק שהעתיק בהכרח, אבל לא הגיד שהעתיק שלא כהוגן ושנוים רבים נעשו בהן בכונה. ובכל זאת הרבה רי״א להרעיש עולמות במכתב זה והוציא קול לאמור, כי הקמיעות לא נעתקו במיץ כהוגן ונתקיימו שם ע״פ ההכרח, ובהיותו בלתי אומן בכתב אשורית, לא קראו המעתיקים את האותיות כראוי וטעו בין אותיות דומות, כמו בין ב׳ לכ׳ וכדומה, ובמקום השם זכבתי, הנמצא בקמיע של מר״ם שפייאר, צריך להיות זכבתי, והוא שם קדוש ומקורו מן הפסוק: [קשת] גבורים חתים ונכשלים אזרו חיל, אות שניה מכל תיבה, ואות ו׳ מתיבת ונכשלים רק לחבור, כנודע בשמושי שמות[13]). וכן יש שנוים כאלה בשאר הקמיעות, ובמקום בבתמי הבמי, נחוץ לקרוא בבכמי הכמי, וכדומה, והכל שמות קדושים אשר נודעו לשרידים, הבקיאים בנתיבי הספירות ולמודי האלהות. ומי שמע כזאת לפתוח קמיעות, אשר לא נעשה כן מעולם, ונשתנו עליו בעו״ה סדרי בראשית.

אבל דברי רי״א ופירושו על הקמיעות לא נכנסו בלב הנבונים, יען כי לא היה לאל ידו להראות השנוים והתמורות שנעשו בהן, כי באמת נעתקו הקמיעות כהוגן, ולא היה בהן שנוים כלל[14]), והשנוים המעטים באותיות הדומות שהראה הוא, היו לרוב בהתיבות המורות על שם ש״צ שר״י, ולפי הפשט הפשוט הנראה לעינים, אשר כל הענין בהקמיעות סובב והולך על ש״צ משיח השקר, יש סדר וקשר והמשך להן, אך לפי פירושו החדש אשר המציא, אין סדר וקשר והמשך להקמיעות, והדבר הזה סותר

[8]) ואלה שמות הספרים שהזכיר שם, אשר כפי הנראה לא היו ולא נבראו: א) פינת הדת. ב) אוצר חכמה. ג) לוח בינה. ד) חובת הנפש. ה) חידות מני קדם. ו) זוהר הרקיע.

[9]) זאת אמר גם בדרש שלו במיץ שהזכרתי לעיל.

[10]) שפת אמת (ד׳ י״ז ע״ב). — [11]) לוחות עדות (צד ח׳).

[12]) שם (ד׳ ט״ו). בדבר המכתב הזה נדבר עוד להלן.

[13]) שם (צד ה׳).

[14]) כאשר הודה חיים ירוחם ווילנא במכתבו לרי״א. (עי׳ ל״ע ד׳ נ״ז ע״ב).

לפירושו, עד שקשה לקבלו. אולם רי״א מצא תחבולה אחרת ואמר, כי מעולם אין סדר והמשך לקמיעות[15]), כי כל מלה ושם בפני עצמו יש לו סגולתו ופעולתו, ומסורת מהקדמונים לכתוב כך וטעמם נעלם, ושאלו נא לכל כותבי קמיעות, שיגידו פירוש וטעם למה לחולשה זו נכתבו תיבות הללו, וחותמות הללו מה טיבן ומה שרשן ואיזה מקומן בקודש, הלא לא ידעו להשיב, כי אין אתם דבר רק מסורת וקבלה בידם לכתוב כך, ואפילו הרמב״ם והכוזרי, שהיו קרובים לזמן הגאונים, וכל דבריהם דברי קבלה מחכמי התלמוד, לא ידעו, מה טיב השמות והתיבות ומקורם, עד שכתב במורה נבוכים, שהקדמונים חברו איזה תיבות ואותיות וכנוהו שֵם, ואח״כ באו בניהם והחזיקו בירושת אבותיהם, לומר כך קבלתי וכן נאה לנו לשמש בו, ולא ידעו מה הוא; ועוד הלא נודע לכל הפעולות שעשו הקמיעות שלו, ואין בזה הכחשה, ומפורסם לכל בכל המדינות, ואיך יכול להיות כי כתב בלתי תמה ונייר מחוק ובו שם ש״צ יפעול כל כך? אך האנשים האלה, יעב״ץ וסיעתו, דרך הקדש נסתר מאתם ואינם בקיאים בדברים כאלה, כמו בקמיע אשר נתן בהנובר לילד, וכתוב בו פלוני אלמוני, הרעישו שוטניו כמעט כל העולם, ובשמעו זאת הראה להם שהוא שם של מט״ט, כמבואר בכל הספרים[16]).

ומי לא ישתומם על דברי רי״א, שמקובל גדול כמוהו (כאשר התפאר בעצמו) לא מצא ראיה אחרת, להראות בעדות ממקובלים קדמונים, כי אין סדר והמשך לקמיעות, זולתי בהמאמר הזה של הרמב״ם, שבאמת סותר לו מאד, ומטעם זה לא הביא אותו כצורתו, וכה אמר הרמב״ם: „וכאשר מצאו האנשים הרעים הפתאים אלו הדברים, התרחב להם הכזב והמאמר, שיקבצו איזה אותיות שירצו, ויאמרו שזה הוא שם יעשה ויפעל כשיכתב או כשיאמר על תאר כך, ואחר כך נכתבו הכזבים ההם אשר בדאום הפתאים הראשונים, ונעתקו הספרים ההם לידי הטובים רכי הלב הסכלים, אשר אין אצלם מאזנים ידע בהם האמת מן השקר והסתירות, ונמצאו בעזבונותם ונחשב בהם שהם אמת, וסוף דבר פתי יאמין לכל דבר״[17]). והנה לפי דברי רי״א כל התיבות הנמצאות בהקמיעות שלו הן בודדות בפני עצמן, ואין סדר והמשך ביניהן, יען כי כל תיבה היא שם בפני עצמו, מקורו מן כתבי הקודש, וע״כ אין להחליף בהקמיעות שום אות בא״ת ב״ש כלל; אבל ע״י זה הביא רי״א על עצמו צרה גדולה, כי מצאו בהקמיעות שלו שמות חדשים, אשר לא שערום אבותינו מעולם, ולא נמצאו דוגמתם בכל ספרי מקובלים הראשונים, ואף ממות האר״י ואילך, כמו השם הבמן, הכמיל וכדומה, ובצדק אמרו עליו מתנגדיו: הבודה שמות משפטו חרוץ ע״פ האר״י ז״ל להתגלגל בחתול. ואם נשים עין על הקמיעות בעצמן, נראה היטב, שכל עמל רי״א היה אך לשוא, יען כי באמת סדר והמשך להן, ותיבה אחת מושכת אחרת אחריה. גם מהמשך הענין יוכר הדבר, כי המלות זבבתי הבמי או זכבתי מרמזות על ש״צ המשיח, כאשר הודה מהר״י לנדא ואמר: „האמת אגיד ולא אכחד שעם כל השבח של הגאון המופלא המפורסם, יגעתי לדורשן ולפותרן

---

[15]) שם (צד ט״ו סי׳ ו׳).

[16]) שם (צד י״ב סי׳ ג׳). וזה נוסח הקמיע ההיא: אלהי ישראל השוכן בתפארת מלך כל רוחות אלהי פלוני אלמוני. (עיין שפת אמת ד׳ י״ב). וכה אמר יעב״ץ בספרו „שבירת לוחות״ (ד׳ י״ז ע״ב): „מי שמע כזאת לכנות הש״י אפי׳ אלהי מטטרון, ולא יתכן לייחס אלהותו ית׳ על מלאך אחד, כ״ש בדרך הסתר לקראו גם אלהי פלוני אלמוני, אחר שקראו א״י השוכן בתפארת, מה יחוס למט״ט בכאן, ומה צורך היה לו להעלימו, ומדוע לא יזכרנו בשמו ויאמר אלהי מטטרון?״

[17]) עי׳ מורה נבוכים (ח״א פ׳ ס״ב).

באופן אחר, שלא יהיו נוטים להבלי השוטים הללו, ולא מצאתי"[18]). אמנם יש קמיעות ממקובלים קדמונים, אשר אין לבוא בסודן ולדעת פתרונן, אבל הפרש רב יש בין הקמיעות האלה ובין הקמיעות של רי"א. הנה, למשל, קמיע אחת מספר רזיאל:

„להרויח אדם במו"מ כתוב זה בקלף: סגמכר טוף בכר זוג מנכי ורד טזהסן טתא הד סבר אסבקסד אראהב[19]).

הקמיע הזאת נסתרה ונעלמה מראשה ועד סופה, ופה נקל לאמור, כי כל תיבה היא שם בפני עצמו מצירופים שונים; לא כן הוא בהקמיעות של רי"א, אשר יש להן המשך וסדר דברים, וכל תיבה תפתור את חברתה, כמו שנראה היטב בהקמיע של ר"ם שפייאר. וכל איש אשר לא טחו עיניו מראות מישרים יראה, כי השם ש"צ בולט בהקמיעות של רי"א, יען כי המלות מישעיה: „בחברתו נרפא לנו", יסובו לדעת רבים על המשיח[20]), וכן המלות „בתפארת עוזו", שבהן השתמשו כבר כת ש"צ על משיחם, כי יעלו במספרן כמנין „שבתי צבי משיח", וכן נמצאה כיום תפלה אחת בכ"י מכת ש"צ, אשר תדמה בלשונה אל נוסח הקמיעות של רי"א, והיא:

| קמיע של רי"א לר"ם שפייאר | תפלת כת ש"צ |
|---|---|
| בשם יהוה אלהי ישראל השוכן בתפארת עוזו יחיד ומיוחד ביחוד עליון ובשורש הנעלם | בשם השם אלהי אמתי אלוקי ישראל השוכן בתפארת ישראל, תלת קשרי די מהמנותא דאינון חד[21]) |

וכבר נודע, כי כת ש"צ קראו את משיחם בשם תפארת, שהיא הספירה הו'[22]), וכן אמר חייון בשירו כתר עליון, וז"ל: „מאורות נעלמות עד הכתר הוא מגיע, ובין אבא ואמא מכריע, והוא ואו של יהוה, עקרת הבית, בתפארת אדם לשבת בית[23]). גם כתב

[18]) לוחות עדות (ד' מ"ב).

[19]) ספר רזיאל דפוס לבוב (ד' נ"ט).

[20]) עי' בס' נצחון (ד' ע"ה סי' רל"ו).

[21]) התפלה הזאת נדפסה במ"ע הצרפתי Revue d. E. j. (חלק ל"ה צד רס"ו). וכה אמר רי"א בספר „שם עולם" (נדפס בוויען, תרנ"א. צד קכ"א): ולכך לא תמצא בגמרא וזהר ותנ"ך ומדרשים שאנו עובדים ומתפללים לסבה ראשונה ועילה ראשונה וכו', רק הכונה על הרצון הזה שהוא בדרך עלול, ומפני היותו קדמון כקדמותו ואדוק בתכלית האידוק עם בעל הרצון כמחשבה במחשב, יקראו לו באמת אלוה והויה אמיתי, מה שאין כן בבעל הרצון (סבה ראשונה), שאין לקרות לו שם כלל, וע"ז נאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' שהוא תלתא קשרי דמהימנותא. וכן אמר עוד (שם צד ק"ב), כי להיות שא"י (אלהי ישראל) שוכן בתפארת, ושם עיקר גלויו. ומכל אלה נראה, שנמשך רי"א אחר חייון, שאמר בספרו „עוז לאלהים" (ד' פ"ב ע"ב): „דע כי עיקר האמונה הוא לידע ולהאמין שהם תלת קשרי דמהימנותא שלימתא, ותלתיהון אינון חד וכו', והשנים שהם מלכא קדישא ושכינתיה, הם התפשטות מן האחד שהוא עתיקא קדישא דכל קדישיא". וכונת רי"א פה באמרו: בשם יהוה אלהי ישראל וכו', על הסבה השניה אשר תשכון, לדבריו, בתפארת, ונתקשרה ביחוד עליון ובשורש הנעלם, היא הסבה הראשונה או בעל הרצון, והבן.

[22]) עי' ספר הכתב או מכתב בענין סוד האלהות (נדפס בספרי „אבן התועים" צד פ"ד) שחבר אברהם מיכל קורדוזי, וז"ל: החכם השלם משה פינניירו, שהיה קרוב לשנת הת"י בעיר איזמיר [שמע] מרבו וחבריו סוד האלהות, שבפירוש אמר שהוא מדת התפארת, הספירה הו' היינו מדת הרחמים והויה שמו. ועי' במאמרי „תועים ומתעים" („השלח" כרך ה' ע' 57).

[23]) עי' בספרו „רזא דיחודא" (ד' ל"ז). וקצרתי מעט מליצתו פה וכן להלן, אך לא שניתי את לשונו. וחייון היה אדוק בש"צ מאד, כאשר הגיד לנו מהר"י אירגאס, שדבר עמו בשנת ת"ע

ריי"א ברוב הקמיעות: „וברוח פיו ימית רשע", אבל הנביא אמר: וברוח שפתיו ימית רשע, ומדוע שנה לשון הכתוב? אולם הדבר ברור, שכונת ריי"א לא היתה פה על הכתוב בישעיה, רק על דברי נביא השקר נתן העזתי, שאמר במכתבו על בשורת משיחו לאמור: ומשיחנו ש"צ לא בחנית ובחרב ילחם, רק ברוח פיו ימית רשע[24]).

אבל מי הכריח את ריי"א לכתוב דוקא שם ש"צ בהקמיעות — אף כי העלימו מאד — וכמעט שם נפשו בכפו על זה, הלא היה יכול להשתמש בהרבה שמות של מלאכים כשאר כותבי קמיעות? — התשובה על זה נמצא בדברי חיון, שאמר: „ובפרצופים רומז לפרצוף יעקב, והוא המקבץ נדחים, האבודים בעומק התמורות, פוקד עקרות, ועושה פלאי פלאות יהוה צבאות[25]); וע"כ השתדל ריי"א להזכיר בקמיעותיו שמו של ש"צ, יען כי האמין בכחו הגדול, וחשב שעל ידי זה יעשו הקמיעות שלו את פעולתן לבטח.

כאשר נודע במיץ החרם שנעשה בלובלין, יצאו מיד הפרנסים, ובראשם הרב הילמן, והכריזו בשני בהכ"נ (בי"א סיון תקי"א), כי החרם הזה הוא נגד הדין והדת, והרי הוא כחרס הנשבר וכחרמו של ים[26]); ובכ' אלול שנה ההיא כתב מהרי"י פאלק אל פרנסי אה"ו, שעליהם מוטל לדבר על לב ריי"א, שיבחר לו איזה דרך שירצה, כמו שכתב לו במכתבו הראשון, ולהגיד לו: אם צאית צאית ואם לאו מגלינא עלה טיבה, להראות בעליל את צדק ויושר מפעלי, ולא יהיה לו לרצון ולתפארת[27]).

והריב בין שני הצדדים גדול מאד, כי נודע אז הדבר בין העמים ונתחלל שם ישראל[28]), והנוצרים אמרו בכתבי העתים, כי היהודים יריבו בדבר המשיח[29]). אבל בפולניא יצאו אז שני אנשים נכבדים להלחם בעד יעב"ץ בכל נפשם, האחד היה ר' ברוך מארץ יון, שהיה תלמיד של מהרי"י פאלק, והשני ר' יצחק הרב דק"ק ביאלא, בן הרב ר' מאיר אייזענשטאט, אב"ד בפרוסטיץ בעל ספר פנים מאירות, שהיה רבו של ריי"א ומחותנו של הגאון חכם צבי[30]). ור' ברוך מארץ יון היה נכבד בעיני השר בריהל מזאכסין ובעיני רבים משרי פולניא, ועל ידו היו מוכרחים אחדים מאנשי פולניא, למסור המכתבים אשר באו להם מצד ריי"א, ובהשתדלותו נאסר (בח' אלול תקי"א) במאסר הרב חיים מלובלין אשר החרים את יעב"ץ וסיעתו. ויהיו בפולניא הריסות גדולות ע"י הריב ההוא, וכאשר התאספו הרבנים ופרנסי הקהל בימי השוק, היה ריב ומדנים ביניהם[31]).

ואוהבי ריי"א הרבים לא נתנו מנוחה ליעב"ץ אף באמשטרדם, כי שלחו שמה מכתבים רבים לנבל את שמו[32]). ואיש אחד היה באמשטרדם, אשר לפנים היה אוהבו, וע"י הריב נהפך לשנוא אותו מאד, וכאשר היה יעב"ץ בבה"כ של אשכנזים רצה לשלוח

---

בעיר ליוורנו, וז"ל: „אמר לי הנח"ש (חיון), כי מכותלי דברי ניכר שאיני מאמין בש"צ, שאילו הייתי מאמין בו, לא הייתי מקשה לו מדברי האר"י ז"ל, כי כח יש ביד הש"צ וכדאי הוא לחלוק על האר"י ז"ל, זאת היתה תשובתו של הנח"ש על הקושיא שהקשיתי לו". עי' בספרו „תוכחת מגולה והצד נחש" (ד' ל"ב ע"ב).

[24]) תה"ק (צד ה').

[25]) עי' בס' רזא דיחודא (ד' ל"ח ע"ב) בשירו כתר עליון הנזכר. וכבר העיר יעב"ץ, כי בשם ה' מכנים האנשים האלה את ש"צ. עי' מאמרי „תועים ומתעים" הערה 10 („השלח", שם).

[26]) שפת אמת (ד' י"ז). — [27]) שם (ד' כ"א).

[28]) ל"ע (ד' י"ח). — [29]) שם (ד' ל"ג).

[30]) עי' שה"ג מערכת ספרים אות פ' (סי' ק"ד).

[31]) תה"ק (צד קכ"ד, קכ"ה, קכ"ו). — [32]) עדות ביעקב (ד' ט').

בו יד. אבל רבים התרו בו. שאם יעשה זאת יהיה רעש גדול בבהכ״נ. והוא לא יצא חי[33]). ואיש עשיר ותקיף מהספרדים, דוד פינטו, שלח את הסופר שלו, צמח, להזהיר ולהפחיד את יעב״ץ לבל יריב עוד עם רי״א, כי נכון הוא לרדוף אותו[34]), אבל יעב״ץ לא נבעת מפניו. ובכ״ט סיון תקי״א כתב ר׳ ראובן שייאר, קרובו של רי״א, מכתב להרב מאמשטרדם, לתוך השלום ולשבת מריב, והבטיח כי יהיה גדול כבוד יעב״ץ, ורי״א רוצה לחלק עמו כבוד הרבנות עם ההכנסה בשוה[35]), אבל יעב״ץ לא שמע לדבריו, כי לא חפץ בכבוד ועושר. והאמת היתה יקרה לו מכל הון, וכמעט התיאש לשוב עוד לארצו. וכתב לאשתו ולאוהביו, כי ימכרו את ביתו באלטונא[36]). ובסוף שנת תקי״א שלח יעב״ץ מכתב ארוך, בשם „אגרת שום״, אל רבני הועד מפולניא, אשר התאספו אז בקונסטנטין, ובו ספר את מעשיהם הרעים של רי״א וסיעתו וכל התלאות שעברו על נפשו בעקב הריב ההוא.

(עוד יבוא).

---

[33]) שם (ד׳ ט׳ ע״ב). — [34]) שם (ד׳ ס״ה).

[35]) שם (ד׳ י׳ א) ומטפחת (צד קט״ז). — [36]) עדות ביעקב (ד׳ יו״ד).

# ישראל וארצו
## בחזון הספורים.

---

### מאמר שני.

### ד.*)

ודניאל דירונדה טרם מצא את מירה לא ידע דבר על אודות עם היהודים אשר בימינו ועל אודות חייהם הפנימים. „העם הנבחר היה בעיניו לעם אשר נבחר לא לטוב לו ולנפשו, כי אם להיטיב לאחרים, ומחשבות העם הזה ומחקרי נפשו, גם הם היו בעיניו למחשבות והגיונות אשר טוב לאדם לולא היו משהיו״. ובכל זאת בזה דירונדה בלבו את המחשבות ואת ההגיונות אשר לעם ישראל, אם כי טרם ידע אותם, כמעשי כל אנשי אירופא, אשר את יעקב לא ידעו ובכל זאת יקלו בכבודו. בלכתו למסעיו ובעברו דרך פרנקפורט, שם לבו ראשונה להתבונן אל בתי־הכנסת אשר לעברים ולחקור על אודות הספרים הרבים אשר שמע את שמותיהם, ויסר בערב יום הששי אל בית הכנסת של היהודים הישנים. ברחוב היהודים אמנם ראתה עינו מקרים אחרים אשר העירו בו גועל נפש ואשר כמו הצדיקו בקרבו את משפטיו הקדומים על אדות היהודים, כי נער עברי אחד הונה אותו במכרו לו ספר אחד במחיר הגדול מערכו, ועוד יהודים אחרים לבושים בגדים מגואלים נקרו לפניו ויהיו לו לזרא ובעיניהם ראה מרמה ותוך. אבל עוד מעט ויזכור את עם העברים אשר היו מימי קדם, ויתבונן ויחשוב מחשבות, כי העם הנפלא הזה אשר מוצאו מראש ימות עולם הלא עוד טרם נשמד מעל פני האדמה עד היום הזה ואחרית תורתו ודתו מי ישורנה. — והמחשבות האלו המו בקרב לבבו כל עת התהלכו בין בתי בני ישראל ברחוב היהודים אשר בפרנקפורט, ולא הוסיף עוד לבזות בלבו ולשקץ את ענות העם הזה.

ובבית הכנסת בערב יום הששי קבלו החזן והקהל את השבת, ודירונדה שמע אל הרנה ואל התפלה מתוך הספר המתורגם אשכנזית. קרוב אל המקום אשר ישב שם דירונדה ישב איש זקן אחד אשר מראהו משך אליו את דניאל וגם הזקן הביט אל דניאל אחת ושתים. סדר התפלה והנגונים והמון המתפללים, אשר דירונדה ראה כל זאת ראשונה בחייו, פעלו עליו פעולה עזה עד למאד, ודירונדה השתאה מאד לרחשי לבבו אשר גברו בקרבו, ויש אשר חשב כי עתה מצא את חידת עם ישראל, כי אבני קורות בית התפלה גלו לפניו את הסוד הנפלא, מדוע היתה אש־דת ישראל לאור גוים ותהי לאֵם לכל

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״א ע׳ 53.

התורות אשר על פני הארץ. כי זה האיש דירונדה היה מטבעו משורר וחוזה חזיונות, ולכן בקשה נפשו ותמצא בכל אשר ראו עיניו רק את השירה והזמרה והגיון לב, ובבית התפלה דמה, כי אך הוא ראה עתה מראות אלהים, והקהל הגדול אשר סביבו בקר רוחו לא ירגיש ולא ידע את כל אשר הראה אלהים אותו. ולהוסיף מבוכתו, נגש אליו בצאתו מבית הכנסת הזקן אשר ישב על ידו ויחל לדבר אליו יהודית־אשכנזית בחשבו אותו לבן־עברי, וכאשר אמר לו דירונדה כי איש אנגלי הוא, אז הביט הזקן אליו ויעמיד פניו כמו מאן להאמין למשמע אזניו. המקרה הזה היה לדירונדה למכשול לב, כי בודאי ראה הזקן את פניו כפני איש נודע לו, ואז זכר דניאל, כי באמת קצרה ידו גם הוא להגיד נכונה את טולדתו הכמוסה גם ממנו. וישמור דניאל את דבר המקרה הזה בלבו, וישב לונדונה.

דירונדה סר אל בית אשת מיריק לראות את מירה ולדבר עמה על אודות אמה. לבו המה מאד, אולי תהיה אם מירה אשה בלתי ישרה ואז הלא יחר הדבר גם למירה ונם לו, המשתוקק לראות את כל אשר למירה בזר תפארה. מעיניו נעלם איזה הדרך יחל לבקש את האשה האובדת הזאת עם בנה אחי מירה, באשר מפיהם לא ידע דבר רק כי שם „כהן" משפחתם ושם אחיה „עזרא". היעביר קול בעתונים לבקש את האובדים האלו? אבל הלא רבות הנה בישראל המשפחות הנקראות בשם „כהן"; ואף גם זאת: מי לידו יתקע כי קול הקריאה לא יגיע לאזני אבי־מירה ואז יחפש וימצא הוא את עקבות בתו המסתתרת מפניו והביא על מירה רעה ולא טובה.

ובגלל הדבר הזה לא חפץ דניאל לפנות גם אל מלאכות אנשים אשר זה משלח ידם לבקש נואלים אובדים וקרובים רחוקים, פן יגלה סוד מירה ואז ירע לה. אשר על כן נסה לדבר אל מירה על אודות אמה ואחיה וזכרונותיה על אודותם, אולי יקר מקרהו למצוא בעצם ידו את האנשים האלו. ומירה הגידה לפניו את כל אשר זכרה ואת כל אשר ידעה, ותהי לה אמה כסמל הקדושה והאהבה, ונפשה להטה כאש בוערת לזכר ימי ילדותה ובכל עוז רוחה שאפה את צל הימים אשר תמצא את אמה והיא תכלכל את שיבתה. אז ספרה לדירונדה, כי מבקשת היא עבודה ללמד נערות שפות נכריות ולזמר בשירים, ודירונדה בקשה להשמיעהו ממנגינות פיה, ותמלא מירה את חפצו בכל לב.

דירונדה הודה, כי זמרה כזאת לא שמע מעודו, ואף כי בשוררה באזניו את שירת הילדים אשר שררה אמה באזניה בעודנה ילדה קטנה, שירה אשר אך שתים שלש מלים זכרה ממנה, אבל את הזמרה ידעה היטב, ובעיני דירונדה מצאה השירה חן מאד, ויגד זאת למירה, ותשמח מירה על הדבר הזה עד מאד. היא התפלאה לשמוע מפי איש נוצרי, כי תדבק נפשו אחרי שירת עם זר, אם כי את דברי השירה הזאת לא הבין, ומה גדל תמהונה ומה רחב לבה באמור לה דירונדה, כי גם הזמירות אשר שמע בבית הכנסת בפרנקפורט לקחו את לבבו, תחת אשר על דעת מירה רק אדם מישראל יבין שירים כמו אלה ולא איש מבני הנכר. לרגלי הדבר הזה היתה למירה שיחה עם דירונדה לעיני אשת מיריק על דבר הדתות השונות, ובעת אשר דברי דירונדה נשמעו בנחת ובשלום לכל האמונות אשר בארץ, בסגנון „ילך לו כל איש ואיש בשם אלהיו" ואשת מיריק נבאה לימים הטובים אשר לא יבדלו עוד היהודים מן הנוצרים, — הנה היו דברי מירה כאש ותהי חומה על דתה ועל עמה, ובלבה נתכו רוח יגון ואש אוכלת לזכרון הימים אשר לא יבואו לעולם, כי יחדל עמה מהיות לעם. היא קראה ברגש: „אני לא אטוש לנצח את תורת אמי ולא אבדל לעולם מתוך עמה; אני רק בצר לי מאד לא מצאתי דרך

אחרת לפני בלתי אם לברוח מפני אבי. ואולם לוא שוב ישוב אלי והוא זקן ורעב וידוע חולי, ועיניו תלויות אלי, האמור אומר לו: „לא אבי אתה?" לוא גם בחרפה כסה את לחייו, כי עתה גם לי חלק בחרפה הזאת ועמו אשאנה; הוא היה לי לאב, הוא ולא זר, הוא ולא אחר — וכמהו כן יהיה גם עמי! עד עולם אהיה יהודית ולא אסור מן הדרך הזה; את הנוצרים אהב אם טובים יהיו כמוכם. ואולם אחרי עמי אדבק לנצח ועם עמי אתפלל עד עולם!" (צד 203). אז ידע דירונדה, כי דבר לו עם אחת מאלה אשר נסו גם לעלות על המוקד ולקרוא קול גדול: „יהודים אנחנו!" גם מתוך לבת האש, וידע ויבן את יקר האוצר הנחמד אשר הקרה ה' לפניו, ויגמור בנפשו לבקש את אם מירה, אולי ימצאנה, למען יביא את העלמה הנפלאה הזאת אל חדר הורתה וישיב לה את ששון ישעה.

מני אז לא ידע דירונדה דבר רק את אושר מירה ומנוחתה ושלות נפשה. הוא גזר אומר, כי איש אין בארץ אשר יראה את מירה ונפשו לא תחשק בה, ולכן החל לדאוג מאד בשמעו כי האנס רעו, בן אשת מיריק, ישוב בקרוב לונדונה, ויירא מאד לעזוב את מירה בבית אשת מיריק פן ידבק לב העלם הצייר אחרי מירה לאהבה אותה. בנפשו הוא היה בטוח, כי לא ישבית את מנוחת העלמה, באשר ידע כי הנערה הזאת לא תהיה לעולם לו לאשה, כי היא לא תלך לעולם אחרי איש נכרי אשר לא מעמה. אבל האם יעמוד גם האָנס, זה הצייר הצעיר קל הדעת, במלחמה נגד נפש נחמדה כמירה? אשר על כן בקש דירונדה את אשת מיריק, כי בשוב בנה לונדונה יבחר לשבתו את בית דירונדה ושכן עמו, ולא ישב עם מירה בבית אחד ולא יהיה לה למפגע ולמכשול לב. ובכל זאת סער רוח דניאל בקרבו ויחרד מאד פן יבוא האנס והכרית שלום מקרב לב הנערה, אשר מבלי משים שם את כל מעיניו בה ובעתידותיה מבלי דעת מדוע ולמה...

תפוש ברוב שרעפיו התהלך לו דניאל ברחובות האפלים אשר בני דלת העם מן היהודים שוכנים שם ועיניו תועות אל כל עבר, אילי יקרה ה' לפניו למצוא את מבוקשו. הוא בא גם אל בתי התפלה, התבונן אל היהודים העוברים על פניו. אך מאומה לא עלתה בידו, ויש אשר העירו בקרבו תועבה פני היהודים המגואלים אשר חוצות החבל ההוא מלאים מהם, ויבקש לשוא את הרוח הטהורה והקדושה, את רוח השירה אשר ראה תמיד בחזון ואשר היה בטוח כי הרוח הזה ינוח על קרובי מירה. היו רגעים אשר אמר לנפשו: בשוא תתע גם אתה גם מירה, שניכם תחזו רק חזיונות טובים, חזיונות לא היו לעולם, ומי יודע אולי גם פני אֵם מירה ואחיה כפני אלה המגואלים; אולם ברגע הזה זכר, כי אין לו כל צדקה לחשוב תועה על אשה בלתי נודעה לו, באשר גם את אמו הוא עוד טרם מצא, ומי לידו יתקע כי לא גורל אחד לו ולמירה... ובעודו תועה בין ההמון הרב הביט בחלון אחת החנויות של איש סוחר באבנים יקרות ומלוה כסף בעבוט חפצים יקרים, ועל החנות ממעל כתוב על לוח „עזרא כהן". אמנם רבים ברחובות היהודים האנשים אשר שמותיהם עזרא כהן, אך בכל זאת שם לבו אל אשר לפניו, בפרט בראותו את בעל החנות והוא כבן שלשים שנה, כשנות אחי מירה. אולם בסתר לבבו מרה לו מאד על אשר אחי מירה הוא חנוני פשוט. והמון מחשבות מנעוהו הפעם ולא סר אל החנות ויחשוך את מעשהו זה ליום אחר.

ומקץ ימים אחדים שם דירונדה פניו אל הרחוב אשר ראה שם את החנות ויסר אליה פנימה. אדון הבית בראותו איש בא מהר לקרוא לאשה אחת כבת חמשים שנה, אשר בשם „אמי" קרא לה, למסור על ידה את הקונה האחר אשר היה בחנותו, והוא שם

פניו אל דירונדה להיות נכון לשרתו. לב דירונדה רעד בקרבו ויחכה לבוא האשה מן הפתח אשר מאחורי הבית. ובבואה בחנו עיניו את הוי פניה ותגדל מבוכתו בחשבו כי אמנם יש דמות בינה ובין מירה. וכפי הנראה עיניו רואות הפעם את אשר בקש. אז התהפך דירונדה בתחבולותיו וימצא את נתיבות בית עזרא הכהן. ויבא אל ביתו ויתודע אל כל גרי ביתו וילדיו, למען יצלח בידו לפתוח את סגור שפתם ולדעת את תולדותיהם.

אך טרם שם דניאל פעמיו אל חנות עזרא הכהן עבר על פני חנות ספרים ישנים ויסר שמה לקנות את הספר „תולדות שלמה מימון" אשר ראה בחלון החנות. וימצא שם איש אחד יושב וקורא גליון מכתב־עת. והאיש היה במראהו נפלא וזר מעט. ודניאל נבעת רגע אחד למראה העינים החודרות והבוחנות אשר שלח בו האיש הזה. האיש היה לבוש בגדים בלים מרוב ימים. צלמו „צלם איש יהודי לכל חקותיו ומשפטיו. והפנים פנים נעימים. ורק נסיונות מרים ורעים או תלאות רבות שמו את חותמם בהם". עד אשר תקצר ידנו להגיד כמה ימי שני חייו. דניאל שאל את האיש על דבר מחיר הספר. בחשבו אותו בשגגה לאדון החנות. ובבואו עמו בדברים נגע האיש הזר בידו וישאלהו פתאום אם מזרע היהודים הוא; אולם כאשר ענהו דירונדה: „לא". חדל האיש הזר ממנו ולא יסף לדבר אליו. אז נתן דירונדה מחיר הספר ויצא מן הבית. אך מעיני דירונדה לא נעלם. כי איזו חליפות שונות ומוזרות עברו על פני האיש הזה ברגעים אשר דבר עמו: בראשונה היתה כמו תוחלת נשקפה מעיניו ובאחרונה שב היגון להיות עליהן כבתחלה. ויצר לדניאל על אשר לא הוסיף לבוא בדברים עם האיש וישמור את זכרונו בלבו.

ובערב יום ההוא, יום הששי, בהיות דירונדה בבית עזרא הכהן, בא פתאום החדרה למועד ארוחת הערב האיש הזר אשר ראה אותו בחנות הספרים לבוש בגדי שבת. שמלה ארוכה ולבנה. ויביטו איש בפני רעהו רגע אחד; האיש הזר כמו השתומם לראות את דירונדה בבית הזה, וגם דירונדה לא ידע מה להלז בבית עזרא. אך בראותו כי מקום יחדו להזר בקצה השלחן ואף מן הנותר מן המאכלים יתנו לפניו. אז הבין דירונדה כי עני קרוב האיש אל משפחת עזרא. ויכאב הדבר לו ויבט אל הזר מרגע לרגע וגם הוא הביט חרש אל דירונדה. דירונדה נסה לשאול את פי הזר אם למד תורה הרבה. והוא ענה אותו בנחת: כן והוא. וכאשר הוסיף לבוא עמו בדברים שאלהו הזר אם שומע הוא שפת עבר. אולם כאשר ענהו כי לא יבין את השפה הזאת. נאנח הזר רגע ויהי כאיש נוחלה תקותו וישאף רוח בחזקה. ויבן דירונדה כי חולה האיש מחלת הרזון. וככלותם לאכול והמסובים ברכו על המזון, קם האיש הזר וילך לו אל חדרו. ועזרא כהן הגיד לדירונדה כי שם האיש הזר מרדכי והוא איש אשר אין ברוחו נכונה מעט. ולכן זרות ותהפוכות יראה בו כל איש. והוא יושב בביתו ואוכל מלחמו ומורה הוא לבנו. והנער אהבו מאד וגם נפש מרדכי דבקה בנער. אלה הדברים המעטים אשר שמע דירונדה מפי עזרא על אודות מרדכי. אולם הוא, דירונדה, אחרת ראה במרדכי; הוא ראה את ההוד והתפארת אשר ילבש האיש הזה מתחת לבגדו המלא קרעים. ונפש דירונדה השואפת תמיד אל ההסתר והנעלם. נפשו הנשאת תמיד על כנפי חזיונות ורוקעת שחקים, — הנפש הזאת שאפה מאד להתקרב אל מרדכי; גם ידע כי מפיהו ישמע דברים על עזרא הכהן וביתו ומולדתו. ולבו דבק מאד אחרי האיש הזר הזה, אחרי מרדכי.

ועזרא הכהן בעל החנות לא היה אחי מירה והאשה לא היתה אם מירה. אולם מן האיש הזה נפתח לדירונדה מקור אורה.

---

ה.

ומרדכי זה הוא היתד הנאמן התקוע בלב הספור, ונפשו היא אחת מן הנפשות הנפלאות אשר יצרה כותבת הספור ברוב כשרון ובחכמה רבה. מאוצר הרוחות בא הרוח וינח על מרדכי לראות בחזון את תחית עם ישראל בארצו. והמראות והחזיונות האלו היו למשאת נפשו, וחקר מבינתו וכל הידיעות בחכמה ודברי הימים אשר אסף וכל המקרים אשר קרו אותו עזרו כלם אחר חזון לבו זה להגדילו ולהאדירו. ובכל המוצאות אותו ראה אך אותות ומופתים לאַמת ולאמץ את אמונת לבבו. מרדכי כהן זה היה איש ידוע חולי, דל ורזה, עיף וינע, לא תואר ולא הדר לו, גלמוד ונעזב, וזה שנים אחרות הזקין ומחלת השחפת נגעה בו. הוא ידע בנפשו מה דל ערכו להוציא אל הפועל את חזון רוחו על עמו ועל ארצו. הוא ידע כי לא חנן אותו אלהים כל יתרון ולא חשך נפשו ממום, וידע ויבין כי איש אשר כמהו לא יצלח להוציא לפעולה את מחשבות לבו, ולכן להטה נפשו גחלים להקים נביא תחתיו מבני עמו, איש אשר רוח יתרה יהיה בו לעשות את כל הגדולות אשר הרה והגה לבו. ולכן התפלל כל היום „למצוא איש צעיר לימים אשר כרו לו אלהים אזנים קשובות לשמוע ולהבין ואשר יעיר אליו את נפשו ואת חלומותיו ואת חזיונותיו בטרם ימות, והיה הוא ליורש אחריו לרשת את כל נחלתו ואת כל רחשי לבו למען הקם את מחשבותיו אחריו". „והשאלה הזאת אשר שאל לבו בסתר היתה לו מעט מעט לתוחלת, והתוחלת היתה לתקוה, והתקוה היתה למבטח עוז אשר יקום ואשר יהיה אל נכון, והבטחון היה באחרונה לנבואה, ויהי לבו מתנבא בקרבו יום ולילה יום ולילה ולא חדל, וידע מרדכי ויבן כי עוד לו מעט והוא ימצא את האיש אשר אליו תכל נפשו והיה לו לפה ולמליץ, לרואה ולנביא, ואחריו כן יהיה לו — למשיח. ויחכה מרדכי יום ולילה אל האיש כחכות אל המלאך הגואל אשר בוא יבוא ולא יאחר, ואם יתמהמה יחכה לו כי לבו לא יבגד בו".

ומרדכי ידע מה יהיה משפט הגואל אשר אליו יקוה, גם את תמונתו וקלסתר פניו ראה בעיני רוחו. הוא ידע היטב את כל מגרעותיו הוא ואת כל אשר יחסר לו, והוא הרגיש כי ידי איש אשר כמהו לא תעשינה לעולם תושיה, לא תצלחנה לעולם להוציא לפעולה את משאת נפשו, ולכן דרש כי האיש אשר יראנו בחזון יהיה ההפך ממנו. הוא נדכה ושחוח דל ורזה—וסמל חזיונותיו יהיה יפה תאר ויפה מראה; הוא איש אשר שפתו אין אתו—והאיש אשר יהיה נביאו יצודד נפשות במדברו ולב כל שומעו יקח; הוא מסכן וחכמתו בזויה והעוני עומד על ימינו לשטנו — והגואל הנאמן יהיה איש אוצרות אשר בעשרו יגדל כח לבו וידיו לא תרפינה בגשתו אל העבודה הגדולה אשר לפניו; הוא נע ונד כל ימיו באין בית לו—והאיש אשר הוא מבקש לא יהיה תועה כמהו ומושבו יהיה איתן בארץ ויתהלך לו קוממיות על פני אדמתו. ואך בזה ישוה הגואל לו, כי יהיה כמהו איש ישראל אשר ראה חכמה הרבה, איש יהודי המקנא כמהו קנאה גדולה לכל הקדוש לעמו לארצו ולתורתו, ואשר כמהו תחית עם ישראל תהיה נשמת אפו ולכל בה חיי רוחו ואשר אדיר כל חפציו יהיה להרים מאשפות את עם היהודים, לנשאהו ולגדלהו. זאת הדמות אשר שוה לו מרדכי לנושא חזיונותיו, ובחלום ובהקיץ וברחובות ובשוקים בקש תמיד את שאהבה נפשו, את יורש רוחו ונביאו, למען ימהר לשום דברו בפיו בטרם ילך בדרך כל הארץ. כי כאשר ידל מרדכי וכאשר יזקן כן תגדל בקרבו להבת רוחו, וכן תגדל תשוקתו לראות את האיש אשר אליו הוא נושא את נפשו. הוא בחן את כל איש צעיר העובר על פניו, הוא דרש גם אל התמונות והציורים אשר בבתי־אסף הציורים אולי יקבילו תוי

פני אחד הצעירים אל האיש אשר בסתר לבבו כבר התוה את תמונתו כלולה בהדרה: „צעיר לימים הדור בלבושו לוקח לבבות ביפיו ובחנוי לחיו רובצת תונת עולמים, והוא לא יכשל ולא ייגע, לא יכרע ולא ירביץ תחת סבל תוגתו, ותהי להפך, כי עוד מעט והוא יקום להראות לעיני כל את כחו ואת גבורתו להיות לאיש מלחמות ללחום את מלחמותינו ולדביר את כל אויבינו תחת רגלינו, לנטל ולנשא אותנו כאשר ישא האומן את הילד, וידו חזקה וזרועו נטויה להביא אותנו אל המקום אשר חמד לנו, ואיש לא יתיצב בפניו". הוא ידע והאמין, כי כח אין בארץ אשר יתיצב נגד ימי הנעורים ויפי התואר, נגד החכמה והדעת, נגד ההוד וההדר של העושר ונגד הלהבה הקדושה של המקור והגזע העברי, ולכן בקשה נפשו למצוא כל אלה באיש ההוא אשר אליו כמה לבו בסתר. פני תמונת גואלו הלכו עמו תמיד בלילה וביום. התמונה היתה לו לרֵע ולגבר עמיתו. אליה נשא מדברותיו המלאים חזון ונבואה והיא הקשיבה אליו רב קשב, ויש אשר שמעו אזניו בדבר גם התמונה אליו, ותקותו גברה בקרבו לראות את משיחו והנה הוא בא צועה ברב כחו להשמיע את דברי הגאולה באזני כל הקהל . . .

ובעודנו יושב ומחכה אל היום אשר בוא יבוא המשיח, בחר לו מרדכי עבודה להכין כל אשר יכין גם בטרם בוא היום הגדול ההוא. וישם לבו להערות את רוח קדשו על כל הקרוב אליו. הוא ישב לו בבית עזרא כהן בעלית קיר, ואנשי הבית אהבוהו, אך חשבוהו למשוגע מעט, לחצי צדיק וחצי אפיקורס, ומרדכי גם הוא הבין כי אך לשוא ישחית אמרים אם ישמיע את חזיונותיו באזני ארון הבית אשר נפשו במסחרו ובמשלח ידו. אולם תחת זה הבדיל לו מרדכי את בן עזרא, את הנער הקטן תלמידו אשר שכלו נמרץ ובלמודיו עשה חיל ועל מצחו טל ילדות ונפש מרדכי דבקה בו. ויהי מרדכי אומן את הנער וישכילהו ויבוננהו, ויחש לו עתידות ויקו כי ממנו תבוא תקותו. ויחל להערות את רוחו אליו, וישא באזני הנער משא וחזון אשר הנער לא הבינם. הוא התאמץ לקנות את לב הנער בתקנו לו את אחד מכלי שעשועיו או בהורותו אותו מלאכת יד קטנה; ובראותו כי הטה את לב הנער אליו, היה קורא לפניו אחד משיריו אשר כתב עברית, שירים המלאים רוחו הלוהט וחזון לאחרית עמנו, והיה לומד את הנער לקרוא את השירים בעל פה, לקרוא אותם בחם לבב וברגשי קדש כמהו. כי אמר מרדכי בלבו: יגדל הנער וישכיל ואז יבין את הדברים האלה והמה יהיו לו לאור מאיר ועל פיהם יכין צעדיו למלא את התעודה אשר אנכי נותן לפניו. אולם בהמשך הזמן נוכח מרדכי כי לא מחכמה יעשה להוציא רוחו לעיני נער קטן, כי לא מן הנער השובב הזה תבנה תקותו הגדולה, כי לא הוא הקורא מרחם. ומני אז גדלה תשוקתו שבעתים מבראשונה לראות את פני הגואל האמתי אשר אליו שאפה נפשו כצל, ואשר את תמונתו שוה לנגד עיניו תמיד, ואז עוד לא יהיה עליו לשים מחסום לפיו ומסוה על פניו. אך ישפוך את רוחו כלה לפניו עד אשר יגאל ועד אשר יציל. . .

ואז ראה את דניאל דירונדה. ודניאל היה, כאשר ידענוהו, איש חמודות מכף רגלו ועד ראשו, כלו אומר אציל אנגלי, ועיני מרדכי אורו בראותו תמונה המקבלת אל התמונה החרותה על לוח לבבו, ותחי בלבו התקוה כי מצא הפעם את אשר בקש. אך נשבר לבו בקרבו מאד בשמעו מפי דניאל כי אך איש נכרי לא מזרע היהודים הוא, וכמעט נכזבה תוחלתו. אולם בלילה ההוא אנה המקרה לידו לראות את חזיונו שנית, בבוא דירונדה בערב יום הששי לבית עזרא. ויהי דבר השנות החזיון בעיניו לנס ולפלא, ויחל להאמין כי לא נכונה דבר אליו האיש על דבר מולדתו, ואולי יכחש ויסתיר דרכו עד עת קץ, עד

אשר ימצא מועד להגלות לעין כל. אז נסה עוד נסיון אחד וישאלהו אם יודע הוא שפת עבר, וכאשר ענהו דירונדה בשלילה דאבה לבו מאד ורוחו חבלה בקרבו. אך לא איש כמרדכי יסיע כרגע את תקותו אשר שורשה בקרב לבו עמוק עמוק. הן התמונה אשר ראה בחזון נשאה בד בבד עם פני דירונדה, התמונה הזאת היתה אוצר חזיונותיו, פרי למודיו ופרי חקרי לבו, אליה קוה ימים רבים ואליה נשא את נפשו. — ולכן גמר אומר כי אך בכחש ובכזב סבב אותו האיש, אשר מסבות שונות שם הוא לו עוד עתה סתר פנים, אך אין כל ספק כי הוא הוא הגואל. „כי לא יתכן כי האיש הזה לא יהיה האיש אשר הוא מבקש!"

מני אז קבל סמל חזיונות מרדכי צורה מוחשית, פני אדם חי — תמונת דירונדה, ואלה הפנים הלכו עמדו בכל אשר הלך, ויאמין באמונה שלמה כי עוד מעט ויפגשנו וידבר אליו את כל לבו. ואמנם תקות מרדכי לא אחרה לבוא, וכעבור ימים אחדים מן היום אשר התראו פנים בבית עזרא נפגשו שני האנשים האלו עוד הפעם. הדבר היה לפנות ערב, ודניאל לקח לו אני־שיט קטנה לשוט בה על פני המים, ובעברו על יד אחד הגשרים ראה והנה מרדכי עומד על מעקה הגשר ומביט המימה, כי זה היה דרך מרדכי לצאת המימה לעת ערב לראות בבוא השמש, לשמוע שיח גלים והגיגם ולחשוב את מחשבותיו באין מפריע. דירונדה הכיר את מרדכי וגם מרדכי הכירו. ומפני כי גם את לב דירונדה לקח מרדכי בשתי הפעמים אשר ראהו ויהי לפלא בעיניו גם בדברו גם בהחשותו, לכן שמח עתה דירונדה על הפגישה הזאת, בהיות גם המועד נכון גם המקום נאמן לדבר עמו ולא ימלט עוד האיש הזר והנפלא הזה מידו. ולכן הניף דירונדה את ידו אל מרדכי ויתן אותות לבשר את בואו, וגם מרדכי מהר להסיר את מצנפתו מעל ראשו ולברך אותו, ואת לבבו החרידו פתאום חזיונות שונים ולבו נבא לו כי עתה הנה בא היום הגדול אשר אליו תערוג נפשו הנהלאה זה כמה; עתה בא האיש, והוא יאחז בו ולא ירפנו עד אשר יקום לעשות את מעשיו...

וכאשר עלה דירונדה היבשה ויגש אל מרדכי, ודירונדה הגיד לו כי ישמח על אשר מצאהו פה, ענהו מרדכי זרות, כי אמנם למענו, אך למען מצוא פה את דירונדה, בא עתה הנה. אז שאלהו דירונדה: מאין ידע כי במגרש הזה יהיה היום? ויוסף מרדכי להפליא את דירונדה ולהראותו זרות ותהפוכות, באמרו לו, כי אמנם חכה כי בוא יבוא אל נכון הלום, ויוסף לאמר מפורש: „זה לי חמש שנים אשר חכיתי לך". הדברים האלו היו לדירונדה, כמובן, לדברי סתר, אשר תעלומות צפונות בהם וחדות המה כלם, אולם ראה כי דבר לו עם איש עיף ויגע וידוע חולי, ולכן הציע לפניו כי יקחו עגלה ויסעו מזה ללכת העירה. מראה מרדכי היה נורא מאד, ונחומי דירונדה נכמרו על האיש האמלל הזה, ויהי ברגע ההוא נכון לעשות למענו ככל אשר תשאל נפשו.

---

ו.

אך נפש מרדכי לא בקשה בעת ההיא דבר. בארץ לא היה ברגע ההוא גבר צולח כמהו. כי מי מאושר מן האיש אשר תאות לבו תנתן לו? את צלם דניאל שאף כצל — והנה מחמד לבו לנגד עיניו, הגואל עומד על יד ימינו, והנפש אשר בקרבו, זאת הנפש אשר תמס הלכה ימים על שנה, הביאה לו חיים חדשים, ותתן לו את נפשו השניה אשר עליה להאריך ימים גם אחרי שוב נפש מרדכי הראשונה למנוחת עולמים.

והמצב הזה של מרדכי פעל בחזקה גם על דירונדה, וגם מיתרי לב דירונדה המו וירעשו מאד, כי לא כראות איש משוגע הנתעה בחזיונות שוא ורוח עועים אחזהו ראה דירונדה את מרדכי, רק עיניו חזו בו הפעם איש אשר לבו מלא ענג ונפשו רחבה מרב אושר, למרות בגדיו הבלים וענות העני הזה; ודירונדה הבין את מצב נפש מרדכי, ולעמת דפיקות לב מרדכי ענה ההד בלב דירונדה, ולבו גם הוא מלא המון מחשבות על דבר החוטים הדקים מן הדקים אשר ארגה יד המקרה לקשר את לבותיהם, ומחשבה עלתה על לבו, אולי יוכל האיש הנפלא הזה להאיר אור על כל נתיבותיו החשכים ואולי יש איזה חוט נסתר אשר יקשר אותו עם החוזה הזה. כי כזאת וכזאת היתה תמיד תורת הנפש החושבת של דירונדה, אשר מעודו לא אהב לשפוט לרעה את איש, ולבבו מלא משפט מוסר ואהבה לכל אשר יפגש, ולכן הקשיב לדברי מרדכי, ויגמור בלבבו לבלתי אבד את אמונת האמלל הזה ולבלתי הפר את תקותו, ואם אך תהיה לאל ידו הוא וממנו יצא דבר מחשבת מרדכי, אזי כל קרבן לא ייקר ממנו למען הקם את דבר מרדכי ועשה יעשה את תוחלתו ככל אשר תמצא ידו.

במחשבות אלה באו עד חנות הספרים אשר בה נפגשו ראשונה ויסורו שמה. וכאשר יצא ארון החנות ויעזוב את שניהם לבדם. פנה מרדכי אל דירונדה ויגד לו את כל לבו. במעט אמרים ובלא סדרים הגיד לו מי הוא ומה המה הדברים אשר המריצוהו לבקש את פניו. הוא, מרדכי, נולד באנגליה ושפת הארץ ההיא שפת אמו. ובארץ הולנדיה למד תורה מפי דודו אחי אמו, אחד הרבנים הגדולים, וילמוד גם הרבה חכמה בבתי החכמה אשר באשכנז. ובהיותו עלם צעיר שם לבו אל מצב ישראל השוכן בעמים, ותערוג נפשו למצוא מקום אשר אליו יאספו כל נדחי ישראל, ותהי לו תקותו זאת לקדש הקדשים. אם כי לא נעלם ממנו כי הדרך הזה לפתור את חידת עם ישראל מלאה חתחתים ומכשולים, אבל תחת זאת ידע כי היא הדרך היחידה הנאמנה. הוא לא שם לב באומרים לו: אך משוגע איש הרוח הזה, באשר ידע כי רק בחלומות נעמיד ארץ ובחזיונות נכלכל את החיים, כי מה היו בראשונה כל הדעות הנשאות אשר הוציא האדם אל הפועל אם לא חזיונות וחלומות, עד אשר בא המועד הנכון ובני האדם הכירו את ערך החזיונות האלה ויכוננום בארץ. עודנו ילד חשב מרדכי את המחשבה הגדולה הזאת, היא היתה דמו וחלבו, רוחו ונשמתו, והיא היתה שירת כנורו בשיריו אשר כתב בשפת עבר בהיותו צעיר לימים, ויקוה כי יתעוררו אחיו עת יתן בשיריו קול עוז. אך לדאבון לבו נוכח ברבות הימים כי מבני אחיו אין שומע לו; האזנים חרשות ובני עמו יודעים אך אחת — לסבול, לשאת באומץ לב עול גלות ורוחם לא תקצר בעמלם. אבל נפשו הוא, נפש מרדכי, קצרה מחכות עוד, עמודי גוו נהרסים לאט לאט וקול כנפי המות נותן אותותיו כי ימי חייו לא ימשכו, אם כי אך בן שלשים שנה הוא היום. אז החל לבקש לו אנשים אחרים להקים תחתיו, ויעורר את גבירי עמנו ואת חכמיו ונבוניו להוציא את המחשבה הגדולה אל הפועל, אך כלם חשבוהו לרועה רוח ורודף קדים, באשר איש עני הוא וכתביו הכתובים עברית גם המה לא מצאו להם קוראים. לפנות אל העם בשפה חיה, בשפת אנגליה, לא יוכל עוד עתה, באשר הוא כבר גבר גוע, ובאזניו עולה לעג השאננים מאחיו בני עמו אשר ישחקו לדברי איש עברי עני המתנשא לחוזה חזיונות וממלל מלים לימים רחוקים. ולכן נפשו בבקשתו מאת דירונדה. הוא לא יבקש מאתו את כספו להוציא את תקותו בעזרת הכסף, ולא אך בגלל זאת ישא עיניו אל דירונדה, רק את נפשו הוא מבקש ממנו, להיות נפש דירונדה כנפשו הוא, להאמין

בכל אשר יאמין הוא, ולהיות תקותו גם תקות דירונדה, לבבו כלבבו ועיניו כעיניו, לחוש ולראות את המראות הגדולים וההוד וההדר השפוכים עליהם כאשר המה נצבים חיים תמיד לנגד עיני מרדכי. . . ויוסף מרדכי ויאמר אל דירונדה: אתה תהיה לי לחיים חדשים תחת חיי אשר כלו, ונטעתי את חיי רוחי ואת נשמת אפי בקרבך למען תגדל ולמען תאמיץ; ועתה קום וירשת את כל הנחלה הגדולה אשר אנכי מנחיל אותך אחרי.

גרעש ונפחד מכל דברי המשא והחזון האלה עמד דירונדה ולא ידע מה לעשות. עין בעין ראה כי האיש הדובר אליו איננו משוגע, רק איש מלא רוח, איש גלוי עינים וחוזה חזיונות, ומי אכזר יעיז לקצץ את פתיל החזיון הזה ולגרש את התקוה הגדולה מקרב הלב הגדול הפתוח עתה לפניו; ולעמת זאת לא יוכל גם להשלות נפש החוזה בתקות שוא ולהבטיח אותו על שקר כי ישליך עליו יהבו, והוא איננו יודע ומבין את דבר החזיון והוא הלא איננו האיש אשר החוזה מבקש. לכן העיר דירונדה את מרדכי והזכירו כי הוא, דירונדה, לא יתאים אל התנאי הראשון, אבן הראשה בחזיונו, באשר הוא איננו מזרע היהודים. בדברים האלה אמר דירונדה כי יסיר את לב מרדכי כליל מעליו, אולם שנה ברואה, כי מרדכי ענהו כרגע: „הדבר הזה איננו דבר אמת!“. ואת דבריו אלה דבר בבטחה, כאיש היודע כי רעהו מכחש לו, אבל את כחשו זה הוא עונה בפניו ולא ימלט מידו. דירונדה התחלחל מאד לשמוע הדברים האלו מפי מרדכי, ובראות מרדכי כי השיג את דירונדה מעט בין המצרים, מהר להשתמש במבוכתו ויוסף להגיד לו, כי על דעתו אין דירונדה בעצמו יודע עוד את עמו ומולדתו. והקורא יבין כי בזה עוד הגדיל את מבוכת דירונדה, באשר הדבר היה דבר אמת. אמנם לא ידע מרדכי מאומה על דבר המסתרים והתעלומות אשר בתולדות דירונדה ואך לבו הגיד לו כי הדבר כן הוא, וימצא און בנפשו לשאול את דירונדה: על מה ולמה הוא מכסה ממנו את עמו ומולדתו?

הנה כי כן נס דירונדה מן הפח ויפול אל הפחת. הוא אמר להטות את לב מרדכי מעליו, והנה קם עליו האיש הנפלא הזה ויגע במכה טריה אשר בחייו — במסתרי מולדתו, וינף עליו שבט לפלה כליותיו ההומות עליו תמיד, והוא עתה נלחץ אל הקיר בשאלת מרדכי. אז הודה דירונדה והגיד למרדכי כי אמנם לא ידע מעודו את אמו ולא שמע דבר על אורותה, וגם לא קרא אב לאיש מיום היותו, אך בכל זאת לבו ינבא לו כי איש אנגלי היה אביו. למרדכי היתה התשובה הזאת דיה, באשר ראה כי אין ביד דירונדה להוכיח כי הוא איננו איש יהודי, והיתה איפוא הצדקה למרדכי להשען על חזון לבו כי מזרע היהודים הוא דירונדה. ודירונדה השתומם מאד על כל המקרה הזר הזה אשר המריצהו לגלות מבלי משים את פני הלוט מעל מולדתו באזני איש זר. אבל הוא הוא הדבר, כי האיש חדל להיות זר לו, והוא כבר הרגיש כי זה העני מושל בו במסתרים ומלפניו יצא משפטו. ראה דירונדה כי מפאת מולדתו לא ימצא מרדכי כל מעצור למשוח אותו לנביא תחתיו, ויסב את הדברים אל עבר אחר. בזהירות גדולה נסה להניע את עמוד תקות מרדכי, נסה למחות את בטחונו מלבבו, בהעירו את אזניו על תנאי החיים הרעים הסובבים תקות ישראל, התנאים הקשים אשר המה ימנעו להוציא את תקות עמו לפעלה, לו גם יהיה החפץ בלב איש אחד. אך מרדכי לא שם לב לזה. את כל הסתירות והמענות והטענות האלה ידע מראש. הוא ידע כי אמנם נעשו נסיונות להקם את תקות עמנו ולא עלו יפה, והנסיונות האלה היו מלאים הלומות ודמיונות, ובגלל זאת אולי יתנו גם אותו לרודף קדים ונתעה בחזיונות שוא. אולם הוא בטוח כי דירונדה בחירו לא יעשה את תקותו לחלום ודברי רוח, כי על כן בחר אך בו, כי על כן חכה אך לו זה ימים רבים,

חכה לו — והנה הוא בא, וזה האות והמופת כי בטחונו אמת. ואיש המופת כדירונדה לא ירחיק דבר באשר אך רחוק הוא עוד ממנו. — והדבר הזה, דבר התקוה, בוא יבוא על אף כל המכשולים וכל התנאים החיצונים.

אז שב דירונדה אל דבריו הראשונים ויאמר לו, כי אך אחרי אשר ישמע אל נכון את הדברים הנוגעים אל חייו ומולדתו, אז ידע מה יהיה משפטו גם בנוגע אל מרדכי ותקותו. אולם מרדכי מהר להבטיחו כי אל כל הנסתרות בחייו לא ישים לב, יען כי עוד מעט ואת הכל ידע, ועליו אך לשום לב אל „הענין הראשי", אל המעשה אשר עליו לעשות בימים הבאים. ונפש דירונדה, אשר כבר געלה בחיים ריקים באין מעשה וענין, הלכה שבי לפני עוז רוח מרדכי והוד המעשה הגדול אשר נתן לפניו, ולכן לא השיב עוד ריקם את דברי מרדכי, אך בקש אותו כי יורהו את דרכיו ומחשבותיו למען ידע את הענין לכל פרטיו. ומרדכי הועיד לו מקום להתועד עמדו באחת מבתי המשתה אשר בו הסכין מרדכי לבוא אחת בשבוע בסוד בחורים.

כה נפרד הפעם דירונדה מאת מרדכי, אך לבו עוד מלא המון מחשבות על כל אשר עבר עליו זה לא כביר. מחשבותיו על דבר מרדכי ומהות התקוה הגדולה אשר הרה והגה מרדכי ואשר מהודה אצל גם עליו, המחשבות האלו עלו בלולים במחשבותיו על ארותיו הוא, ולא יכול להביא סדר בהן ולדעת מה זאת קרהו... מה היא התקוה הזאת, איכותה וערכה, אשר אליה ישא הדל החולה הזה את נפשו? האומנם י ש לעם ישראל תקוה? והיא, — האמנם תקום? במה יגדל כח הדל הזה, העומד על פי שאול, להרים נס לקבץ את נדחי העם העברי, ומרוע יתן עיניו בו, בדירונדה? ואיזה הדרך בא הרוח למרדכי להודיע לו מסתרי מולדתו, ומי הגיד למרדכי כי דירונדה הוא מזרע העברים ולא בן הסיר הוגא מלינגר, כאשר חשב תמיד בסתר לבבו? הוא דירונדה, יהודי. . . ואיה האותות והמופתים על זה? אבל איה האותות והמופתים כי הוא איננו יהודי? האומנם אך מקרה הוא כי הוא מצא את מירה, כי הזקן אשר בבית הכנסת בפרנקפורט הכירו בו איש יהודי, וכי מרדכי, זה החוזה וגלוי עינים, זה האיש אשר בלי ספק הוא איש בלתי רגיל, — סמך את ידו רק עליו, ואף רגע לא יספוק כי אמנם אך הוא, דירונדה, הנבחר להוציא את דבר חזיונו הגדול והנשא מן הכח אל הפועל? לא יתכן כי כל אלה אך מקרים פשוטים המה. . .

(עוד יבוא)

מרדכי בן הלל הכהן.

---

# נוֹשֵׂא מֶשֶׁךְ הַזָּרַע.

. . . לֹא פַּס עוֹד הַחֹרֶף מֵעַל הָאֲדָמָה,
עוֹד קֹר גַּם קִפָּאוֹן מִסָּבִיב;
אֵין חַיִּים, אֵין אוֹר, רַק סַעַר וּדְמָמָה...
הֲטֶרֶם הִגִּיעַ הָאָבִיב? !

וַאֲנִי קוֹל יְשׁוֹרֵר בַּחַלּוֹן הִקְשַׁבְתִּי
קוֹל שִׁירַת צִפֳּרִים וּבְשׂוֹרָה
בְּפִיהֶם, הַבְּשׂוֹרָה, שֶׁאוֹתָהּ שָׁאַפְתִּי
בַּחֹרֶף, בַּקֶּרַח הַנּוֹרָא. —

— וּכְבָר כָּלְתָה נַפְשִׁי רְאוֹת פְּנֵי אַדְמָתִי,
כִּי הָיוּ לָהּ עֶדְנָה וָנֹעַר,
כִּי הוֹלֵךְ הָאָבִיב וְצוֹהֵל לִקְרָאתִי,
כִּי חָלַף הַקֶּרַח, הַסַּעַר.

וְיָצְאוּ לַמֶּרְחָב הַיְלָדִים הַחוֹלִים
מִמֵּצַר, מֵאֹפֶל אָהֳלִי,
וּמָתְקוּ לְעֵינָם הָאוֹרִים הַגְּדוֹלִים . . .
וּבְשִׂמְחָה אָז אֵצֵא לְפָעֳלִי. —

אַף חִישׁ שְׁאֵרִית כֹּחִי חָגֹר חָגַרְתִּי
פַּתֵּחַ גַּם שַׂדֵּד אַדְמָתִי:
עַתָּה — לִזְרֹעַ הַשַּׁחַר עוֹרַרְתִּי,
הִשְׁכַּמְתִּי, עָזַבְתִּי מִטָּתִי,

וָאֵצֵא מְלֵא־תִקְוָה, מְלֵא־עֹז לַעֲבוֹדָתִי,
וּמֶשֶׁךְ הַזֶּרַע עַל שִׁכְמִי;

וּמָלֵא הַמֶּשֶׁךְ מִמֵּיטַב תְּבוּאָתִי,
שֶׁנִּשְׁאַר לִפְלֵטָה מִלַּחְמִי . . .

וּכְבָר חָזוּ עֵינַי מַרְאֵה הַיָּמִים
הַטּוֹבִים הַבָּאִים לִקְרָאתִי,
עֵת שִׁבֳּלֵי זָהָב יַעַטְפוּ הַתְּלָמִים,
עֵת אֶקְצֹר בְּרִנָּה שַׂדְמָתִי.

וּבְרִנָּה גַּם אֹסְפָה מֵעַל הָעֲמָקִים
עֳמָרֵי הַמְּלֵאִים, הַטּוֹבִים,
וּמָלְאוּ אֲסָמֵי הַדַּלִּים, הָרֵקִים,
וְאָכְלוּ הַיְלָדִים הָרְעֵבִים . . .

אַךְ שָׁוְא קוֹל הַשִּׁירָה לְאָזְנַי הִגִּיעַ!
שָׁוְא לָכֵן, צִפֳּרִים, הַבָּאוֹת
וּמְבַשְּׂרוֹת יוֹם טוֹב, יוֹם אָבִיב יוֹפִיעַ
וְשִׁלֵּם הָעִתּוֹת הָרָעוֹת!

הָהּ, שָׁוְא כָּל יְגִיעַי! עֲלָטָה תְשׁוּפֵנִי
וּסְעָרָה תַּסִּיעַ תִּקְוָתִי . . .
גָּשְׁמָה חֶלְקָתִי, הַקֹּר יְגָרְמֵנִי,
אָשׁוּבָה נָא הִישׁ עַל עִקְבוֹתַי! . .

הַס! מַה זֹּאת אַנְחַת תַּמְרוּרִים תִּשָּׁמַע?
הַאֻמְנָם הַתְּלָמִים יִבְכָּיוּ,
וּרְגָבִים יֵאָנְחוּ, יוֹרִידוּ דֶמַע. . .
וּכְמוֹ לִי יִזְעָקוּ, יִקְרָאוּ:

„חֲמֹל עַל נַפְשֶׁךָ, הוֹי עָנִי, הוֹי עֶבֶד!
עַל־מַה־זֶּה נַחֲלָתְךָ תַעֲזֹבָה?
אֵיךְ אֶל אָהָלְךָ תָשׁוּבָה, הוֹי אֹבֵד,
בְּלִי תִקְוָה לִרְאוֹת עוֹד בַּטּוֹבָה?!

כִּי תֹאכַל בַּמָּצוֹק אֶת יֶתֶר זַרְעֶךָ,
אָז תִּכְבֶּה נַחֲלָתְךָ הָאַחַת . . .

וּמֵתוּ בְאֹפֶל וּבְכָפָן לְעֵינֶיךָ
הַיְלָדִים הָרַכִּים לַשַּׁחַת . . .

חֲשׂף נָא זְרֹעֲךָ וּזְרַע אֶת זַרְעֶךָ —
אַל תִּירָא מִסַּעַר, מִשּׁוֹאָה!
הַשְׁקֵנוּ דִמְעֲךָ, הַרְוֵנוּ דָמֶיךָ,
אַף תִּשְׁטֹף כְּנַחַל הַזֵּעָה!

וְנָמַס הַקֶּרַח גַּם יֵחַם הָרוּחַ
מִנִּשְׁמַת אַפֶּיךָ הַחַמָּה,
וְחָיָה הַזֶּרַע וִידֻשַּׁן מִלֵּחַ,
וּפָרְחָה חֶלְקָתְךָ הַנְּשַׁמָּה!" . . .

. . . הֵא לָכֶם זֶרַע, הוֹי תְּלָמַי הַיְקָרִים!
הִנֵּה גַּם נִטְפֵי דִמְעָתִי,
גַּם זֵעָה, גַּם דָּמִים כַּמַּיִם מֻגָּרִים,
אַף אֶפַּח בָּרְגָבִים נִשְׁמָתִי,

וּבְלֵחִי וּלְשַׁדִּי אֲרַוֶּה שַׂדְמָתִי,
אֲחַיֶּה אֶת נִירִי, אֶת זַרְעִי!
אוּלַי עוֹד אֶקְצֹר בְּרִנָּה קָמָתִי,
אוֹ — אַשְׁאִיר הַבְּרָכָה אֶל זַרְעִי . . .

בן־ציון.

# מוסר היהדות.

## (בקרת)

מאת

ד״ר ד. ניימַרק.

---

(המשך) *).

ב„תורת המוסר של היהדות״. יחסר לנו פרק שלם: הפרק על דבר „הבחירה״ או חפשיות הרצון של האדם! בהרבה מקומות מרמז המחבר על חפשיות הבחירה כעל דבר המובן מאליו (כמו בסעיפים 88, 118, 119, 204, 205, 210, 227 ועוד). במקום אחד (§ 106) הוא מדבר בקצרה על החפשיות הגופנית; ולכל היותר גם על החפשיות הפסיכולוגית; אולם בשום מקום אינו מדבר על החפשיות המוסרית במובנו הפלוסופי, על אותה החפשיות המוסרית, אשר כל ספרות ישראל של ימי הבינים מלאה אותה! ולא עוד אלא שבסעיף 115 מבטיח לדבר להלן על הענין הזה באריכות, אבל חפשתי בכל הספר ולא מצאתי אלא סעיף 132, אשר מניח הוא בקצרה את תוצאות חקירותיו של קנט על החפשיות המוסרית (וזה באופן שאך היודע ורגיל בענין זה רואה הוא למה מכוין המחבר; המלה „בחירה״ או „חפשיות״ לא נזכרה בפירוש), והערה לסעיף 270, שבה מרמז המחבר על הבחירה החפשית ועל השאלות הכרוכות בעקבה[1]).

לאצארוס בספרו זה חושב את היהדות לתורה שנחתמה בחתימת התלמוד. חוץ ממקומות אחדים היוצאים מן הכלל, מבטל הוא בשתיקתו את כל הספרות הפלוסופית שלנו ובכלל את כל הספרות שאחרי חתימת התלמוד, כאלו לא היתה ולא נבראה. וזה לנו הבאור המספיק להשכחה הזאת, שספר פלוסופי על דבר תורת המוסר של היהדות לא הכנים בחונו את החקירה על דבר הבחירה, אשר בה נתחבטו כל גדולי חכמינו במשך כל התקופה הערבית־הספרדית. הגע בעצמך: ספר על דבר תורת המוסר של היהדות, המעתיק מאמרים במדה גדושה, לא מצא מקום להביא את המאמר: „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים״![2]). וכן, איך אפשר הדבר, שספר על דבר תורת

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״א ע׳ 65.

[1]) אי אפשר לחשוב, שכונת המחבר לדבר על הענין הזה בכרך השני של ספרו (שלא יצא עדיין). ראשונה, מפני שהשאלה הזאת מקומה בהחקירה הפילוסופית ולא בספר המדות (מה שיהיה הכרך הב׳), ועוד, שבתוכן הענינים של הכרך הב׳ אין אנו רואים שום מקום לזה.

[2]) המאמר הזה הובא בשם רבי חנינא (ברכות ל״ג ע״ב, מגילה כ״ה ע״א, נדה ט״ז ע״ב).

המוסר לא ינע בשאלת האחריות המוסרית — או הדתית — אשר מעולם היתה השאלה הראשית לכל פלוסופי המוסר בימי קדם, בימי הבינים (פלוסופי הדת של כל שלש האמונות) והחדשים. הלא גם קנט, לא אך שהרבה לעסוק בשאלה הזאת, אלא כמעט כל פלוסופית־המוסר שלו נובעת היא מתוך חקירותיו על דבר השאלות של חפשיות הרצון והאחריות המוסרית. והשאלות האלו מושלות היו בפלוסופית קנט במדה מרובה כזו, עד שבהעמיקו את חקירותיו ע״ד השאלות האלו העמיק גם את כל הפלוסופיה שלו ופלוסופית המוסר בפרט (בסוף ספרו „קריטיק דער פראקטישען פערנונפט״ ובפרקים הראשונים של ספרו: „רעליגיאָן איננערהאלב דער גרענצען דער בלאָססען פערנונפט״).

כל השכחות האלו, אחת היא אם הן במתכוין או שלא במתכוין, מעידות הנה, שהמחבר בעת כתבו את הפרק על דבר בסיס המוסר לא שאף רוחו מתוך אוירה של היהדות. בתורת המוסר של היהדות אי אפשר לעבור על השאלות האלו בשתיקה.

והנני רואה חובה לעצמי לבאר פה בקצרה את השקפת־היהדות האמתית, ההיסטורית, על דבר בסיס המוסר והאבטונומיה המוסרית.

בסיסן של כל מצות התורה, כלומר כח־החיוב שלהן, הוא — היותן מצות אלהים. אלהים הוא בסיס התורה. אלהים ברא את כל העולמות, הוא מנהיג אותם ומשגיח עליהם, על כן בידו לצוות וצוויו מחיב את האדם לקימו. בזה כל מצות התורה שוות הנה; לא־תרצח ומצות מילה (אם כי האחרונה, מבטלת היא את הראשונה במדה ידועה) שוות הנה בזה, שכח־החיוב שלהן בא אך מתוך היותן מצות אלהים. כח־החיוב של מצות אלהים מיוסד הוא על הבריאה וההשגחה. אלהים ברא את העולם, מנהיגו

---

וראוי לשום לב לחזיון הזה: ישנם שלשה מאמרים בשם רבי חנינא, הדומים זה לזה בסגנונם וברוחם. המאמר הנזכר: „הכל בידי שמים״ וכו׳, השני: „הכל בידי שמים חוץ מצנים ופחים״ (כתובות ל׳ ע״א, ב״מ ק״ז ע״ב, ב״ב קמ״ד ע״ב, ע״ז ג׳ ע״ב), והשלישי: „אין אדם נוקף אצבעו מלמטה עד שמכריזין עליו מלמעלה״ (חולין ז׳ ע״ב). כנראה, הוא ר׳ חנינא בר חמא, תלמידו של רבי בן דורו של ר׳ יהושע בן לוי (עי׳ יומא מ״ט ע״א השקלא וטריא מי קשיש, ר׳ חנינא או ר׳ יהושע ב״ל, ולמטה נראה, שמאמר ר׳ חנינא: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, הוא בהתנגדות לר׳ יהושע ב״ל), שהיה רופא (יומא שם), וכפי הנראה איש נאור מאד בדעותיו. טרם כל אינו „דרשן״, ומה שהוא למד מן הכתוב גלוי ומפורש הוא בכתוב עצמו, כגון: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. שנאמר „ועתה ישראל מה ד׳ אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה״, „הכל בי״ש חוץ מצנים ופחים, שנאמר „צנים ופחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם״. גם הובא בשמו (ברכות שם), שהיה אוסר להרבות בתוארי השבח של האלהים בשאלתו את „האי דנחית״: „סיימתיהו לכולה שבחא דמרך?״ וטהרת מושגו על האלהים גדולה היא כל כך עד שאומר, שגם „הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא . . . לא הוינן יכולין למימר להו״! ביחוד רואים אנחנו מתוך מאמריו שיטה שלמה: בתור רופא הזהיר את החולים שלא יהיו חוקי הטבע קלים בעיניהם ויזהרו בצנים ופחים להשמר מהם ולא יסמכו בזה על ההשגחה. אבל בכל זאת לא היה כופר בהשגחה, אדרבה אמר: אין אדם נוקף אצבעו וכו׳. ובאמת גם המודה בהשגחה פרטית כר׳ חנינא עדיין אינו פטליסט ומחויב הוא לשמור את נפשו מצנים ופחים. וכן המאמר המודה בהבחירה החפשית קשור הוא עם המאמרים הנזכרים, כידוע, ולא אך שאין המאמרים האלה, „הכל בי״ש חוץ מיראת שמים״ ו„הכל בי״ש חוץ מצנים ופחים״, סותרים זה לזה (כאשר דחקו את עצמם בעלי התוספות בכתובות ל׳ ע״א ומגילה כ״ה ע״ב), אלא עולים הם יפה ביחד עם המאמר השלישי: „אין אדם נוקף״ וכו׳ כשלשה גרגרים בקנה אחד: ר׳ חנינא מודה בהשגחת האלהים, בממשלתם של חוקי הטבע ובבחירתו החפשית של האדם, שלש אלה גזע אחד ושרש אחד להן. וזאת היא באמת דעת היהדות.

ומשגיח עליו. על כן אסור לעבור על מצותיו, מפני „שהבורא יתברך שמו גומל טוב למי שישמור מצותיו ויעניש למי שיעבור על מצותיו".

האדם יש לו נטיה ללכת בשרירות לבו ולהיות שטוף בכל התאוות המביאות לו הנאה לפי־שעה, מבלי לשים לב אם יביא מעשהו איזה נזק לזולתו, או גם לו לעצמו אחרי איזה זמן, ואין צריך לומר שאינו חפץ לצמצם את חפשיותו במלוי תאוותיו במקום שאינו רואה בצמצום הזה שום תועלת לא לעצמו ולא לאחרים. לעומת הנטיה הזאת של האדם, לעשות כל מה שלבו חפץ, באה מצות אלהים ומלמדתו, שבמקומות וזמנים ותנאים ידועים עליו לכבוש את יצר לבבו[3]), שלא יעשה שום דבר המזיק לאחרים גם יתרחק עצמו מהרבה דברים המזיקים לקיום־העולם המסודר, או לקיומו של אותו האדם עצמו; שיצמצם את תאוותיו בהרבה דברים ויניח את ידו מכמה דברים ומעשים שלבו חפץ בהם מאד ושיש לו גם היכולת הטבעית לעשותם וליהנות מהם; שיטריח את עצמו בדברים שאין לו מהם שום תועלת והנאה לפי שעה; שיעשה מעשים שונים, אשר כשהוא לעצמו לא היה עושאם לעולם ואשר לפעמים מביאים לו גם נזק לפי שעה ועל כן למשא המה עליו. — בין המצות והאזהרות האלו ישנן כהנה, אשר טעמן מובן הוא לשכלנו; כן מפני שרואים אנו את הנזק היוצא מן המעשה הנאסר, או התועלת היוצאת מן המעשה המצווה, לנו או (על פי רוב) לאחרים, וכן מפני שרואים אנו בהן איזה אות או סמל לאיזה רעיון רוחני, כמו ברוב המצות השמעיות; אבל ישנן גם מצות ואזהרות כאלו, אשר בשום אופן אי אפשר לנו לראות את התועלת היוצאת מן הראשונות או את הנזק היוצא מן האחרונות. אולם סגולתן זאת של המצות האלה אינה משנה במאומה את ערכן וכח־החיוב שלהן: אלו ואלו אין כח־החיוב שלהן נובע אלא מתוך היותן מצות אלהים.

מצות אלהים זאת, בהיותה מצות הבורא, אשר מחויבים אנחנו להודות לו על היותנו, ועוד יותר מפני שהיא מצות אלהים המשגיח על העולם, אשר בידו לגמול טוב למי שישמור מצותיו ולענוש למי שיעבור על מצותיו, — מולידה היא בלבם של בני האדם גם את הנטיה לקים את המצות. וכן עומדים שני היצרים האלה, היצר־הרע והיצר הטוב, זה מול זה בלבם של בני האדם, כל אחד מושך לצדו ומשתדל לנצח את חברו. אם מנצח היצר הטוב, אז האדם הוא צדיק, ואם מנצח היצר־הרע, אז האדם הוא רשע: צדיקים יצר־טוב שופטן ורשעים יצר־הרע שופטן (ברכות ס"א ע"ב[4]).

שני היצרים האלה ישנם בלבו של כל אדם, אך ביד האדם לבחור בטוב או ברע, או בלשון הכתוב: „בחיים או במות". כי אם אמנם הבורא הוא גם מנהיג את העולם ו„אין אדם נוקף אצבעו מלמטה עד שמכריזין עליו מלמעלה", בכל זאת הדבר מסור לגמרי ביד האדם לבחור במצות אלהים או למאס בהן, מפני ש„הכל בידי־שמים חוץ מיראת

---

[3]) „בשעה שכופין את יצרם ומבקשים לעשות צדקה" (בבא בתרא ט' ע"ב); וכן לשון הרמב"ם בסוף הלכות איסורי מזבח: „הרוצה לזכות לעצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו וכל דבר שהוא לשם שמים יהיה מהטוב והיפה . . .", וכן בשו"ע יו"ד הל' צדקה רמ"ח, ח'.

[4]) מובן מאליו שכונתי פה על „צדיק גמור" ו„רשע גמור", שיצר טוב או יצה"ר מנצח אצלם בכל מעשי האדם; ובנוגע להשקפת היהדות על השאלה העמוקה, אם הטוב טוב הוא לעולם והרע רע הוא לעולם, או בלשון התלמוד: מציאות „צדיק שאינו גמור" או „רשע שאינו גמור", — נדבר להלן.

שמים". ועל כן, מפני שהאדם בעצמו הוא הבוחר, רובצת היא עליו אחריות מעשיו ומחשבותיו. והדבר מתאים איפוא לרגש הצדק שלנו (אשר מיחסים אנחנו אותו גם להבורא), שיקבל האדם שכר על קימו את מצות אלהים ויענש על עברו עליהן[5]).

זאת היא תורת היהדות לפי ההשקפה המצויה. בכונה נזהרתי שלא להשתמש במלות „מוסר", „מוסריות" וכדומה, מפני שהמושג הזה באמת זר הוא ברשות היהדות. היהדות ההיסטורית אינה מכירה את המושג הזה, ולא עוד אלא שאינה יכולה להודות בו בשום אופן. אולם מאחר שגם אותן המצות, אשר אנחנו היום מכנים אותן בשם מצות מוסריות, הן בכלל התורה הזאת, וכל הנאמר בכלל נאמר גם בחלקיו, על כן, אם באים אנחנו לדבר ביחוד על דבר המצות המוסריות על פי היהדות ולתת את הבאור הפלוסופי להשקפה המצויה (הלא כל חזיון בתולדה, דת, ספרות וחיים יש לו באור פלוסופי!), אז בלי ספק יכולים אנו ליחד לעצמנו את המצות ממין הנזכר ולבאר את יסודן בתור בסים המוסר, אבל אסור לשכוח, שאי אפשר לנו לאמר בהן לא פחות ולא יותר ממה שנאמר בכלל התורה כולה. וזה כבר עושים אנחנו באמת בדברנו על דבר „תורת המוסר של היהדות". היהדות בעצמה אינה מכירה את המושג הזה, אבל אנחנו בחפצנו לדבר בסגנונו של היום, משתמשים אנחנו בהמלות והמושגים האלה כדי לסמן בהם חלק ידוע של כלל התורה. היהדות כשהיא לעצמה אין לה אלא כח מחיב אחד לכל המצות, והוא הדתי, אבל מאחר שמושג היהדות הוא מושג כולל ביחוסו למושג המוסר הפלוסופי, יכולים אנחנו להשתמש בלשון הפלוסופיה ולדבר על דבר תורת המוסר של היהדות, כלומר על דבר תורת אותן המצות הדתיות של היהדות, אשר גם תורת המוסר הפלוסופית מודה בהן. ובמובן הזה אשתמש גם אני הלאה בתור באור פלוסופי, בהמלות „מוסר", „מוסריות" וכדומה:

הצווי המוסרי או החוק המוסרי של היהדות יש לו בסיסו, כלומר כח־החיוב שלו, באלהים. הצווי המוסרי מחיב הוא את האדם, מפני שאלהים הבורא והמנהיג הוא המצוה. ומאחר שאלהים הוא המצוה את המוסריות והאלהים הוא סבת הסבות ועלת העלות, מאחר שלא יצויר בשום אופן, שיהיה מסובב או עלול, על כן חוקיו באים מתוך חפשיות מוחלטת ואינם חוקי אחרים. וזו היא האבטונומיה של המוסריות.

המצות המוסריות הן גזרות הבורא, כח־החיוב שלהן הוא הצווי, וצווי אינו חל אלא על פועל (סוביעקט), אשר בלתי הצווי היה עושה מטבעו את ההפך, כי אם לא כן, הצווי אך למותר היה. ועל כן הפועל המוסרי מוכרח הוא שתהיה לו נטיה טבעית לעשות מעשים נגד חוק־המוסר (שבת פ"ח ע"ב, אומר הקב"ה למלאכים החפצים בתורה: כלום קנאה יש ביניכם, כלום יצר הרע . . .). היצר הרע הוא חפץ האדם העומד אך תחת ממשלת חוקי הטבע. היצר הזה הוא שואף למלא את כל תאותיו כפי יכלתו, עד מקום שכחו הטבעי מגיע. לעומתו מוליד הוא הצווי המוסרי את היצר הטוב השואף

---

[5]) השאלה הפילוסופית-הדתית שנתחבטו בה פלוסופי ימי הבינים: שאלת „הידיעה והבחירה", — או היכולת והבחירה, — אינה מעסיקה אותנו פה, שלא לצאת מגדר הבקרת יותר מדאי, ומסתפק אני בזה לאמר, שלפי דעתי העיקר הוא כדברי הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פ' ט"ו - י"ח, משנה תורה הלכות תשובה פ"ו), שלפי השקפת היהדות שתי האמונות האלו אמתיות הנה בבת-אחת, ואם נראות לנו כסותרות את זו ואין אנחנו מבינים את אפשרותן יחד, הוא אך מפני כי לא מחשבותי מחשבותיכם . . ."; ואני רואה בזה את הרעיון של פלוסופית-הבקרת, שבכל חקירה וחקירה עלינו להזהר שלא יהרס שכלנו לחוץ מגבולו וכחו הטבעי.

למעשים, אשר על פי חוקי הטבע לבדם לא היה האדם לעולם חפץ בהם, כגון שלא לעשות נקמה בשונאו בנפש במקום שהיכולת בידו, לתת מלחמו לעני גם במקום שהוא בעצמו עדין אינו שבע לגמרי, וכדומה. מעשים כאלה בוראי אינם מסובבים על פי חוקי הטבע, כי הלא חוקי הטבע מחייבים הם בהכרח את ההפך מזה, אלא מסובבים המה על פי חוקי המוסר. כי כשם שהטבע פועל על האדם לפי חוקיו הוא ומניע אותו למעשים שונים לקיומו ולהנאתו, כן פועלת הוא גם המוסריות (התורה) על האדם לפי חוקיה היא ומניעה אותו למעשים, אשר לא אך שאין להם באור מתוך חוקי הטבע, אלא גם מתנגדים המה להם. ובלשון החכמים: „שני יצרים ברא הקב"ה, אחד יצר טוב ואחד יצר־הרע" (ברכות ס"א ע"א), או: „אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי (שם, עירובין י"ח ע"א).

והנה הכח המניע של שניהם, של היצר הרע והיצר הטוב, מונח הוא בעקרו בשכר ועונש. האדם העושה נקמה באויבו יש לו מתן שכרו בצדו: הוא ממלא את תאותו, ובשביל השכר לפי שעה הזה עושה הוא מה שעושה. או מי שאינו נותן מלחמו לעני עושה הוא מה שעושה מיראת העונש (ההפסד) לפי שעה. וכן גם היצר הטוב. הוא יאמר לאדם, שחוקי הטבע המביאים לו שכר מעשיו או הפסדם אינם המושלים היחידים בעולם ושישנם חוקים אחרים המגבילים שכר המעשה והפסדו באופן אחר מאותם של הטבע, והמה החוקים המוסריים, אשר על פיהם מנהיג הבורא בהשגחתו את העולם.

בין שני הכחות האלה עומדת היא בחירתו החפשית של האדם. ביד האדם להאמין בפתויו של היצר הרע, שהטבע הוא מושל יחידי בעולם, באופן שערך כל מעשה אינו אלא השכר וההפסד לפי שעה הכרוך בו, או להאמין בפתויו של היצר הטוב, שיש אלהים חיים אשר ברא את הטבע ומושל עליו, שהבורא הזה הוא גם משגיח על מעשי האדם וגורלו, באופן שערך מעשי האדם אינו מונח בשכר והפסד לפי שעה הכרוכים בהם לפי חוקי הטבע, אלא בשכר ועונש הכרוכים בהם לפי חוקי המוסריות וממשלתה.

האדם איפוא, בבחירתו החפשית, מגלה על ידי מעשיו את דעתו, אם מאמין הוא אך בדברי היצר הרע, ומודה בממשלת הטבע, שיחידה היא בעולם, או מאמין הוא אך בדברי היצר הטוב שבלבו ומודה הוא בממשלת אלהים. ומאחר שלפי השקפת היהדות, האדם בדברים שבמוסר חפשי הוא לגמרי בבחירתו ואינו תלוי בזה לא בכח המניע של הטבע וגם לא בכח המניע של אלהים, אלא עומד הוא ברשות עצמו לגמרי (עיין למעלה הערה 2 בסופה), על כן יכולים אנו לאמור, שהאדם הוא הנותן חוקים לעצמו ועל כן חלה עליו אחריות מעשיו. הוא ולא אחר הוא המכריע בזה, אם חפץ הוא לעשות את כל מעשיו אך על פי חוקי הטבע, או רוצה הוא לעשות אחדים מהם (כלומר, אותם שחל עליהם המשפט המוסרי) עפ"י חוקי אלהים. וזו היא האבטונומיה של הפועל המוסרי[6].

---

[6]) לאצארוס (§ 93) מוכיח להרטמן את טעותו גם בזה, שנתחלפה לו האבטונומיה של המוסריות עצמה באותה של הפועל המוסרי, ומחליט, שהאבטונומיה האחרונה אין לה ערך גדול כל כך. אבל רואה אנכי בזה את דברי הרטמן מדבריו. קנט, אשר את רעיונו הגדול הניח לאצארוס ליסוד כל ספרו, לא אך השתדל בכל כחו להגין גם על האבטונומיה של הפועל המוסרי, אלא האבטונומיה הזאת היא עיקרית לו.

אופיו המיוחד של הפועל המוסרי הוא איפוא, שהוא מודה בכח מושל על הטבע, וע"כ חשובות הן בעיניו חוקי אלהים המתנגדים לחוקי הטבע, והוא עושה מעשים שאין להם באור על פי חוקי הטבע או גם מתנגדים להם. וכל אופיו של המעשה המוסרי הוא זה: כל הבריאה כולה עומדת היא, לפי השקפת היהדות, תחת ממשלתו של אלהים וחוקיו, באופן שגם אותם המעשים שאין המושג המוסרי חל עליהם נעשים המה בהשפעת ממשלת אלהים, אלא שההשפעה הזאת באה עליהם באמצעות חוקי הטבע, אשר, כידוע, מתנגדים המה לפעמים לחוקי אלהים (הסתירה שיש בזה היא היא הסתירה שבין הידיעה והיכולת ובין הבחירה, עי' למעלה הערה 4). נבדלים מהם המעשים המוסריים, שנעשים בהשפעה ישרה, בלתי־ממוצעת, של חוקי אלהים: הקריטריון של המעשה המוסרי הוא, שבעצם מהותו נובע הוא מחוקים שלמעלה מן הטבע. ומאחר שאך חוקי הטבע מסובבים (= „היטירונומיים") המה, בעוד שחוקי המוסר באים ישר מכח מסבב שאינו מסובב לעולם, על כן גלוי הוא, שכל מעשה אי־מוסרי, או גם מעשה שאין המושג המוסרי חל עליו, היטירונומי היא, בעוד שמעשה המוסר אבטונומי הוא. וזו היא האבטונומיה של המעשה המוסרי.

כל היודע את היהדות וספרותה יעיד עלי, שאם אמנם השתמשתי בבאור הפלוסופי הזה במבטאים ומושגים שאינם שגורים ורגילים בספרות היהדות הדתית, הנה לא אמרתי בזה שום דבר שאין לו יסוד ממשי בהשקפתה של היהדות; ואם כי הכנסתי להשקפה המצויה סגנון פלוסופי, לא הוצאתי בזה שום מקרא, מאמר או חזיון מידי פשוטו.

אמנם גם בדברי בולט הוא סגנונו של קנט. גם קנט מוצא הוא את יסודו האחרון של כח החיוב של המוסריות בזה, שחוקיה נובעים מכח שלמעלה מן הטבע, מאותו הכח שאינו מסובב לעולם והוא סבת הטבע [קנט מכנה את הכח הזה בשם „הסתבבות של חפשיות (פריהייטסקויזאליטאט). לפעמים גם „חפשיות" סתם או „שכל" (פערנונפט)]: האדם הוא יציר בעל שני עולמות. בנטיתו הטבעית עומד הוא בעולם הגופני, בעוד שבנטיתו המוסרית עומד הוא בעולם השכלי. „אבל מפני שהעולם השכלי הוא סבת הויתו של העולם הגופני, ואם כן גם חוקיו בכלל הראשון המה. . . מכיר אני את עצמי בתור יציר שכלי . . . עומד תחת ממשלתה של אבטונומית הרצון, ובכן מוכרח אני לראות את חוקי העולם השכלי כצוויים חלים עלי". (IV „גרונד־לעגונג" עמוד 301—302). גם קנט רואה הוא את חוקי הטבע וחוקי המוסר כשני כחות מתנגדים זה לזה ואת מהותה של המוסריות בהכנעת חוקי־הטבע תחת חוקי המוסר ומהותה של האי־מוסריות בהכנעת חוקי המוסר לפני חוקי הטבע. גם עפ"י שיטת קנט (במסקנתה האחרונה) נמצא האדם בין שני כחות, בין הטבע והחפשיות, שזה מושך איתו לכאן וזו מושכת אותו לכאן, והאדם בבחירתו החפשית מכריע הוא ומודה בזה או בזו. גם על פי שיטת קנט אופיו המיוחד של המעשה המוסרי הוא, שבא מכח „הסתבבות של חפשיות" בלי שום אמצעות ההסתבבות הטבעית, בעוד שכל שאר המאורעות והמעשים באים המה, אמנם, גם כן מכח הסתבבות של חפשיות (הלא היא סבתה של כל המציאות כולה), אבל אך על ידי אמצעותה של ההסתבבות הטבעית. — אכן, אם באמת כן הוא הדבר, שהשקפת היהדות, כפי מה שבארתיה למעלה, דומה הוא בסגנונה לשיטת קנט, אז הסבה בזה בלי ספק, מפני שהשקפת היהדות בעקרי יסודותיה מושלת היא בעולם בדברים שבמוסר, מפני שביחוד היהדות והפלוסופיה הדתית שלה היתה לה השפעה

גדולה על פלוסופי הדת של הכנסיה ועל האיסכולסטיים, אשר קנט, כידוע, עומד עדיין תחת השפעתם[7]).

אולם ההבדל הבולט שבין שיטת קנט להשקפת היהדות — ופה חוזרים אנו לבקרת — לא בזה הוא, שקנט (ברצותו להציל באופן זה האבטונומיה של המוסריות מפעולתו של נמצא מוגבל) קורא בשם איזה כח בלתי מוגבל כל צרכו בשם „חפשיות" או „הסתבכות של חפשיות" וכדומה, והכח הזה, לדבריו, הוא הנותן חוקים להטבע וחוק המוסר להאדם, בעוד שהיהדות קוראה היא מפורש בשם אלהי ישראל: — לא בזה הוא ההבדל העיקרי, כי הלא סוף סוף מובנו ותוכנו הפנימי של המושג הזה אחד הוא. אך ההבדל העיקרי הוא, שבעוד שקנט מוצא הוא את כח החיוב של הצווי המוסרי אך בזה, שהכח המוסרי הוא יסוד הויתו של עולם הטבע, מוסיפה היא היהדות גם את ההשגחה: הצווי המוסרי מחיב אותנו, מפני שהמצוה (האלהים) הוא יסוד הויתנו והוא גם משגיח עלינו. או בסגנון אחר: קנט ממאס בשכר ועונש בתור בסיס מוסרי, בעוד שהיהדות עושה היא שכר ועונש לבסיסה של התורה ומצותיה.

ובזה הגענו אל עוד עיקר אחד מעיקריה הראשיים של היהדות, אשר האמין לאצארוס, שבשביל להגין על כבוד היהדות מחויב הוא לאמור, שלא למדה דבר כזה מעולם. המקים את המצות המוסריות או מתרחק מהאיסורים המוסריים לשם שכר ועונש (בזה או בבא), לא זכה עדיין לשלמות מוסרית לפי תורת המוסר של אחדים מגדולי הפלוסופים. אי־אפשר איפוא, שתהא היהדות מלמדת תורה כזאת, ועל כן אומר המחבר, שהיהדות באמת אינה רואה בשכר ועונש לא את בסיסה ולא את מטרתה של המוסריות, אדרבה, היהדות, ביחוד התלמודית, מצוה עלינו שנעשה את כל המצות „לשמה", כמו: „אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס . . ." „כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה", וכדומה. ומה שמדברים כתבי הקדש וגם הספרות התלמודית על דבר שכר ועונש, כל זה אין לו אלא ערך חנוכי, כדי לחנך את העם להטוב, ו„מתוך שלא לשמה בא לשמה" (סעיף 123 והלאה).

למותר הוא לדון על זה, אם כונת „לשמה" היא: שלא לשם שכר; והלא באמת יכול אדם לתת, עד"מ, צדקה לשמה, כלומר לא כדי להתגאות בפני בני אדם או לרכוש לו בזה את תודתו של העני לשם איזה צורך, אלא לשם מצות צדקה שצוה הבורא, אבל ביחד עם זה לשם שכרה של המצוה הזאת („האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני ובשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור". פסחים ח' ע"ב, ר"ה

---

[7]) את החזיון הזה רואים אנו גם בספרו של לאצארוס הנדון: בפרק הראשון, אמנם, השתמש המחבר ברעיונו של קנט במדה שאין היהדות סובלתה. אבל גם באותם הפרקים, אשר המחבר עומד באמת על אדמת היהדות, כאשר נראה למטה, משתמש הוא ברעיונותיו של קנט והמה מתאימים להיהדות במדה שלמה כזו, כאלו נאמרו בה בפירוש. — בכלל, הספר שלפנינו משתמש הוא בקנט במדה מאוד רחבה. ובזה אין אני מכון לאותן המקומות, אשר בהם מזכיר המחבר את הפלוסוף, אלא, במדה עוד יותר מרובה, לאותם המקומות, אשר המחבר אינו מזכיר בהם את שם הפלוסוף, אבל במתכון ושלא במתכון משתמש ברעיונותיו ובלשון שיטתו (כמו בהסעיפים: 37, 40, 57, 88, 100–106, 112, 114, 116, 118, 119, 132, 146, 164, 174, 192, 195, 202, 205, 210, 216, 227 ועוד). גם ברעיונותיו ולשון שיטתו של הרברט (ביחוד בנוגע להמדות המוסריות = „זיטטליכע אידעען"), מבלי הזכיר שמו, ומתאימים המה בכמה מקומות באופן ראוי ונכון להיהדות, כאלו בקרבה נולדו (עיין הסעיפים: 37, 53, 57, 63, 73, 110, 116, 139, 191, 283 ועוד).

ד׳ ע״א, ב״ב י׳ ע״ב׳; או במאמרו של אנטיגנוס איש סוכו: „אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים . . .״ — אם באמת כונתו, שלא יתכונו ל„מתן שכרן של מצות״, או אך שלא ידחקו את השעה ולא יחכו לשכרן תיכף אחר המעשה, כאותם העבדים שאינם מסתפקים ב„שכרם הכללי, שחיים הם בחסד רבם, אלא משמשים את רבם בעת ארוחתו ועומדים ומצפים לפרוסה שיתן להם מעל שלחנו (כאשר באמת התמונה של עבדים ופרס מתאימה היא אך להכונה הזאת); או כונת המאמר: „לא תעשו אלא מאהבה״, אם העשיה מאהבה לא תתכן ביחד עם תקות השכר, כמו: „והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה׳ אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם... ונתתי עשב בשדך לבהמתך״; — על כל אלה, כאמור, נחשוב למותר לדון בזה, כי אם גם נודה, שאחדים מחכמינו כונו אולי לרעיון כזה[8]), הלא אמת היסטורית היא שאין לערער עליה, שגם היהדות של כתבי הקדש וגם אותה של הספרות התלמודית והפלוסופית־הדתית של ימי הבינים רואה היא בשכר ועונש עיקר מעיקרי היהדות, יסודן ומטרתן של כל המצות. כל הבא להכחיש זאת מוכרח הוא לפרש לנו את כל התורה כולה, התלמודים והמדרשים, בדרך דרש! לא אך איזה מאמרים פרטיים[9]) אלא באמת כל התורה כולה, ביחוד חמשה חומשי תורה, צריכים אנו לפרש על דרך דרשנות, או לאמור: שכל אלה לא באו אלא לחנוך העם, והיהדות האמתית בסודי סודות נתנה, אשר כמעט נשאר לה רק זכר קלוש במאמרים אחדים בודדים.

---

[8]) הרעיון הזה מצוי הוא בהרבה מקומות בספרות החסידים.

[9]) מהם: „השקיפה . . . עשינו מה שגזרת עלינו . . . אף אתה עשה מה שהבטחתנו וברך את עמך ישראל בבנים ובבנות . . . בטל ומטר ובולדות בהמה״ (מעשר שני פ״ה משנה י״ג וספרי׳);

„מאן דאמר רחמנא ותרן הוא יותרו מיעוהי . . .״ (ב״ק נ׳ ע״א, שקלים פ״ה הל״א);

„שלוחי מצוה אינן נזוקין״, „האומר סלע זה לצדקה בשביל . . .״ (פסחים ח׳ ע״ב וכל הענין שם, עיין למעלה);

הספור ע״ד „חדא כרעא דפתורא דדהבא . . .״ (תענית כ״ה ע״א);

„צדיק מושל ביראת אלהים . . .״ (מועד קטן ט״ז ע״ב);

„תפלה מהפכת מדותיו של הקב״ה״ (יבמות ס״ד ע״ב ועוד); והלא גלוי הוא, שענין התפלה קשור הוא בעיקר שכר ועונש;

משה מבקש ליכנס לארץ והקב״ה אומר לו: „כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר!״ (סוטה י״ז ע״א);

עבירה מכבה מצוה״ ו„מצוה מכבה עבירה״ (עיין שם כ״א ע״א); לאצארוס בהערה לסעיף 40 מחליט בשם היהדות את ההפך;

„שכר מצוה בהאי עלמא ליכא״ (קידושין ל״ט ע״ב); ועיין למטה;

„אין הקב״ה מקפח שכר כל בריה״ (בבא קמא ל״ח ע״ב);

הקב״ה ממציא לאדם עניים הגונים, „כדי לקבל עליהם שכרו״ (ב״ב ט׳ ע״ב);

„הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות״ (אבות פ״ב מ״א); ביחוד הלשון שם: „והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה״;

„אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה״ (שם משנה ט״ז);

„לא נפטר מן העולם עד שהיו לו שלחנות של כסף״ (אבדר״נ פ״ב);

„אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שמתן שכרה בצדה . . .״ (חולין קמ״ב ע״ב).

ועוד מאמרים הרבה אין קץ.

אם ההשקפה הזאת — שכח החיוב של מצות התורה, ואם כן גם אותו של מצות המוסר, מיוסד על שכר ועונש — מתאימה היא להשקפת פלוסופית־המוסר החדשה ומושגה על הערך הפנימי של איזה מעשה מוסרי? השאלה הזאת, אשר אך היא גרמה להמחבר לעקם עלינו את הכתובים, היא שאלה שאין החוקר ההיסטורי רשאי לשעות אליה בשום אופן. אמנם על פי פלוסופית־המוסר החדשה, ביחוד אותה של קנט, עיקר ערכו של המעשה המוסרי מונח הוא בטהרת הכונה, שלא תהיה בה שום פניה, שום כונה אחרת, אלא לקים את המצוה המוסרית, מפני שמוסרית היא. ואם כי גם קנט בעצמו סוף סוף שב אל „הטוב העליון" (דאס הֶאכסטע גוט), — אשר האמת אינו אלא שכר ועונש שלנו — ואל „אלמות הנפש" וחותר בזה חתירה תחת שיטתו כדי להכנים בה את העיקר של שכר ועונש (בהויה של אחר מיתת הגוף), — הנה צריכים אנחנו להודות, שדברי קנט אלה כבר שייכים הם להפלוסופיה הדתית או תיאודיציאה שלו, בעוד שבפלוסופית־המוסר שלו דורש הוא, שלא יהיה המעשה המוסרי אלא לשם המצוה המוסרית בלבד. אך מה הוא היוצא מזה? — שהשקפת היהדות אינה מתאימה בזה להשקפת רוב השיטות הפלוסופיות החדשות! — לא יותר. ואולם אם יבא אדם לאמור בשביל כך, שהיהדות אינה מלמדת כלל ההשקפה הזאת, הנה תבוא כל ספרות היהדות וביחוד ההשקפה החיה בין היהודים — לא אך היהודים ההמוניים (עיין בסעיף 33), אלא גם היהודים המלומדים בספרות היהדות — ותטפחנה לו על פניו!

כאמור, אין על החוקר ההיסטורי לעסוק בהשאלה, אם השקפת היהדות מתאימה למושג פלוסופית־המוסר החדשה, כלומר אין לו לעסוק בה באופן כזה שישתדל להביאן לידי הסכמה, כאשר גם אחת היא, אם החוקר בעצמו מודה הוא בההשקפה הזאת או לא; אבל צריך אדם אך מעט ישוב הדעת, כדי לראות, שבאמתו של דבר אין כונת העושה לשם שכר ועונש גסה ושפלה כל כך, עד שתהא עלולה להמעיט את ערכו המוסרי של המעשה, כאשר נסו להוכיח אחרים מהפלוסופים החדשים (הרטמן ועוד):

האדם העומד לפני המעשה המוסרי ושוקל בדעתו על פי בחירתו החפשית, אם לעשות על פי מצות המוסר או כנגדה, יכול הוא להרהר במחשבתו בשני אופנים: או שמאמין הוא להיצר הטוב שבלבו ומודה במציאות הבורא ובהשגחתו, ואינו אלא שוקל במחשבתו, אם השכר לפי שעה היוצא לו מהמעשה האי־מוסרי אינו יוצא בהפסדו של העונש מצד ההשגחה המושלת על פי חוקי המוסר; או שהאמונה הזאת בעצמה היא היא ענין שקול דעתו, כלומר שוקל הוא בדעתו, אם יאמין להיצר הטוב שבלבו ויודה במציאות הבורא והשגחתו ויעשה את מעשיו על פי חוקי המוסר, או לא יאמין לו ויכפור במציאות הבורא והשגחתו ויעשה מה שלבו חפץ. גלוי הוא, שעל פי השקפת היהדות, האופן הראשון, כלומר היודע את רבונו ומורד בו מפני שהשכר לפי שעה גדול בעיניו מאותו הבא מצד ההשגחה, או שעושה מעשה מוסרי מפני ששכר המצוה נראה לו גדול מהשכר לפי שעה שיש לו ממלוי תאותו, גס ושפל הוא. מוצאים אנחנו, אמנם, שחכמינו דנו גם באופן הזה, כלומר באדם, אשר בכלל מודה הוא בתורה ונותנה, אבל רואה הוא „שיצרו מתגבר עליו" (חגיגה ט"ז ע"א, מ"ק י"ז ע"א, קידושין מ' ע"ב), אולם בכלל יסוד מונח הוא, שעובר עבירה כופר בעקר הוא, לפחות בשעת מעשה, וזאת רואים אנו באופן בהיר מאד בתורת התשובה: התשובה מושג ריק הוא בפלוסופית המוסר. אין אני מכון בזה לדעת קצת הפלוסופים, אשר לפיה אין אדם רשע יכול להטיב את דרכו (עוד נדבר על זה הלאה), אלא גם לאותם הסוברים

שאפשר לרשע מוסרי להטיב דרכו ולהיות לצדיק מוסרי, הנה התשובה, אותה התשובה אשר על פי השקפת היהדות מכבה היא את העבירה, מושג ריק היא בהפלוסופיה המוסרית. התשובה העקרית אינה תלויה בשום מעשה (כי תשובת־המשקל וכדומה, מלבד שאינה מיוסדה כל צרכה ביהדות, אינה אלא תולדת התשובה העקרית) אלא בהחרטה שבלב (עיין רמב״ם משנה־תורה הל׳ תשובה). וזה מפני שהאדם בשובו אל אלהיו מכריע הוא עתה בבחירתו החפשית, שכל העבירות שעבר לא עשה אלא על פי „רוח שטות" שנכנסה בו, מפני שיצרו היה מתגבר עליו ופתה אותו להאמין בלבו „שאין־אלהים", ועל כן, אם אך שב הוא כעת מאולתו ומודה הוא בהתורה ונותנה, מכבה הוא באמת את כל העבירות. כי בהיות שהרע המוסרי הבא לידי גלוי בעבירה אינו מעשה העבירה כשהוא לעצמו, אלא בראש וראשון הכפירה הכרוכה בו, על כן, אם מודה הוא כעת, שאולת היתה בידו, ומאמין הוא עתה באמת, אז מכבה הוא בזה את הרע מעקרו. והנה רואים אנחנו באמת שהתשובה אינה שייכה אלא בהחוטא באופן השני שהזכרנו, בעוד שלהחוטא באופן הראשון, מי שמודה בהתורה ונותנה אך חפיץ הוא למלאות את תאותו לפי שעה פעם אחת או פעמים אחדות כיוצאות מן הכלל (עיין קנט בראש ספרו „רעליגיאן איננערה. ד. גר." וכו׳) ומתכון לכבות אחר כך את העבירה הזאת על ידי תשובה, אין התשובה מועילה ומושג בטל היא לנביה: „האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה" (משנה יומא פ״ח ע״ב).

ובכן, בעקר הדבר לא השכר או העונש על המעשה הפרטי הוא בסיס התורה והמצות המוסריות שבה, אלא האמונה בשכר ועונש בכלל, האמונה בהשגחת הבורא ובכחו לצוות, היא היא המכריעה את בחירתו החפשית של האדם למוסריות. וכן גם כונת האדם המוסרי על פי חוקי היהדות אינה להשכר הפרטי של המצוה הפרטית, באופן שאך בשבילו הוא עושה מה שעושה (ישנן אמנם כונות כאלו בחיים הממשיים,[10]) אבל עומדות הנה באמת על מדרגה שפלה קצת), אלא להשכר ועונש בכלל, כלומר האדם מכון הוא במעשה המוסר שלו לקים את מצות הבורא והמשגיח, אשר בידו לגמול טוב למי שישמור מצותיו ולענוש למי שיעבור על מצותיו, ואשר על כן בידו לצות וצוויו חל עלינו. וכונת שכר ועונש כאחת גדולה היא באמת מהכונה הפלוסופית של מוסריות לשם מוסריות. גדולה היא מזו לא אך באמתיות ממשיותה בלב בני אדם, אלא גם בטהרותה ורוממותה! האמונה באלהים והשגחתו היא הכונה היותר קדושה וגדולה על כל הכונות האנושיות גם על היותר טהורות בטהרת הפלוסופיה: היהדות היא דת ולא פלוסופיה![11])

(עוד יבוא)

---

[10]) ואין להחליף את הכונה הזאת בכונת „האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני...", כי הכונה הזאת היא להאמונה הכללית, שביד הקב״ה להחיות ולזכות.

[11]) עוד עלי להעיר שהעיקר שכר ועונש יש בו חילוקי דעות בספרות היהדות, אם הוא בזה או בבא, ושבנוגע להשאלה הזאת מוצאים אנו התפתחות ארוכה מימי כתבי הקודש לימי החכמים ואח״כ בחזרה מימי חכמי התלמוד לדורות ימי הבינים וימינו אנו — אבל פה עלינו להסתפק ברמז כללי על השאלה הנכבדה הזאת.

# מן המערב.

## (שיחות ספרותיות)

---

### ד*).

חרבן היהדות בגרמניא הוא חזיון היסטורי, אשר פרטיו לא נתבררו עוד כל צרכם. ביחוד ישתאה המתבונן, איך נתהוה הדבר הזה בזמן קצר כל כך. ואמנם על צד האמת מחויבים אנו להעיר, כי רק בצפון גרמניא נחרבה היהדות בימים מועטים, בעוד כי בנגב הממלכה הזאת נתקימה בידי אחינו עד היום הזה, אלא שנתאבנה שם, כידוע לכל מכיר בטיב חיי היהודים בנגב גרמניא. — כבר בשנות העשרים למאה הנוכחית היה החרבן שלם, ומהיהדות בצפון גרמניא נשארו רק שרידי חרבות, אשר טרחו ושקדו „הבונים" הנודעים להוגות אותם מן המסלה. בעת ההיא, בראשית שנות העשרים, התעוררו כמה חכמים נלבבים לרפא את הריסות היהדות בממלכת פרוסיא. הם יסדו אז את החברה הקולטורית[1]) הנודעה, אשר אמרה לעשות גדולות ולא עשתה אפילו מעט. בשנות הארבעים — ובינתים ספה תמה היהדות בברלין — קמו חכמי לב בעיר הזאת (והחכם צונץ, אשר היה אחד מראשי החברה הקולטורית הראשונה, היה גם הפעם באותה עצה) ויסדו „חברה קולטורית" שנית. גם החברה הזאת לא הועילה הרבה ומבלי משים נכחדה מן הארץ. ואולם החזיון ההיסטורי הזה ילמדנו הרבה. אנו רואים דרך התפתחות היהדות בגרמניא בזמן עשרים שנה. מעת תמה לגוע החברה הקולטורית הראשונה עד כי נוסדה חברה כזאת פעם שנית. בראשונה אמרו מיסדי החברה, לחדש את נעורי עם ישראל אשר לפי דעתם בלה כבר מזוקן. הם ראו, כי תמה תקופה קולטורית אחת בעמנו, ובנשאם את נפשם אל התקוה, כי עוד יחיה עם ישראל, אמרו להחל תקופה קולטורית שניה. אבל עשרים שנה אחר כן לא חשבו עוד כזה, אלא הסתפקו בעבודת התמיכה, היינו לתמוך בידי מחברים וסופרים בישראל.

דבר זה ילמדנו, כי חדלה כבר אז (באמצע שנות המאה הנוכחית) היהדות בגרמניא להיות חזיון לאומי, ואפילו הטובים והמשובחים אשר בין היהודים בברלין חשבו רק

---

*) עי' „השלח" כרך ה'.

[1]) בגליון 65 של „הצפירה" ש"ז בא עלי קטרוג, כי משתמש אני במאמרי ובחבורי במלת „קולטורא" והמלות המסתעפות ממנה יותר מכפי המדה הראויה. אין אני מקפיד על שום בקרת שבעולם, אבל האמת אודה, כי אותו הקטרוג לא זכיתי להבין. אין ספק אמנם, כי במאמר מדיני או במודעה על דבר יו"ש לפסח אין צורך למלת קולטורא; ואולם הלא רואים הקוראים, כי זה שנים נתתי אל לבי לחקור בענין ההתפתחות הקולטורית של עמנו. אין אני יודע, אם תכשר מלאכתי ואם תמצא חן בעיני נבוני דבר; אבל לגזור עלי, כי לא אשתמש במלת קולטורא לצורך עבודתי — זאת היא גזרה שאיני יכול להתקיים בה. משל למה"ד, לאדם שהוא עסוק בחבור ספרים בחכמת הרפואה, והמבקר יטעון עליו, כי משתמש הוא במלת רפואה פעמים רבות.

להציל את הספרות העברית ואת דעת היהדות. בוראי היתה כונתם רצויה וגם הועילו במדה ידועה; אבל הם לא ידעו, כי אם יחדל עם מלהתקיים, שוא ישקדו להציל את הרוחניות שבו. החכם שד"ל חזה זאת מראש, ולכן כתב בחום לבו: „החכמה הישראלית, שקצת מחכמי אשכנז עוסקים בה בדור הזה, אי אפשר שתתקיים, כי הם עצמם אינם עוסקים בה להיותה בעיניהם דבר יקר בעצמו . . . אך הם חוקרים קדמוניות ישראל כמו שאחרים חוקרים קדמוניות מצרים ואשור, בבל ופרס, כלומר לאהבת המדע או לאהבת הכבוד". הוא נבא, כי „החכמה הזאת אין לה קיימא" (עיין ספרי „תולדות שי"ר" עמוד 76).

אין מן הצורך להוכיח בדברים, כי נתקימה נבואתו של שד"ל. הימים „הטובים" המעטים, היינו אותם הימים, אשר חשבו אחינו במערב אירופא, כי כבר היתה „גאולת עולם" להם, הספיקו לבער אחרי היהדות עד תומה. ולפי דעתי הפרטית, אשר אמרתיה כבר בפרסום, אין אני מאמין ומקוה עוד, כי תקום היהדות במערב אירופא אחר נפלה. עבד שמכרו רבו - אפשר שיש לו עוד תקנה; אבל מי שמכר את עצמו ובעבדות ניחא ליה — לא יצא לחרות, אפילו אם יגרשהו אדונו מביתו ויאמר לו: משוחרר אתה! הוא ילך ויבקש לו עבודות אחרת. היהדות במערב אירופא תתקיים לפי דברתה רק בתור כנסיה דתית; אבל היהודים שם את מנהגי דת אביתיהם אינם שומרים ואת חוקיה אינם עושים. טעם קיום היהדות בצורתה הנוכחית היא רק בזה, שאי אפשר לעם כי יחרב בשנים מעטות, אבל תארך נסיסתו זמן ידוע.

זה כעשר שנים אשר חדשו בבלין את החברה הקולטורית בצורה חדשה נאותה לרוח זמננו — בצורה דימוקרטית. יש אשר חשבו, כי חכמת ישראל פסקה בגרמניא מפני שלא הספיקה מזון רוהני לכל העם, אלא לקצת יחידי סגולה. יהיה איך שיהיה, בימינו עשו נסיון חדש, ביסדם חברות בכל ערי גרמניא, אשר שם יגורו אחינו, להרבות דעת ההיסטוריא הישראלית וספרותנו. מודה אני בדבר, כי זה איזו שנים קמתי לקטרג על החברות האלה, אשר לא ישרו בעיני, בראותי, כי אין כאן לא הרחבת חכמת ישראל ולא החקירה העמוקה בה. עיקר החברות האלה היה מראש, לדרוש לפני הנאספים בכל עיר ועיר, ודרשנים יוצאים מברלין ומיתר „מרכזי החכמה" ודורשים ברבים. דרוש אחד שטחי, אשר באמת הוא רק העתקה מלה במלה מספרו הגדול של גרץ, נדרש פעמים אין מספר בקהלות שונות. הבזה נרבה דעת היהדות ותולדתה בין אחינו? אין חפצי להכפיל הדברים, אשר אמרתי בעידן ריתחא נגד החברות האלה במ"ע בשפת הארץ. ואולם אהבתי להאמת תחייב אותי להודיע, כי בקצת דברים חזרתי בי, כאשר אמרתי כבר במ"ע הנזכר. אני תליתי האשם במנהיגי החברה הראשית בברלין; אבל אחר כן נוכחתי, כי באמת כמה סבות מן החוץ גרמו בדבר, להמעיט את דמות החכמה הישראלית, בעוד כי ראשי החברה עמלים עם הצבור לשם אהבת ספרותנו ומשתדלים בכל כחם להגדיל ערך החכמה.

בימים האחרונים שמו ראשי החברה לבם לעשות מה בפועל לטובת הספרות הישראלית והתחילו להדפיס בכל שנה ספר מדעי בסגנון נוח ורצוי לכל הקוראים, אשר יכיל מאמרים שונים לתולדת עמנו וספרותו. הספר השנתי הראשון יצא לאור בשנת 1898 והשני יצא לאור בשנת 1899[1], והם מונחים כעת לפני.

[1]) הלא הם הספרים: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Band I. und II. Berlin 1898/99. הראשון יכיל כ"ז מאמרים בשל"ג עמודים, והשני י"ב מאמרים ברס"ה עמודים.

טרם אדבר על שני הספרים האלה צריך אני להקדים, כי מסדריהם (כלומר ראשי החברה) לא אמרו לתת לקוראים מאמרים מרבים החקירה בעולם היהדות אלא עניני מדע וגם ספורים דרושים לכל פנות העם. ולפי זה לא תהיה תכלית הבקרת לבקש חדושים מדעיים במאמרים האלה, אלא לראות, אם מכוונים הם אל התכלית המבוקשת. כן נוכל להבין על ידיהם את המצב הרוחני והקולטורי של אחינו בגרמניא, בראותנו, באיזה אופן כותבים חכמיהם מאמרי מדע בשביל העם, ומה הוא המזון הרוחני, אשר אליו ישתוקקו הקוראים „המשכילים", שהרי רוב חברי החברות האלה הם משכילי היהודים, היינו: הרופאים, האדבוקטים, הסוחרים ממדרגה יותר חשובה וכדומה. „המון העם" אמנם אין לנו בין היהודים בגרמניא, ואולם צריך לדעת, כי מעת נסתמו צנורות הפרנסה בקרב היהודים במדינתנו, והעוני יתרבה ביניהם משנה לשנה, הנה רבים מאחינו מושכים את ידם מכל ענין רוחני מטעם פשוט, יען כי טרודים הם בפרנסתם ובדחקותם, ומקוצר רוח ומעבודה קשה אינם יודעים מאומה זולת עבודתם התמידית. כן הדבר נוהג בברלין וביתר הערים הגדולות. ואולם בערים הקטנות אפילו העני שבישראל משתוקק מעט לדעת את היהדות. צא וחשוב: בברלין (אשר מספר היהודים יעלה בה ליותר ממאת אלף נפש) נספחו בערך שבע מאות חברים אל החברה הזאת, ובעיר הקטנה אלנשטין (בפרוסיא המזרחית), אשר מסופקני בדבר, אם יגורו שם יותר מששים משפחות של ישראל, מספר הנספחים אל החברה חמשים ותשעה!

מנהיגי החברה הראשית, אשר אמרו לעשות דבר גדול, גמרו בדעתם ללכת רק אל הגדולים ולבקש מהם סיוע מוסרי למפעלם; ואולם אנו לא נסתכל בקנקן, אלא במה שיש בו. וזאת לדעת, כי רוב חוקרי עמנו במערב אירופא קשה להם לכתוב מאמר או חבור, אשר יבינהו העם, ואם כתוב הוא באופן מובן להעם, הוא על פי הרוב בלי שום תוכן מדעי. הספר השנתי השני נופל הרבה בערכו ובתכנו מן הראשון, כאשר הודו מסדרי הספר בעצמם (מבלי כי אשמו בזה), וכאשר נזדמנתי לפני ימים מספר עם אחד מחברי הרידקציא ושיחתנו נסבה על אודות החזיון הזה, אמרתי לו בלי משא פנים: רוב חוקרינו יש להם Gelehrsamkeit, אבל אין להם Wissenschaft. מטעם זה יש לנו חקירה מדעית בספרות ישראל ותולדתו, אבל אין לנו חכמה ישראלית, ובנוגע לחקירה המדעית, כמה מן „דקדוקי עניות" וחקרנות של הבל יש בספרותנו „המדעית" החדשה!

בספר הראשון יש כמה מאמרים מועילים ונעימים למקרא. נדלג על שני המאמרים הראשונים שבו, על ההשקפה השנתית הכתובה בידי הפרופיסור פיליפזון וההשקפה הספרותית הכתובה בידי ד"ר קרפלס. מאמרים כאלה נהוגים בכל ספר שנתי וערכם המדעי או אפילו הספרותי איננו גדול כל כך. אחרי שני המאמרים האלה יבוא מאמר חשוב על דבר יחס מזמורי תהלים אל הספרות הכללית, מאת פרופיסור קורניל. ביחוד שׂם הכותב עיניו על יחס הפיוט הביבלי אל הספרות הגרמנית החדשה. הסופר הירדר היה הראשון בין חכמי גרמניא, אשר הסתכל ביפי הפיוט הביבלי והכיר את חשיבותו הנעלה, לא רק בתור רשמי הדת, כי אם גם בתור פואיזיאה נהדרה ונשגבה מאד. במקצוע זה השפיע הירדר על נעים זמירות גרמניא, על הפייטן גיטה, אשר כל ימי חייו חבב את הפיוט הביבלי, ובזמרתו הנעלה נתן לו מקום רחב. הוא זִכה את עם גרמניא בזה, כי מעת ההיא לא חדלו המשכילים והלומדים שבו, אלו אשר חננם הטבע בנפש מרגשת נעימות הפיוט, לכבד ולחבב את כתבי הקדש.

משפט ישר וצודק חריץ החכם קורניל על דבר המושג „הספרות הכללית למין האנושי". ואם ראוי למנות את כתבי הקדש בכלל הספרות ההיא. לפי דעת קורניל אין המכוון בענין „הספרות הכללית" לאלו הספרים אשר נתפשטו במדה מרובה בין בני אדם, אלא רק לאלו, אשר היו לקנין של כל המין האנושי ויצאו מחוג מולדתם הלאומית. הוא מבאר לנו את משפטו זה במשל הלקוח מן המציאות. הנה ספר הקראן הוא בלי ספק מפורסם מאד ונתפשט בין עמים רבים. כמעט אשר רבו קוראיו כמספר קוראיה של הביבליאה. כשתי מאות מיליון נפש אדם הם מאמיני האסלאם, והקראן קדוש הוא להם בתור ספר דתי. עם כל זה לא יכנס הקראן במספר ספרי „הספרות הכללית", כי תמיד נשאר בחוג מולדתו הלאומית. רק ערבי ימצא עונג בספר הזה. אבל אדם בן התרבות האירופאית לא יתענג על סלסול המליצה שבו ועל רבוי דבריו בהפלגה יתרה ובהפרזה גדולה. ועל אחת כמה וכמה אם נעתיק את שורות הקראן לשפה אחרת — אז יאבד טעמו לגמרי. לא כן בנוגע לכתבי־הקדש. אם נקרא למשל את מזמורי תהלים, הנה אמנם נמצא בהם כמה אשר מלבד ערכם הדתי לא תגדל חשיבותם הפיוטית כל כך; אבל בכלל הלא נוכל למנות את הפיוטים הנשגבים האלה במספר שירי הליריקא היותר חשובים בעולם, בספרות כל עם ועם. מיום נבראה הספרות הפיוטית עד עתה. הפיוטים האלה חביבים הם לכל אדם מבין בעל נפש מרגשת וגם בהעתקה לשפה אחרת לא יאבדו טעמם, בהיות יפים והדרם לא רק בלשונם, בלבושם החיצוני, כי אם גם בתכנם ובנושא ענינם. ואולם מצד השני עלינו להודות, כי אין לנו דוגמת הפיוטים האלה בשום ספרות שבעולם. ובהם נתיחדה האומה הישראלית. הן אמנם נתגלו בימינו אלו כמה מזמורים בשפה אשורית (בכתב היתדות), אשר יש להם קצת דמיון למזמורי תהלים, הן בצורתם והן בסגנון הלשון; אבל מי אשר יאמר להשוות את הפיוטים האלה בתכנם ובנושא ענינם אל זמירות ישראל — אומר לכל, כי אין לו חך לטעום את מתק הפיוטי.

קורניל יסביר לנו טעם הדבר, כי יתפעל כל איש תרבותי למקרא הפיוטים העברים. כי עם היותם לאומיים בהשקפתם, הנה לא תחסר בהם גם ההכרה האנושית והם מיוסדים על הפסיכולוגיא, על טבע האדם וכחותיו הנפשיים. כן יעיר אותנו על החזיון ההיסטורי, כי מכל העמים הקולטוריים נתפשטו כתבי הקדש ביותר בין עם גרמניא, יען לפי דעתו דומה עם גרמניא בכמה ממדותיו ותכונות נפשו אל עם ישראל. כאשר חריץ כבר הפייטן הינה את משפטו באמת וצדק. „אם יתגרו בי גסי הרוח ומעוטי הדעת על אודות משפטי זה — יוסיף קורניל — ויוציאוני מכלל הגרמנים הלאומיים לא אחת מפניהם, ובמקצוע זה הנני באמת יהודי, אף כי מולדתי היא גרמנית ודתי נוצרית" (קורניל הוא מלמד התיאו־לוגיא הפרוטסטנתית).

אמנם מתוך שבחם של הפיוטים העברים הוא בא גם לידי גנותם של ישראל, היינו, כי לפי דבריו נמצא במזמורי תהלים את ההשקפה המוסרית של עמנו בימים מקדם, את גאות לבם ושנאתם המרובה ליתר העמים, בחשבם את עצמם למבחר היצירה, לסגולת כל העמים, לממלכת כהנים, צדיקים וישרים, בעוד כי העמים סביבם נחשבו להם כזדים ועושי רשעה. היהודים הקדמונים באו, לפי דעת קורניל, לפני היוצר לתבוע בפה את שכרם בשביל מעשיהם הטובים והתהלכם לפני ה', בעוד כי קללו את שכניהם והתפללו אל האלהים, כי ישמידם מתחת שמי ה'. — והנה אין כאן המקום לבאר בארוכה מה שיש להשיב על טענותיו של קורניל בפרט הזה; אבל לא נוכל לעבור עליו בשתיקה מבלי להעיר, כי מאמרים כאלה, אשר שמו אותם לפני העם, צריכים להכתב

בהשקפת חוקר היסטורי, ולא על פי זו של מלמד התיאולוגיא הפרוטסטנטית, אשר עם כל חבתו לכתבי הקדש לא יחבב אותם אלא בתור „עדות ביעקב" להרת החרשה.

הדבר הזה נוגע אל התכונה „הלאומית" של אחינו בגרמניא בכלל. מר „אחד העם" כתב את מאמרו הנודע „עבדות בתוך חירות" (על פרשת דרכים עמוד 146—160) על פי שקלא וטריא ספרותית של אחינו בצרפת. ואולם באמת אינה דומה העבדות המוסרית של אחינו בצרפת לזו של אחינו בגרמניא בצרפת אינם חשים את עבדותם המוסרית, יען כי מצד אחד בטלו את ישותם הלאומית בטול גמור, ומצד השני חדלה שם השנאה לישראל מכל וכל (מובן מאליו, כי על הזמן, אשר עליו תסוב שיחת „אחד העם" ארבר), ומטעם זה חשבו היהודים בצרפת את עצמם כאחים ליושבי הארץ. לא כן היהודים בגרמניא. נצוץ של רגש לאומי לא כבה מעולם בלבם, כי השנאה להם מצד עם הארץ שקדה על הנצוץ הזה שלא יכבה. אפילו בשעה שרמו את אחרים באמרם: אחים אנו להגרמנים, ידעו (או חשו לכל הפחות ברגש בלתי ברור), כי עבדים הם להם. אבל בעבדותם הפסידו כבר את רגש הבושה, שיש לכל אדם בן חורין. עבד כי יבעט בו ארונו ברגליו, אבל יתן לו אחר כן מנה אחת, ישק את ידו. היהודים בגרמניא שומעים את חרפתם מעם הארץ, אבל אם יש ברברי הבוז גם מעט מן השבח ישמחו על זה וישתחוו בהוראה. זה כשנה, כאשר קם בברלין המו"מ הנודע על דבר עבודת ה' בצבור ביום הראשון והיו היהודים נדונים זה עם זה במקהלות, הלך לו אחד מ„החרדים על דבר ה'" אל התיאולוג הפרוטסטנטי הַרנק, לדרוש ממנו פסק דין על אדות הדבר הזה. התיאולוג הפרוטסטנטי פסק, כי אמנם הדין עם האורתודוכסים, כי שבת האמורה בתורה היא יום השביעי, ובכונה רחו זקני הכנסיה החדשה את שבתם ליום הראשון, כדי להפרד מישראל; אבל מן הראוי לבני ישראל, כי יתקרבו אל עם הארץ בדתם, כי סוף סוף נופלת היהדות בתמציתה המוסרית מהדת החדשה. את המכתב הזה קרא פלוני האורתודוכס לפני קהל ועדה, אשר שמחו על זה שמחה גדולה, ולא חשו בעלבון הנעשה להם.

נדלג על מאמרו של החכם שטינטל („למנות ימינו"), אשר הוא באמת רק מאמר דרושי בסגנון פילולוגי, ואותו פלט בלי ספק קולמסו של המחבר כלאחר יד, ואיני יודע אם היה ראוי לפרסום, זולת אם נדון עליו בבחינת „שיחת חולין של ת"ח" שצריכין למוד. אחר המאמר הזה בא מאמר מאת הסופר המפורסם גיאורג ברנדס, חקירה על דבר ספר „קהלת". „קהלת" הוא אמנם מן המאוחרים שבספרי המקרא, אך בודאי קדום הוא הרבה לספרות האלכסנדרית־היהודית[1]), ואי אפשר להבינו על פי „מחקר פסיכולוגי" ו„הבנה מחוכמת" בלבד, אלא צריך הוא לחקירה עמוקה וידיעות רחבות בתולדת התקופה ההיסטורית הזאת. וברנדס „חוקר" בכתבי הקדש באותו הסגנון השטחי של הינה, בבואו לפרסם ברבים את הדעות הפילוסופיות של הפלוסופים מימות קנט ואילך. כבר אמרתי במקום אחר, כי אבין היטב לכעס הפלוסופים המובהקים, אשר כעסו על „שיחותיו" של הינה בענין הזה, כי שיטות פלוסופיות עמוקות לא נתנו להיות „שיחות חולין" בפוליטון. רגש של כעס כזה חשתי בנפשי בשעה שקראתי את מאמרו של ברנדס ע"ד ספר

---

[1]) על דבר זמן חבורו של „קהלת" כתבו בימים האחרונים הרבה והרבה. אבל אחרי כל השקלא וטריא עוד מקובלת ביותר דעת החכם ר"נ קרוכמל, כי נכתב הספר בסוף מלכות פרס או בתחלת מלכות היונים. ואולם ברנדס יודע רק את החלטת גרץ, אשר לא עזבה גם בסוף ימיו (עי' ח"ג מספרו הגדול בסהדורא רביעית עמוד 237), כי נכתב הספר בימי מלכות הורדוס!

„קהלת". הוא מחקה את רנן בזה, ועד כמה נאמנו דברי רנן, הלא ידוע לכל חוקר מומחה לאותו דבר. בהבנת כה"ק העיקר הוא לא „השיחה הנאה", כי אם הבנה עמוקה והקירה בכובד ראש.

ר' משה גידמן כתב מאמר על דבר „הסבות הפנימיות של צמיחת ההיסטוריא הישראלית וירידתה". המאמר נכתב בסגנון דרושי, אשר רגיל המחבר הנכבד בו, וכמה מדבריו נאמרו, כדי לחזק את לב אחינו באלהים ודת מורשה ולהוכיח את צוררי היהדות על זדונם ועל רוע לבבם. יודעים אנו, כי צוררי היהדות (ומה גם צוררי היהודים!) לא יקראו את הדברים האלה, ואפילו אם יקראו אותם לא יקחו מוסר, כאשר לא הועילו עד הנה כל ספרי סנגוריא להגין על היהדות ולהשיב חרפת צר. עם כל זה, כל האומר, כי דברים כאלה אינם מביאים תועלת, אינו אלא טועה. שהרי ידוע לנו, כי בביתנו ובחומותינו רבה העזובה, ורבים מבני עמנו בועטים בדת מורשה ובמסורת אבות. ולהם. יטיף המחבר את מלתו. —

ובנוגע לגוף הענין יאמר המחבר, כי סבת ירידת עם ישראל היתה תמיד בחסרון הסדר המדיני, בריב ומדון, אשר החזיק בהם עם ישראל בכל העתים והזמנים. בזמן בית ראשון התחיל המלך דוד לאחד את כל שבטי ישראל לקבוץ מדיני אחד וליסד מרכז כללי להאומה; אבל ימי הסדרים הנכונים האלה לא נמשכו, וכבר בימי שלמה בנו התחילה המחלוקת בין השבטים, ואחרי מותו נחלקה האומה הישראלית לשתים. המחלוקת גברה תמיד בישראל והלכה ונמשכה מדור לדור, ואפילו בימי הבינים רבו המריבות והקטטות, המלשינות והדלטוריא בכל קהלות ישראל. פעמים אין מספר נאספו חכמי ישראל ורבניו. לטכס עצה ולתקן תקנות לחזק השלום והאחדות בהקהלות, כי טובי עמנו חשו את הצורך הגדול לשלום ואחדות; אבל המחלוקת לא תמה מעולם בישראל. המחבר מוסיף עוד, כי בימי הבינים היתה לפעמים המניעה גם מצד הממשלות, אשר שמחו לאיד ישראל ושחקו על משבתו, ומטעם זה לא רק לא עזרו בדבר, לתת להקהלות חוקים טובים ומשפטים צדיקים, אשר יחיו בהם חיים של סדר ושל אחדות, כי אם גרמו עוד כמה עכובים. ויחס הממשלות אל הקהלות הישראליות היה לרוב סבת המחלוקת בין היהודים.

המשפט הזה הוא צודק בפני עצמו; אבל המחלוקת והעדר האחדות בשבטי ישראל ואחר כן בקהלות היהודים בארצות פזוריהם הם עם זה סימנים של התעוררות לאומית פנימית, ועדיין לא נדע את הסבה הפסיכולוגית וההיסטורית של ההתרגשות הזאת. בודאי לא היו בני ישראל נוטים יותר מטבעם אל המחלוקת והקטטות משאר בני אדם. בנוגע להמלחמות שהיו בין שבטי ישראל טרם נתאחדו לעם אחד וגם בענין קריעת ממלכת ישראל לשתים נוכל לרמז על חזיון דומה לזה. אשר יֵרָאֶה לנו בתולדות היונים ובזמן מאוחר גם בתולדת עם גרמניא. ולא זו בלבד, אלא שהחקירה ההיסטורית תלמדנו, כי כל עם היסטורי וקולטורי נתהוה רק באופן כזה, כי המשפחות והשבטים קדמו להעם. ההיסטוריא הביבלית תצייר לנו על פי ההשקפה הלאומית והדתית של כותבי הספרים הנעלים האלה אופן התהוות עם ישראל, לא על פי דרך התפתחות טבעית, אלא לפי הצריך לה לתכלית המוסר הלאומי. על פי הציור ההיסטורי הזה הורגלנו להאמין, כי עם ישראל קדם לפירוד השבטים. אבל מלבד כי אין זה בגדר הטבע, הנה ההיסטוריא הביבלית בעצמה קימה לנו כמה רשימות היסטוריות, אשר אותותיהן לא ינכרו, כי באמת גרו בארץ כנען כמה שבטים שֵמיים, אשר עברו עליהם ימים רבים טרם

היו לגוי אחד. אין כאן המקום לברר ענין כניסת שבטי ישראל לארץ כנען, וכבר אמרתי במקום אחר, כי גם מהשקפת החקירה ההיסטורית החפשית אי אפשר להחליט, כי כל ענין ספור יציאת מצרים הוא בדוי, כהחלטת המבקרים החפשים. אבל יהיה איך שיהיה: ההיסטוריא הביבלית תספר לנו, כי נכנס עם ישראל לכנען ושם נחלק על ידי פרוד ואי־אחדות לשבטיו והקִבוץ הכללי נהרס. ואולם אתה מוצא ברשימה העתיקה של חלוקת הארץ, כי גם בשעת כניסתם לארץ כנען לא היתה האחדות בין השבטים גדולה כל כך, כאשר יחייב באמת טבע הענין. כמו שנראה בכל עם היסטורי כן היה גם בעם ישראל: משפחות נהיו לשבטים והשבטים נהיו לעם.

על פי ההשקפה הזאת נבין את ספורי ההיסטוריא הקדומה אל נכון, והיא תבאר לנו גם ענין הפירוד בין השבטים. הקשר שהיה בין שבטי ישראל היה בתחלה בלתי אמיץ כל כך, כי עוד לא נאגדו יחד בחייהם המוסריים והקולטוריים. אבל על כל פנים היה כבר איזה קשר ביניהם, מדיני או מוסרי, אשר אין כאן המקום לבארו בכל פרטיו. כן אין ספק בדבר, כי בקצות העם היה הקשר הזה רופף, באופן כי במקצת נתאחדו כמה משפחות עם האומה הישראלית בדרך התפתחות ההיסטורית, ובמקצת לא הצליחה ההיסטוריא ואלו המשפחות נדחו. שבט הקני היה ימים רבים אבר מדולדל של עם ישראל; תקופות ארוכות עברו טרם התברר הדבר, אם יתחבר אל בני ישראל או לא. לבסוף נבלע, כנראה, חלק מן השבט הזה בישראל, וחלק אחר בשבטי הבדוינים האחרים. הלזה נקרא מחלוקת ופירוד? זה הוא מהלך של התפתחות טבעית, אשר בלעדה לא נתהוה עוד עם. וכאשר נסתכל באופן התהוות כל אומה ואומה, אז נדע, כי בנעימות, באהבה ואחוה, שלום וריעות, לא היה עוד גוי בארץ. בהיות הדבר ענין טבעי לכן נתהוה באופן טבעי: באכזריות, בשפיכות דמים, בחמס ורצח, בבלוע הגבור את החלש, ממש כאשר נראה במלחמת החיים שבכל מפעלי הטבע. שבט או משפחה גבר על אחיו והכניע אותו תחתיו, לא לשם „תעודה מוסרית", לשם רעיון קולטורי, אלא יען כי היה הכח בידו — וכל דאלים גבר. בישראל גבר תחלה שבט אפרים והכניע שבטים שמיים, בני גזעו, תחתיו ואחד אותם אל דגלו למשול עליהם; וביהודה גבר שבט יהודה על שמעון ובנימין ועל שבט לוי, אשר לא היה לו חלק ונחלה בארץ. באופן כזה נתהוו אחר כמה נסיונות היסטוריים, שני עמים שמיים: יהודה וישראל. אלו העמים היו נבדלים קצת זה מזה, ובקצת היו מחוברים זה לזה. על כל פנים חברם ואגדם המצב הגיאוגרפי, באופן כי לבסוף התחילה ההתחרות גם ביניהם. אחרי אשר הכניע אפרים קצת שבטי ישראל, ויהודה גבר באחיו, התחילו שני העמים האלה להתגרות זה בזה, כל אחד מהם אמר למשול הוא לבדו. ואותה ההתפתחות ההיסטורית שראינו במשפחות ישראל ואחר כן בשבטי ישראל, בעת שהיו נפרדים עוד לאטומין, התחילה אחר כן בין ממלכת יהודה וישראל. בימי שמואל בא הדבר לידי כך, כי נתאחדו לעם אחד, וזה היה נמשך והולך גם בימי המלך הראשון, אשר מלך על כל שבטי ישראל ויהודה. ואולם אחרי מות שאול נפרדה הממלכה עוד הפעם לשתים (מבלי אשר נתבאר לנו החזיון ההיסטורי הזה כל צרכו, כי מָלך בן שאול, יליד משפחה אחת מנגב פלשתינא, על אפרים), עד אשר קרב המלך דוד עוד הפעם את המרוחקים בזרוע. בימי שלמה נשאר הדבר כן, ואולם אחרי מותו נחלקו שבטי ישראל ויהודה עוד הפעם לשנים.

כדבר הזה אנו רואים גם בהתפתחות עם יון, ובהתקופה המאוחרת גם בעם גרמניא. בשני העמים האלה לא נצחה מעולם האחדות את הפרטיקולריסמוס נצחון גמור. נגד זה

התפתחו הענינים באופן אחר בעם רומא (כי נצח שבט אחד את כל השבטים האיטלקים ובטל את הפרטיקולריסמוס שלהם) ובתקופה מאוחרת גם בעם צרפת אנגליא וספרד. מובן מאליו, כי לא בפעם אחת הצליחה ההיסטוריא במפעלה זה, אלא אחרי כמה נסיונות, כידוע לנו למדי מתולדת כל העמים האלה. ואיזה חוקר היסטורי ימצא בזה נטיה טבעית למחלוקת וקטטות? אותו השבט, אשר נטל עליו הכרח היסטורי להכנע לפני שבט אחר ולבטל מסבה זו את ישותו הפרטיקולרית, לא עשה כזה מעולם בלב טוב ובנפש חפצה, אלא מפני האונס והכפיה. האם היה עליו לדעת מראש, כי ימים באים ויאמרו עליו ההיסטורים, כי מחזיק במחלוקת הוא? הוא עמד על נפשו כל עת אשר היה לו הכח לעמוד על נפשו, וכאשר נכנע פעם אחת שב ונסה את כחו פעם שנית במלחמת החיים, עד כי נפל ולא הוסיף עוד קום. על דרך הדרש נוכל לדבר ע"ד חסרון אחרות בישראל תמיד; אבל על צד האמת אין זה אלא אופן טבעי להתהוות עם שלם.

יותר קרוב לאמת הוא ענין המחלוקת בישראל בזמנים מאוחרים, היינו, בעת נפזרו היהודים ככר בעמים, ותמיד משלה תחרות וקטטה בקהלות בני ישראל. זה הוא חזיון נכר ובולט לעין, אבל סבתו הפסיכולוגית אינה הנטיה הטבעית של היהודים לקטטה ומחלוקת, אלא סדור הקהלות בימים ההם. בימינו אלה יתמעטו הקטטות בה במדה שחיי הקהלות הולכים ומתמעטים. פלוני, למשל, אינו מרבה מחלוקת בקהלתו, מפני שאין לו שום חפץ לא בחיי הקהלה ולא בשלטן העדה, והוא חבר לה רק מפני ההרגל והמנהג, למען לא יפרוש עצמו מן הצבור. אינו נהנה מדובשה ואינו ירא מעוקצה. את מנָיתו בתור מס קבוע הוא משלם בזמנו הראוי — ושוב לא איכפת ליה מידי. אבל שכנו הוא קנאי גדול ו„חרד לדבר ה'", והוא כבר מרבה קטטה ומחלוקת ע"ד הרב והשוחט והחזן, אשר לפי דעתו אינם על „טהרת הקדש". ועתה הגע בעצמך, באיזה אופן היו חיי הקהלות לפני שלש מאות שנה! על כל צעד וצעד, בכל רגע ורגע היה היהודי נזקק לקהלתו, לפעמים גם בענינים מדיניים, עד"מ בקצבת המסים והארנוניות. והיהודי הוא סוף סוף בשר ודם. לפעמים עשו לו באמת עול במשפט ולפעמים נדמה לו כן. מובן מאליו, כי קרא שוד וחמס על תקיפי הקהלה והתגרה בהם, ואלו השיבו חרפתו אל חיקו. באופן זה קמו מריבות וקטטות בקהלות. גם בענין הרבנים, כי ירד אחד לחיי חברו, או הקניטו בהוראתו, היתה לפעמים מחלוקת לשם שמים או שלא לשם שמים. היהודי האמתי יכעס הרבה, אם יאמר הרב על כשר טרפה ועל טרפה כשר, ובהכרח כי יבוא אתו לידי קטטה על הדבר הזה. כעת לא יבואו אל הרב בערי המערב לשאול ממנו מותר או אסור, כשר או טרפה; ואם יבואו אליו, אין לומדים בטלנים בעיר, אשר יהיו חולקים על הוראתו ויקניטוהו בזה; אבל בקהלות „החשובות" ברוסיא ופולניא ובשאר המדינות, אשר תמשול שם עוד הדת בכל תקפה, לא חדלו עוד מריבות כאלה, אשר בשעור ידוע הן צודקות והכרחיות, ורק בהפריזן על המדה יהיו לענין מגונה. אבל גם הוא דבר טבעי, כי היתכן אשר כל בני הקהלה יהיו מלאכי השלום ויבטלו תמיד רצונם מפני רצון אחרים למען השלום? באמת מעבירים היהודים במדה מרובה על מדותם למען השלום ולמען התרחק מ„חלול השם"; אלא כי אי אפשר כזה בכל חברי העדה. שלום אמתי נמצא רק בשדה הקברות, וקהלות חרבות, אשר אין עוד בהן רוח חיים, ועומדות הן על תלן רק באופן מיכני, כרוב הקהלות אשר במערב אירופא, הן מחזיקות בשלום, מפני כי המתים ישכבו בשלוה ושלום. אבל במקום שיש רוח חיים יש גם תחרות וקנאה, שנאה ומדנים.

הלא רואים אנו, כי שבת השלום בקהלותינו על ידי „הציוניות", מפני שהיא תנועה של חיים. הציונים יריבו ברבנים־מוחים, והרבנים־המוחים יוציאו את „הציונים" מכלל היהדות — ושני בעלי הריב הלא הם בני תרבות, ילידי שנות המאה הי"ט. ועתה צא ולמד קטגוריא על אבותינו, על כי הרבו במחלוקת, על כי החרימו, למשל, את בני כת שבתי צבי ואת הפרנקיסטים ואת החסידים ומסרו אותם למלכות, ואלו שכנגדם נקמו בהם מצרם — הכל כנהוג בין בעלי חיים!

ר"מ גידמן מרמז על הדלטורים והמוסרים בהרבה קהלות, אשר הביאו לא לעתים רחוקות סכנה איומה על קהלות שלמות ולפעמים על כלל ישראל, כפיפירקורן ודומיו. לפי דעת המחבר היה הגיטו מוכן לפורעניות כאלה; על אדמת הבצה הזאת גדלו השרצים האלה. אין אני חולק על המחבר בנוגע לחזיון ההיסטורי הזה כשהוא לעצמו, כן אין חפצי ללמד סנגוריא על זה, אבל אנו מחויבים להבין כל זאת. הגיטו איננו אשם בדבר; אדרבה, על אדמת הגיטו צמחה כל מדה טובה ונכונה בישראל, ובפה מלא אומר, כי עלו אז רוב היהודים במדותיהם על רוב אחינו בימינו אלה, המתפארים ברוב השכלתם ובתרבותם הטובה. לעומת זה עלינו להודות, כי אמת הדבר, שבעת ההיא רבו מוסרים ודלטורים בקהלות ישראל, והדבר הזה יובן לנו באופן טבעי. בכלל לא היו אז סדרי החיים המדיניים כתקונם כאשר הם בימינו אלה. קראו מעל ספר ההיסטוריא ותדעו, כי מריבות, מהומות ומבוכות היו אז ענינים שכיחים תדיר בכל מדינה ומדינה. האדם הפרטי לא נכנע עוד לפני הקבוץ המדיני, והסדר המדיני לא בא אז עוד לידי גמר בשולו. מובן מאליו, כי גם בישראל לא חסרו אנשים, אשר לא אבו להכנע מפני הסדר המדיני — הוא משטר הקהלה. ומה גם בידענו, עד כמה היו הסדרים של הקהלה מגבילים את חיי האדם הפרטי בשכבו ובקומו, בחיים ובמות. היהודי אשר הלך ד' אמות בגלוי ראש או כי אכל בלי נטילת ידים נחשב בעיני מנהיגי הקהלה כמורד במלכות. כבר אמר פולוס, כי בכל מקום אשר נוהג החוק נוהג גם העון. חיי היהודי היו אז רק חוקים חוקים, לכן על כל מדרך כף רגלו נכשל בעברות; כאשר תקפה עליו יד הקהלה נכנע על פי הרוב מלפניה, אבל לעתים רחוקות קם למשטין וצורר נגדה. לפעמים היה האדם רע מטבעו ובלי שום סבה נראית (כי סבה פנימית יש לכל פעולה) קם לאויב לבני עמו. אבל עלינו לדעת, כי כל קהלה וקהלה נחשבה אז כקבוץ מדיני, ולפי מספר הקהלות לא היה מספר המוסרים והדלטורים מרובה כל כך. מפני מה נתמעטו כעת הדלטורים בישראל? מפני שעניני הקהלה נתמעטו. אין שום יפוי כח להקהלה עלי, ואם אראה דבר שלא כהוגן בהנהגתה — ובודאי אראה כזה — אני מתרחק ממנה. אבל אם הייתי חי לפני שלש מאות שנה לא היה זה מועיל לי, ולעולם לא הייתי יוצא מתחת רשותה. ובודאי במקום שיש קשרים רבים בין האדם לחברו יש גם סבות רבות לקטטות, אשר לפעמים יעברו את הגבול. אלה תולדות הדלטורים בישראל. לפי דעתי יש במקצוע זה חומר רב מאד לטרגדיות איומות. אל תסתכלו בחיצוניות הענינים לבד, העמיקו לראות בפנימיותם, בסבתם הפסיכולוגית — אז תבינו הכל ותסלחו הכל. וזאת היא תורת ההיסטורי האמתי, אשר לא יביט עמל ואון, אלא בכל דבר ימצא סבות ומסובבים, השפעות ופעולות, והכל על פי סדר קבוע, על פי הכרח פנימי, על פי קשר הענינים זה בזה. אין אנו צריכים לסנגוריא, אלא להבין המאורעות ביחוסם אל מסבות הזמן ואל הכחות השונים המשפיעים על חנוך האדם, באשר הוא שם. (עוד יבוא) ד"ר ש. ב.

# ספרים חדשים.

---

**אסף המזכיר החדש.** יכלכל רשימה שלימה ומודעה ברורה מכל הספרים, החיבורים ומכ״ע אשר יצאו לאור עולם במשך שנות תרמ״ב—תרנ״ח ממחברים בני־ברית ומאינם בני־ברית, הן אותן הכתובים על טהרת לשון הקדש, הן בשפות החיות, בלשון עם ועם. ספרים חדשים מקרוב באו, גם ספרים ישנים מחדש נדפסים, בצירוף שמות (אדרעססען) של רבנים, דרשנים, מטיפים, מגידים, חכמים, מחברי ספרים ומולי״ם מאחינו ומחכמי אומות העולם, הכל מסודר ונערך בסדר ומשטר נכון ובמערכת אלפ״א בית״א לתועלת בתי עקדי הספרים ומוכרי ספרים בכלל ולתופשי התורה, לדורשי רשימות ולקהלות עם קדש בפרט, מאתי חיים דוד ליפפא בכהר״ר ברוך משה ז״ל (מילידי ק״ק סטאַניסלאוו) לפנים ש״ץ ומורה דת ישראל בעפעריעס וכעת מו״ם פה הק״ק ווין המעטירה. מהדורא חדשה חלק ראשון. ווין תרנ״ט.

הספר הזה הוא המשך של „אסף המזכיר" מהדורא ראשונה, שיצא לאור בראשית שנות השמונים, אחרי אשר כבר בשנות השבעים (1874) הוציא המחבר מכתב עתי ביבליוגרפי „המאסף". אין מן הצורך לדבר הרבה על תועלת ספר ביבליוגרפי כזה. המחבר הנכבד בענותו היתרה מצמצם את חוג התועלת של ספרו ואומר, שעקר כונתו הוא להועיל בספרו „לתלמידי התיאולוגיה בישראל, כדי שהמתרשלים שבהם יראו, איך איזה מחבריהם משנות הלמוד עשו חיל על ידי ספריהם ומאמריהם, ומהם יראו וכן יעשו: קנאת סופרים תרבה חכמה". אך באמת ימצאו בהמאסף הזה תועלת כל חכמי ישראל ויודו להחכם הישיש הזה, אשר גם בשנות הגבורה לא הניח את ידו מעבודה ובשקידה רבה והריצות גדולה נתן לנו דבר שלם במקצוע הקשה הזה. כי לא אך עבודת־הקבוץ, עבודה מיכנית בעלמא מוצאים אנו בהספר הזה, אלא גם עבודה רוחנית מאד חשובה: המחבר נותן לנו בקצור נמרץ את תוכנם העקרי של הספרים היותר חשובים בכמה שפות. ולא עוד אלא שגם יתרה עשה, בסקרו את תוכן הספרים בלשונם הם, צרפתית לצרפתים ואנגלית לאנגליים. ואולם הרבה מן הקוראים בודאי היו מודים לו, אלו היה סוקר את תוכן הספרים האלה גם באשכנזית, אשר היא שפת הספר בכלל. —

אכן מלבד התועלת השימושית, אשר היא התכלית העקרית של הספר, מוצא הקורא המכון את דעתו לשאלת מצבה הנוכחי של הספרות על דבר היהדות והיהודים לארצותיה וללשונותיה — כמה וכמה פרטים מאוד נכבדים, אשר לא בנקל יכול אדם לאספם כולם יחדיו ולערכם בסדר נכון, המראה באופן בהיר את כמותה ואיכותה של העבודה המדעית על שדה היהדות בארצות שונות.

והנה בנוגע למספר הספרים שבכל שפה, הוא פוחת והולך בסדר הזה: אשכנזית, עברית, אנגלית, צרפתית, הונגרית, איטלקית, רוסית, הולנדית, ועוד מעט מזער בשפות

אחרות (רומנית, ספרדית, פולנית). ביחוד מעורר את התבוננותנו החזיון, שבעשר השנים האחרונות מצאה לה ספרות ישראל קן בהונגריה במדה חשובה מאוד. המרכז להשאיפות האלו בהונגריה הוא בית־הספר התיאולוגי שבבודאפסט וחבל המורים שלו.

ובנוגע לאיכותם של הספרים וערכם המדעי, מוכרחים אנחנו אמנם לתת את משפט הבכורה להשפה האשכנזית, שבה נכתב המספר היותר גדול של ספרים, שיש להם ערך מדעי אמתי; אולם בזה עומדת השפה האנגלית בשורה ראשונה, שבעוד שהאשכנזית עשירה הוא ב„חוברות", הגדות ודרשות, השפה האנגלית עשירה היא בערך בספרים מדעיים העוסקים בכובד־ראש בענינים חשובים במקצעות חכמת־היהדות.

והשפה העברית? — שמונה מאות ותשעים ספרים עברים נרשמו בהמאסף הזה, ואם ננכה מהם את ה„הוצאות" של ספרים ישנים שנדפסו מחדש, ביחוד אם ננכה את התרגומים מתוך שפות אחרות, — הנה נראה בכאב־לב, שהעשיריה האחרונה, אשר עשירה היא כל כך ב„ספרות" סתם ובהשתדלות גדולה לשם השפה וספרותה, עניה היא במדה איומה בספרים עבריים העוסקים בדרך מדעי בתולדות ישראל ודתו. ספרים עברים כעין „מורה נבוכי הזמן", „דור דור ודורשיו", „אוהב־גר", „ערך מלים" וכדומה לא הוציאה העשיריה האחרונה! ולא עוד אלא שרואים אנחנו שהגדילה הספרות העברית לעשות במקצעות המדעים הכלליים מאשר בענינים הנוגעים לעצמנו! אין עניני פה לחקור אחרי סבת הדברים, אך בכלל רואים אנחנו, שרוב הכותבים עברית, ביחוד אם כותבים הם על עניני ישראל, יש להם הנטיה לכתוב על פי „מעט רוח־הקודש" ולא על פי חקירה עמוקה בכובד ראש מדעי. —

ממקצעות המדעים שמצאו להם עובדים בספרות היהדות בעשיריה האחרונה מושך הוא את עינינו עליו בשורה הראשונה מקצוע הבקורת הביבלית. הרוב הגדול של הספרים בעלי ערך מדעי נוגע הוא למקצוע זה. ואם כי ידאב לבנו לראות שמלאכתנו זאת, המלאכה הראשית והעקרית להחקירה המדעית בתולדות ישראל, נעשית על ידי אחרים, וכמעט כל המחברים במקצוע הזה הם שלא מבני ישראל, — הנה יכולים אנו בכל זאת לשמוח על זה, שסוף סוף המלאכה הנכבדה הזאת נעשית. ולא עוד אלא שבשנים האהרונות רואים אנו שנוי לטובה: חכמי ישראל החלו גם הם לחקור במקצוע הזה, ולא עוד אלא — וזה הוא העקר לנו — שחדלו להעתיק את דברי חכמי האומות בלי בקורת, כאשר עשו רוב רבני אשכנז בעשיריות האחרונות (אחרי מות גינגר), ומנסים הם לחקור אחרי תוצאותיה של הבקורת הביבלית, אשר זה היה כל כבודה, להשפיל את ערך נאמנותם ההיסטורית של כתבי הקדש, ומשתדלים הם להעמיד את המקצוע הנכבד הזה על יסוד יותר יהודי מאשר עשו זאת חכמי האומות (על פי רוב תיאולוגים פרוטסטנטים), אשר כל אחד מהן בקש ומצא בכתבי הקדש שלנו את המתאים לאמונותיו והשקפותיו הפרטיות. אי אפשר להכחיש, כי חייבים אנו להודות לחכמי האומות, על אשר עבדו ושמרו את המקצוע הזה, אף כי לא לנו כונתם, אבל כבר באה העת, שיבואו היהודים בעצמם לנטור את כרמם, לחקור ברוחם הקרובה יותר לרוח כתבי הקדש, עד כמה צדקו במשפטם אלה המבקרים, המבקשים ומוצאים בכתבי הקדש שלנו אך זיופים היסטוריים.

כמעט אין מן הצורך להעיר, שבמקצוע הזה, העקרי לתולדות ישראל, היותר עניה שבין השפות הראשיות בספרות ישראל (אשכנזית, עברית, אנגלית וצרפתית) היא השפה

העברית שלנו. ולולא המאמרים האחדים שבאו בזה בשנים האחרונות ב„השלח", היתה חסרה ספרתנו המקצוע הזה כמעט לגמרי[1].

עוד חזיון אחד מושך עליו את התבוננותנו בעברנו על הספר הזה: הרוב היותר גדול של הרבנים הנאורים אינם משתתפים כלל בעבודה מדעית על שדה היהדות. רואים אנו כמה וכמה רבנים שכבר הגיעו לשנות הבינה ויותר, שתופסים אמנם בהמאסף הזה מקום גדול בערך (לפעמים עולה מספר „ספריהם" עד עשרה ויותר), אבל רובם ככולם המה „דרשות", ליום הולדת, חנוך בית הכנסת, חנוך נערים וכדומה, אך לא עבודה מדעית! על החזיון הזה מעיר המאסף בעצמו בהקדמתו, ובבקשו סבת הדבר הוא אומר: „בשורה הראשונה היא לצערנו חסרון הספרים הנחוצים, על פי רוב יקרים במחירם, אשר רבני עיר השדה בהכנסותיהם המצומצמות אינם יכולים לקנותם להם, ואשר בלעדם העבודה המדעית באיזה מקצוע אי אפשרית היא; ובמובן הזה רואים אנו פה היקף החוזר: רבני עיר השדה חסרים הם, כאמור, הכסף הנחוץ להגדיל את עקד הספרים הקטן שלהם על ידי הספרים היסודיים והמפריאים: בעוד שלהרבנים המלומדים(!) בקהלות הראשיות והגדולות יש להן מניעה בחובות הכהונה שלהם, המקריות והקולטוריות, באופן שכמעט אי אפשר להם להקדיש את עבודתם לעניני מדע במדת ידיעתם המפורסמה (?) למרחקים. בשורה השניה חסר הוא התיאולוגי שבדורנו, ואם גם בעל־כשרון הוא, כל דחיפה חיצונית והתעוררות לשאיפה וחקירה מדעית. על ענותן היתרה של קהלותינו, שהורידו את תביעותיהן ומסתפקות במועט מאד, חלה היא אחריותה של ההתרשלות המדעית הזאת!"

בלי ספק גם הסבה הראשונה גורמת בדבר, אבל לכל היודע את מצב הדברים באשכנז ואוסטריה (הארצות, אשר עליהן מוסבים המה דברי המחבר ביחוד), הדבר גלוי הוא, שהסבה השניה היא העיקרית. אין פה המקום להאריך בזה, אבל המאסף שלפנינו מראה לנו באצבע, עד היכן הדברים מגיעים ומה היא תקות ישראל לעתיד מרבניו, אם לא יבוא שום שנוי לטובה: הרוב הגדול של הרבנים המחברים הוציאו „דרשות" ליום הולדת שר פלוני או „הספד" ליום מות שר אלמוני, חוברות על דברים של מה בכך וכן הלאה. הרבנים הצעירים, תקות ישראל לעתיד, הוציאו לשם דיסרטציה איזה כתב יד ישן ובזה כלתה כל חכמתם. פירוש המשניות הערבי של הרמב"ם ו„גליונו" של גריגוריוס אבולפאראג על כתבי הקדש כבר העמידו כמה וכמה רבנים־דוקטורים בישראל, ומי יודע

---

[1]) במקצוע הזה הוציא ד"ר ש. ברנפלד, מלבד מאמריו ב„השלח", ספר בשפת אשכנז בשם „ספר הספרים". הספר הזה מיועד הוא להההמון הגדול, אבל יש לו בלי ספק ערך מדעי, ביחוד בפרקיו הראשונים, המוכיחים אפסות ראיותיהם של איזה מבקרים נגד נאמנותם של כתבי הקדש בכלל ו„התורה" בפרט. ואם כי גם בספרו זה רוב דבריו מיוסדים המה על תוצאות חקירותיהם של אחרים, אין לספק, שסופר בקי ומומחה כברנפלד קרוא הוא להיות אחד מן הראשונים בין בוני המקצוע הנכבד הזה בספרותנו העברית, כאשר בכלל יכולה היתה ספרותנו להבנות הרבה מעבודתו הפוריה של הסופר הזה, לולא היה כותב בחפזון כל כך! — שאלה אחרת היא, עד כמה דור הקוראים שלנו כבר ראוי הוא לספרים מדעיים במקצוע „המסוכן" הזה. זכר לדבר: בימים האחרונים קוראים אנחנו במכ"ע של האורתודוכסים בהונגריא ואוסטריא מאמרים ארוכים על דבר „צלם בהיכל", שהועמד על ידי ספר אחד בשפת אשכנז: „תולדות דת ישראל". כפי שכותב לי המחבר, ד"ר ליאופולד קעטצקעמעט, רב בגרוסוורדין, לא קרא את הספר שום אדם עדיין חוץ ממנו, המחבר, והרב ד"ר זאב באכער בבודאפסט, שהוציא משפטו על דבר הספר הזה לטובה והמליץ עליו שראוי הוא לתמיכה מקופת „חברת ספרות היהדות בהונגריא". הגע בעצמך, כל ידיעתה של האורתודוכסיה על דבר הספר הזה היא, שעומד הוא על אדמת הבקרת המדעית — וכבר מרעישה היא את העולם!

כמה יעמידו עדיין. מה יעשו רבנינו הצעירים אם יכלו המסכתות של פירוש המשניות והגליונות של גריגוריוס? אם היום כבר באנו לידי כך, שכמה וכמה רבנים צעירים בארצות האלה אינם יודעים בתורת ישראל מה שיודעים דרדקי דבי רב ברוסיה וגליציה, הנה יבואו, כנראה, עוד ימים רעים מאלה, והקהלות, אשר היום מסתפקות הנה ברבנים שאינם יודעים לקרוא עברית בלי נקודות, עתידות לותר עוד יותר ולהסתפק ברבנים היודעים בדוחק לקרוא עברית בנקודות, אם אך יודעים לטחון קמחא טחינא ולהעתיר מליצות ריקות ושדופות. —

והספרות הציונית? אם כבר אפשר לדבר על ספרות כזאת, בכל אופן חלושה וקלושה היא מאוד; רוב בנינה הנה חוברות קטנות פובליציסטיות, ואך אחדות מהן יש להן ערך מדעי. טוב מזה הוא חלק הציוניות המעשית: מוצאים אנחנו ספרים שלמים רבי הערך על דבר „הארץ", יושביה וסגולותיה ועל כל הידיעות הנחוצות להקולוניזציה המעשית. ולא עוד אלא שרובם, והטובים שבהם, כתובים הם עברית!

מכתבי־עת לישראל ישנם — בצרוף כל הקובצים החדשיים והשנתיים, החדשיים שלא הוציאו את חדשם והשנתיים שלא הוציאו את שנתם: — בעברית י"ט, באשכנזית ל"ז, בערבית אחד, באנגלית ל"ו, בצרפתית ששה, באיטלקית ב', ברומנית ג', בספרדית (בארצות המזרח) ששה, בהולנדית ששה, בהונגרית ג', בפולנית ב', ברוסית אחד, ביהודית־אשכנזית י"ח. אחדים מהאשכנזים, האנגליים והצרפתיים יוצאים על ידי שאינם־יהודים.

ד"ן.

# השקפה כללית.

## VI.

(ר' דוד קויפמאנן. — אספת חובבי ציון באודיסה. — המרת הדת במאה הי"ט).

עוד הפעם עלי לפתוח „השקפתי" בשמועה רעה מרעשת לבבות ומדאיבת נפש כל בני עמנו שבמזרח ושבמערב, בכל המקום אשר שם עוד יתנו אחינו כבוד לתורה וחקרי תולדתנו. בחודש שעבר קראנו למספד על מות הרב רבי עזריאל הילדעסהיימער נ"ע, והנה שמועה עוד יותר רעה ונוראה עברה בכל מקומות הישוב הישראלי ותמחץ לב כל בני עמנו. בפעם הזאת לא היה האיש הגדול שנלקח מעלינו זקן שהגיע לגבורות, שכבר בא הקץ לפעולותיו הגדולות בתורה ועבודה לאומית, כי אם איש שעמד בחצי ימיו ובעצם ימי עבודתו התמה לתורה וחכמה, איש אשר עליו חכינו, כי עוד ילך לפנינו בימי דור אחר ויהיה לכובש דרכים בכל מקצעות החכמה הישראלית.

ביום הששי, ערב ראש חרש אב שנה זאת, הלך לעולמו בדמי ימיו — בשנת הארבעים ושבע לשנות חייו — בעיר קרלסבאד החכם המופלא המיוחד בחכמי הדור, רבי דוד קויפמאנן, פרופיסור בבודאפעסט.

ברגע הזה עוד גדול הכאב מאד, לא לבד לבני משפחתו הכבודה, משפחת נדיבים, חכמים וסופרים, כי אם גם לכל אוהביו ומכבדיו מקרוב ומרחוק, ביחוד לאלה אשר — ככותב הטורים האלה — היו ממקורביו ומפיו ומפי כתביו גאותו לאור תורתו וחכמתו. על כן לא אנסה עוד עתה לתאר במקום הזה את כל צורת הנפטר — הצורה המוסרית והספרותית — בכל קויה ושרטוטיה, כי אם אסתפק הפעם להציב זכרון כללי לתולדותיו ולספריו היקרים אשר כתב בימי עשרים וחמש שנה.

רבי דוד קויפמאנן נולד בחדש תמוז תרי"ב בעיר קטנה, שבה קהלת ישראל עתיקה, קוייעטיין (Kojetein) במדינת מורביה, להוריו הר' ליב (ליאופולד) ואמו מרת רוזא קויפמאנן, ומילדותו הוקדש להיות רב ומורה הוראה בישראל. אותו החנוך הטוב והישר שנתנו לו אבותיו באהבת תורה וחכמה ויראת שמים נראו בכל ארחות חייו עד יומו האחרון, והודות לאבותיו היה הנער דוד לגאון חכמת ישראל. בשנות למודיו הראשונים קבל תורתו מפי שני מורים בבית אבותיו, הר"ר באָהם ווײדעל, ובהגיעו לשנות הבחרות נמצא לו מורה חכם, הוא הרב הנודע לשם רבי יעקב בריל, ראב"ד בקוייעטיין. עודנו בטל ילדותו וכבר נראו בו סימני איש האשכולות וכח הקבול לכל הידיעות השונות, ובהיותו שוקד על תורת ההלכה והבינה במקרא עם רבו רבי יעקב, קבע לו עתים בביתו גם ללמודי הגימנזיה, ויעמוד בנסיון והוא עוד טרם הגיע לשנת החמש עשרה. ועוד בשנה

ההיא בא לברעסלוי ותלמודו בידו ביחד עם תעודת בגרות מהגימנזיה, להכנס לישיבה של מעלה אשר לרבי זכריה פרנקל. וישב לרגלי המורה הגדול הזה וטובי החכמים מורי בית המדרש, רבי יעקב בערנייאיס, רבי צבי גרעץ ורבי דוד ראזין. ביחוד היה אהוב וחביב מאד לר׳ זכריה פרנקל ור׳ דוד ראזין. בימי תלמודו בהסימינר הקשיב לקח גם בהאוניוורסיטה בלמודי הפילוסופיה והפילולוניה.

מראשית בואו להסימינר הכירו בו רבותיו, כי עתיד הוא להיות המאור הגדול לחכמת ישראל. הדבר אשר לקח אז את כל לבו היתה הספרות הישראלית לעת פרחה בתקופת ספרד הערבית. בחקרי הדת של ימי הבינים, מן רב סעדיה גאון עד הרמב״ם והרלב״ג, שם אז כל מעינו, ויהגה בם בשפתם המקורית — השפה הערבית. עודו בשנת העשרים ושתים לשנות חייו והוא כבר נסמך לדוקטור בלייפציג בהדפיסו את מחברתו „ע״ד תורת תארי האלהים לרב סעדיה גאון״. והמלומדים בתורת עמי הקדם, פליישער וקרעהל, העידו על המחבר הצעיר, כי יש בספרו זה מטעם זקני החכמה, ויראו בו איש גדל דעה יוצא מגדר הרגיל והמצוי. ימים מועטים אחרי כן קבל גם התרת־הוראה מישיבתו של ר״ז פרנקל ויהי לחכים ורבי. ואחר זמן מה פרסם את מחברתו „ע״ד תורת הפילוסופיה הדתית של רבנו בחיי אבן פקודה בעל תורת חובת הלבבות״, וחכמי האקדימיה בֿווינא הרבו לתת כבוד ויקר להספר הזה. בשנת תרכ״ז נדפס ספרו הגדול „תורת תארי־האלהים אצל חוקרי־הדת בישראל״ (Die Attributenlehre bei d. jüdischen Religions-philosophen). בסגנון קל ומושך את הלב מסביר לנו רד״ק את דעות פילוסופי ישראל ע״ד תארי האלהים השונים, שבבחינה ידועה נראה שסותרים את מושג האחדות בהשגתנו את אדון המציאות, וכל משפטיו מבוררים ומוכרחים על פי הדברים שהביא מגוף הספרים בשפה המקורית — הערבית, מימי רב סעדיה גאון עד הרמב״ם, אשר בפילוסופיותו הוא סותר את תארי החיוב המתיחסים לאלהי ישראל ומודה רק בתארי השלילה. — גם היום, אחרי עשרים ושתים שנה, נחשב הספר הגדול הזה לבחירי הספרים בתולדות הפילוסופיה הישראלית ובו נגלה לנו רבי דוד קויפמאנן כסופר גדל דעה ובעל לשון למודים וסגנון נעים ונחמד. התפרסמות הספר הזה עשתה רושם בעולם המדעים וימים מועטים אחרי כן נתבקש מחברו להיות מורה לתולדות ישראל וחכמת הדרשנות בבית המדרש לרבנים שנוסד אז בבודאפעסט — והוא בן חמש ועשרים שנה. ובשנה ההיא, לפני לכתו לבודאפעסט, נקרא גם לברלין לשבת על כסא הרבנות אחרי מות ר״א ניגר, קריאה שהתאימה גם לתשוקתו, להיות רב ודרשן בישראל. שבועות אחדים עשה המנוח בברלין וידרוש שם שבע דרשות נחמדות, מלאות רגש־קודש ואהבת תורה ויראת שמים. אך את הרבנות בברלין לא קבל, יען כי דרשו ממנו שיסכים להחלטות הסינודה האויגסבורגית, סינודה של בעלי הריפורמה שאסף אז הפרופ. לאצארוס וחבריו, ובכלל לא חפץ להיות משועבד לתורת הריפורמה של פרנסי ברלין ומלומדיה, וגם הם מצאו בו מגרעת על היותו נוטה ביותר להחרדים. על כסא ההוראה בבית המדרש מצא ר״ד קויפמאנן את תעודתו על פי הלך רוחו והגות לבו, כי היה מורה ומדריך מופלא, וכסגנונו הנשגב בכתב כן היה סגנונו נעלה ונעים בדרשותיו, ובנועם נאומיו ומיטב הגיוניו לקח לב כל שומעיו ויאציל מרוחו עליהם.

ויותר שהיה ר״ד קויפמאנן מורה־דעת היהדות וחכמת עמנו בבית מדרשו, הרבה והפליא עשות ספרים ויהי מני אז למעין המתגבר ולנהר שאינו פוסק ויאר עיני חכמי הדור בחקירותיו. ובכל ספריו ומאמריו לא נראה את המלומד המוגיע נפשו בתלמודו, כי

אם חכם חרשים ומליץ־מושל בעטו, להביע בלשון חכמים את המחשבות הגדולות, אשר הוגה מלבו.

בימים ההם כתב את מאמרו הגדול „בקרת פסיכולוגית" על הספר „דניאל דירונדה" לג׳יאורג׳ עליוט (מאנאטסשריפט לגריץ שנת 1877), ששם כבר נראה אותו כמחזיק בהלאומיות הישראלית, מחכה לקץ התחיה הלאומית ומאמין בנצחיות האומה — באחת: „חובב ציון" באמת ותמים. ולהרגש הלאומי הזה נשאר נאמן כל ימי חייו, כמו שיש בידי להעיד עליו למן העת שזכיתי להכירו פא"פ בשנות־חייו האחרונות. מלבד זה היה לבו ער תמיד גם לשאלות הזמן בישראל ויקנא לכבוד אומתו ותורתו וידע גם להשיב מלחמה שערה לעת נחרו בנו מלומדי אשכנז האנטיסימיטים. ממחברות הפולימיקה מסוג הזה הכי נכבדו: תשובתו הנמרצה להפרופיסור Paul de Lagarde, אשר חרף מערכות חכמי ישראל במחברתו: „דיא יידישע נעלעהרואמקייט"[1]; מחברתו נגד אחד משונאי ישראל בסוד הפרלמנט האונגארי, הנודעה בשם Vom jüd. Katechismus, ומחברת־תוכחה נגד שטֶאקקער. — בשנת תרמ"ד הוציא את ספרו: „החושים (Die Sinne), לתולדות תורת החיים (פיזיולוגיה) וחכמת הנפש (פסיכולוגיה) בספרות ישראל. את תהלת הספר הזה הביע גם הפרופ. ווירכוב. בשנה ההיא נדפסה גם מחברתו בלשון צרפת: „חקירה בקדמוניות היהודים והנוצרים (Etude d'archéologie juive et chrétienne). משנת תרמ"ה עד אחרית ימיו תקע עצמו החכם המופלא הזה לחקרי תולדות ישראל באירופה המערבית במאה החמישית והששית לאלף הששי. בפנה זאת הראה את כחו הגדול להבין דבר מתוך דבר במאורעות העתים ואת שקידתו הנמרצה להשיג כתבי־יד וכתבי תעודה מאוצרות הספרים והארכיונים. פרי עבודתו זאת הם ספריו הגדולים: „ע"ד רבי שמשון ווערטהיימער" (1888, 1892); „גרוש ישראל מווינא ואוסטריה התחתונה בשנת ת"ל" (1889); „רבי יאיר חיים בכרך ואבותיו" (1894). בספר האחרון הזה נראה את רבי דוד קויפמאנן מושל בבקיאותו בספרות „השאלות ותשובות" וכחכם חרשים מעביר לפנינו ציורים נאמנים ממעמד ההשכלה והלך רוח אחינו באשכנז בימי המאה החמישית לאלף הששי. — לתולדות השכלת יהודי אשכנז והלך רוחם בדורות הקודמים לרבי משה בן מנחם ובימיו, נכבד מאד ספרו של רד"ק „על דבר אבותיו של היינע". — בדרך הלוכו נגע רבי דוד קויפמאנן כמה פעמים גם בדברי ימי עמנו ברוסיא ופולין: מאמריו הגדולים ע"ד הרעש בטרניגרוד ומלאכות רבי זעליג להאפיפיור קלימינטי הארבעה עשר מפיצים אור חדש על פרקים נכבדים בתולדותיהם של יהודי רו"פ.

והנה אם נבוא לחשוב כרוכלא כל ספרי החכם הזה וכל מאמריו הגדולים השקולים כספרים שלמים, ביחוד בהירחון לפרנקל וגרעץ, שיצא אח"כ על ידו וידי חברו הנאמן החכם ד"ר בראַנן — יתפסו הדברים מקום גדול ב„השקפתנו" ומזכרון להנפטר יצא לנו מאמר ביבליוגרפי. על כן אחשוך את העבודה הזאת לעת אחרת ומקום אחר ופה אדבר עוד רק דברים אחדים על חכם עמנו זה בתור אדם וישראל.

בין גדולי הדור ישנם רבים שבדעתנו אותם מפי כתבם ונכיר אותם אחרי כן פנים אל פנים תדאב נפשנו על הקסם אשר חלף הלך לו, בראותנו, כי התמונה המוסרית ששוינו לפנינו מן האיש המופלא איננה מתאֶמת כלל אל המציאות. לא כן היה רבי דוד קויפמאנן, הוא לא הוביש אותנו מתקותנו בהכירנו אותו פנים אל פנים ובשמענו

---

[1]) עי' מאמר בקרת על המחברת הזאת מאת הכותב, בכנסת ישראל שנה ב׳ ע׳ 114—116

דבריו אלינו פה אל פה. רוח נדיבה, רוח חן ואצילות ונפש ברכה ראינו בו, בחזות פניו, במדברו הנאוה, בשיחותיו הנעימות. הוא היה מבקר תמיד את מעינות התרופה בקרלסבאד בחברת אמו, ומי שלא ראה אותו בחברת האשה הכבודה הזאת לא ראה בן מקיים מצות כבוד־הורים בכל נפשו ומאדו. וככבוד נפשו בתור אדם — כן היה בתור אדם מישראל אחד מיחידי סגולה בדורנו. בנגוד לרבים מאחינו חכמי אשכנז, לא הסיח דעתו אף רגע מהתחקות על גורל אחיו בארצות אירופא צפונית־מזרחית, ובכל לבו ונפשו היה מיצר בצרותיהם ומשתתף בצערם. בנגוד לרבים מגדולי חכמינו שבמערב, הכיר הכרה שלמה והודה ברבים, כי הרוח הישראלי ודעת התורה לאמתה נמצאה עד היום רק בכנסת ישראל שברוסיא ופולין. על פי הלך רוחו והגיוני לבו היה, כאשר כבר אמרנו, חובב ציון בלב ונפש, ותקות ישראל לעתיד לבא, תקות התחיה הלאומית, היתה שיחו והגיונו תמיד, ולכל דבר גדול וקטן שנפל במחנה החובבים היה משים לבו. כותב הטורים האלה מעיד על הנפטר, שכמה פעמים היו דבריו אליו לאמר: על שני דברים אני מצטער, על כי לא זכיתי בימי נעורי לקבל את התורה בליטא, בוואלאזין ובבית מדרשו של הגאון מווילנא, ועל כי לא אוכל להיות מראשי העסקנים בחבת ציון, בהיותי רחוק ממקום המעשים ושבתי בתוך אנשים אשר ישראל וציון ועתידות האומה כמו זר נחשבו להם.

סוף דבר, בהחכם הזה נתאחדו כל מעלות הנפש היפה והדעת הנקיה: נועם המדות, חכמה רבתי, נדיבות ואצילות עם רגש לאומי ומוסרי ויראת שמים טהורה ונקיה מכל שמץ צביעות ואמונת הבל. וכל המעלות האלה היו להרמוניה שלמה מושכת הלבבות ברוח השירה החופפת עליה.

רבי דוד קויפמאנן זכה לשני שלחנות, לחכמה ועושר, אך בשניהם לא גבה לבו ולא רמו עיניו, וכאשר לא בטל מבית מדרשו אף יום אחד כן לא הסיח דעתו אף רגע מצעירי המשכילים, וביחוד מצעירי עמנו ברוסיא, אשר הרבו לפנות אליו במכתבים לדרוש עצתו ותמיכתו. לדורשיו אלה נמצא תמיד האיש הגדול, אשר כל רגעיו היו קדושים לחכמת ישראל. לעיני היה קורא את המכתבים האלה ששלחו אחריו למקומות הרחצה בכובד ראש, והיה נמלך תמיד מה להשיב לאיש ואיש, ולרבים היה לישועה.

והאדם הגדול הזה, אשר אמרנו בצלו נחיה עוד עשרות בשנים ועוד יראה לנו ידו החזקה בכל מקצעות תורתנו וחכמת תולדתנו, הארז הזה נגדע במיטב שנותיו ובמבחר ימי עבודתו הקדושה הלך לעולמו!

במות רבי דוד קויפמאנן נתיתמה חכמת ישראל שבכנסיות המערב ודברי המשנה על רבי יוחנן בן זכאי יכונו גם עליו לאמר: משמת רבי דוד קויפמאנן בטל זיו החכמה.

כבוד גדול, כאשר לו יאתה, נעשה לחכם הדור בסדרי הלויתו וקבורתו, ביום ג' ד' אב בבודאפעסט, ויגדל האבל מאד. ומכל דברי הספדנים אשר נשמעו על קברו, נראו לנו דברי ניסו הד"ר הרב רוזינטהאל מברעסלוי, שאמר עליו הדברים שנאמרו על שמואל הקטן: נטל כל חמודי העולם והלך לו. ימים רבים עוד יעברו עד שיקום לנו איש האשכולות במובן התלמודי — איש שהכל בו — כרבי דוד קויפמאנן. יהי זכרו ברוך ושם תהלתו לא יסוף מספר תולדות חכמת ישראל.

---

באמצע חדש אב שעבר נכנסו חובבי ציון לאספה כללית באודיסה. כנודע, חוק הוא בתקנות חברת תומכי ציון ברוסיא, המאושרה מטעם הממשלה, לקרוא את החברים

לאספה כללית, לבחירת חברי הועד והסגנים, אחת לשלש שנים, והאספה בשנה הזאת היתה הרביעית למיום שנתיסדה החברה, בשנת תר"ן.

והנה לא ארבה דברים לספר תהלוכות האספה וכל הנעשה בה, כי כבר קדמוני בזה המודיעים בכה"ע היומיים, ואם גם מחקו או גדשו את הסאה ויש כמה דברים מצורתם האמתית, אין בזה כל כך רע שיהיה צורך לנו להכפיל הדברים. אנחנו נעיר פה את הקוראים רק על איזו צדדים בתכונות האספה, או יותר נכון, בכנופיות שקדמו ושבאו אחריה.

כנודע, אין להחברה הזאת לעת עתה הרשות ליסד מחלקות וסניפים בערי המדינות, כי אם רק לבחור שם „מורשים" מיושבי המקום להיות גובי התרומות מן החברים וממציאיהם להקופה הכללית באודיסה. בשלש שנים האחרונות ראינו אותות לטובה במערכות החובבים, כי נתרבתה ההכנסה ונתגבר גם החפץ בקרב המתעסקים לדעת ולתור אחרי כל המעשים בישוב הארץ וגורל הקולוניסטים העובדים עבודתם על אדמת ישראל.

סבות השנוי לטובה שונות הן, והנכבדה שבהן היא: התגברות „התנועה הציונית". הדבר הזה—פעולת הציוניות להתרבות חברי החברה—אמנם נעשה שלא ב„אשמת" הראשים בעלי „המדינה" ושלא בעזרתם, אך הבינה הישרה אשר בעם, שהתעורר לבו היום לציון, היא שתחייב אותו לשים קודם כל את לבו להקולוניות הקיימות ולאלה המושבות שנוסדו ושעומדות להוסד לטובת הפועלים, אשר בדם לבבם וזעת אפיהם הרוו את ארץ אבותינו וידשנו אדמתה. — בכל אופן, הפנה הזאת שב„ציוניות המדינית" — התעוררות העם לעבודה ומעשה, הוא הצד היותר טוב ויותר חביב שבה; אף כי מצד אחר, קמו רבים מנושאי דגל התנועה החדשה נגד חבת ציון (או כמו שיקראוה הם: „הקוליניזציה הקטנה"). אך לא נרבה דברים על הפרשה הזאת בדברנו עתה על האספה הכללית הרביעית לחובבי ציון.

מלבד הצורך לעבודה ברוב אונים יותר מאשר בשנים הראשונות למראה הרעיון הציוני, אשר סוף סוף התפשט והתרחב בתמונה זו או אחרת בין העם, נתן הזמן ענין חדש לאספת חובבי ציון באספה זאת. כנודע, רוב המושבות בגליל ויהודה, הנתמכות מחוב"צ או מהבארון רוטהשילד וחברת יק"א, כלן נוסדו על עבודת הכרמים ותוצאותיה — מעשי היין בהיקבים. אך ישנם רבים מחו"צ הסוברים, שעיקר תעודת הישוב צריכה להיות עבודת האדמה, להוציא ממנה לחם. ואת הכורמים לא יחשבו לאכרים גמורים — אשר עליהם אמר התלמוד: „עובד אדמתו ישבע לחם, אם משים אדם עצמו עבד לאדמה ישבע לחם ואם לאו לא ישבע לחם" (סנהדרין). מפנת ההשקפה הזאת החליטו חו"צ, כי אף על פי שמה שנעשה בהמושבות שנוסדו עד היום עשוי, אבל בהמושבות שתוסדנה בהוה ובעתיד בעד הפועלים, צריכים הקולוניסטים לעסוק במזרע תבואות, ולא בנטיעת כרמים, שסוף סוף אינם אלא מסחר התלוי בשער הענבים וצורך השוק לסחורתם. הכל יודעים, עד כמה ינוע לבב האכרים בימי הבציר, מבלי דעת עד כמה ימצא הקונה האחד — הנדיב — חפץ בשנה הזאת בענביהם. להחלטה כזאת באו חוב"צ וגם באי כח הנדיב, ונוסדו שתי מושבות: אחת גדולה, בירכתי צפון ארץ ישראל — מתולה, מאת הנדיב, ואחת קטנה, בקצה הדרום לארץ יהודה — היא קוסטינה או באר טוביה, אשר לחובבי ציון. החדשה הזאת — ליסד מושבה למזרע התבואות בעד מספר ידוע של פועלים בארץ ישראל — נכבדה מאד כשהיא לעצמה ונכבדה עוד יותר, בהיותה לדוגמא ליסוד קולוניות אחרות בצביון הזה ולתכלית הזאת. אין פה

המקום לדקדק במספרים וחשבונות, אבל זאת עלינו לאמר, כי בכל שלש השנים שעברו היתה המושבה החדשה הזאת — קוסטינה — היתד שכל עבודת הישוב תלויה עליו. כנהוג בענינים כאלה, קצבת ההוצאות לכל משפחה, שנקצבה ע״פ אומר והשערה בעלמא, היתה רחוקה מן האמת, ומחיר הכלים והבהמות וכל המכשירים עלה למחיר רב ועצום יתר הרבה ממה ששערו בראשית יסוד המושבה, ובכמה פנים טעו קוני הבהמות והמכשירים באיכות קניתם, והוצרכו לחזור ולקנות. כן השתרגו עלו המון הוצאות יתרות אשר לא דמו מראש. בשנת תרנ״ז נושבו הפועלים הקולוניסטים על אדמתם, ובשנת תרנ״ח—נ״ט עלתה ההכנסה מהתבואות שהביאו שדות קוסטיניה לבעליהם כאלפים וחמש פר׳ לכל משפחה. אז החליט הועד באודיסה, כי אכרי קוסטיניה יכולים לעמוד עתה ברשות עצמם ולהתפרנס מעמלם, ודי להם שהועד יתמכם בצרכי הצבור — בית הספר, בית התפלה, מרחץ וכו׳, ובזה בא הקץ לעבודת ההנהגה המיוחדה שנקבעה בדבר קוסטיניה. אך לא בא עוד הקץ לכמה שאלות מסוכסכות. יש להודות, כי יסוד המושבה עלה בדמים מרובים לא לבד לחוב״צ ברוסיא, כי אם גם לועד המרכזי של חוב״צ המערביים שבפאריז. אבל הן עלה בידי הועד ויתר החברות בחו״ל שהיו לו לעזרה להביא לידי גמר מפעל חדש וגדול, אשר יהיה למופת להבאים אחריו, ורכש לו בזה ידיעות יקרות מפי הנסיון, המורה המובהק במעשים קשים ומסובכים כעבודת הקולוניזציה.

כמעט כהסך שהוציא הועד באודיסה על קוסטינה בימי שלשת שנות החשבון הוציא גם על התמיכה ליתר המושבות, תמיכות שונות להחזקת בתי הספר והלואות לבעלי מלאכות. וכללו של דבר, כי בפנה זאת יש מקום להועד וחברי החברה להיות שבעי רצון מפעולתם. לא כן הדבר בסדרי העבודה הפנימית בתוך הועד ומוציאי פקודותיו מן הכח אל הפועל — ההנהגה ביפו.

מראשית ימי יסוד הועד באודיסה היתה ההנהגה ביפו וסדור העבודה שם — רחוק ממקום בעלי־המפעל העומדים בראשו ומספיקים צרכיו — הצד היותר קשה בכל הענין. כי אל מרחק המקום נלוה גם שנוי המצב וסדרי החיים הנמוסיים ודרכי העבודה והכלכלה, שכל אלה נבדלים הרבה בארץ ישראל ממה שהם בארצות אירופה. על כן מראשית יסוד החברה אנו מוצאים סכסוכים תמידיים בין הועד באודיסה וההנהגה ביפו. ועד היום לא הצליח הועד למסור ההנהגה ביפו בידי אנשים שתהיה דעתו נוחה מעבודתם. — השאלה הזאת, איך לתקן המעות לימים הבאים, לקחה לב כל חברי האספה האחרונה באודיסה, אך עוד לא נמצא פתרונה, ועל הועד יהיה לבקש דרכים נאותים לתקון הדבר הגדול הזה, שכל הצלחת הישוב המסודר תלויה בו.

עוד דברים נכבדים בדבר הפצת חבת ציון עלו על שלחן האספות שמצאו מקום אחר הבחירה. גם נעשו סדרים חדשים בעבודת הועד, בהקבע קומיסיא מיוחדת לצרף וללבן כל שאלה מכל צדדיה בטרם תבוא לפני הועד לפתור אותה בישיבותיו. והימים הקרובים יורונו, עד כמה יצליחו הסדרים החדשים האלה, להרחיב פעולת הועד ולתת לו ידים להאדיר פעולתו בארץ הקדושה.

---

בכה״ע לישראל אשר באשכנז מדברים עתה בהמאמר שפרסם בימים האלה אחד מהמפורסמים שבין חברי המיסיון הפרוטסטנטית, הכהן יוהאן די לה רואה (Joh. de la Roi), בכה״ע להמיסיונירים „נתנאל“ (Nathanel), ויצא עתה בדפוס במחברת מיוחדה. במאמר הזה נמצא מספרים שונים ע״ד מקרי המרת הדת בין היהודים בימי המאה

התשע עשרה ברוב מלכיות אירופה ומלכות רוסיא בכללן. לדברי כה"ע לב"י, מספריו של המיסיונר הזה אינם רחוקים מן האמת. ועל פיהם נדע, כי בפרוסיה היה מספר כל היהודים שהמירו דתם בדת הפרוטיסטנטית במשך המאה הי"ט — 13128, ומזה 5000 בברלין לבדה, אף כי מספר יהודי ברלין עלה בכל העת הזאת רק מעט יותר מחלק העשירי שבכל הממלכה. כנראה, לא ימירו כלל היהודים בפרוסיה את דתם בדת הקתולית. לדברי הכהן בעל המחברת, המירו היהודים את דתם בכל מלכיות אשכנז (ופרוסיה בכלל): בדת הפרוטסטנטית — 17520, ובדת הקתולית — 5000. ידיעות מעציבות מאד נשמע בדבר המרת הדת הישראלית בדת השלטת באוסטריה: בשנות 1870—1880 עלה מספר המומרים בווינא רק עד ארבעים לשנה, ולרגלי התגברות האנטיסמיטיסמוס התגברה גם המרת הדת בווינא בשנות התשעים, ובשנת 1898 עלה המספר לסך 468. ובכן, בעיר ווינא לבדה, שמספר יושביה היהודים עולה לסך 130.000, נמצאו מומרים בשנה אחת יותר מבכל אשכנז, שמספר היהודים בה 580.000! לפי חשבונו של די לה רואה המירו באוסטריה את דתם במשך כל שנות המאה הי"ט 34000 יהודים. — מעט מאד בערך זה מספר המומרים בין יהודי אונגריה. ובדבר מספר המומרים באנגליה ואמיריקה, ספירותיו של הכהן הזה נשענות רק על השערות. ועוד פחות מזה מדויקות ידיעותיו בנוגע למדינות המזרח. בהארצות הראשונות, וכמו כן בצרפת, אין רושמים כלל במערכות ההנהגה האזרחית את המרות הדת, והכהן המחבר מתפרנס בזה רק מספירות האפרכיות של כנסיות הפרוטסטנטים והקתולים — מקורים לא נאמנים ביותר. לעמת זה רבות הענין הן לנו, רוב קוראי עברית, הספירות המדויקות מהמרת דת ישראל בדת היונית הקתולית ברוסיה, שבזה ישנן ספירות מטעם הממשלה. והנה די לה ראי מוסר לנו בהמקצע רב הענין הזה טבלא של ספירות, שנחשוב לנכון להעתיקה בזה.

קבלו דת הקתולית היונית (הפראוואסלאבית):

| בשנת | | בשנת | | בשנת | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1836 | 322 | 1857 | 1002 | 1878 | 463 |
| 1837 | 360 | 1858 | 659 | 1879 | 510 |
| 1838 | 385 | 1859 | 546 | 1880 | 398 |
| 1839 | 351 | 1860 | 433 | 1881 | 572 |
| 1840 | 554 | 1861 | 427 | 1882 | 610 |
| 1841 | 695 | 1862 | 378 | 1883 | 461 |
| 1842 | 741 | 1863 | 352 | 1884 | 570 |
| 1843 | 1846 | 1864 | 458 | 1885 | 562 |
| 1844 | 1170 | 1865 | 404 | 1886 | 700 |
| 1845 | 2189 | 1866 | 437 | 1887 | 800 |
| 1846 | 1921 | 1867 | 511 | 1888 | 952 |
| 1847 | 1297 | 1868 | 472 | 1889 | 710 |
| 1848 | 2446 | 1869 | 486 | 1890 | 953 |
| 1849 | 1829 | 1870 | 489 | 1891 | 1178 |
| 1850 | 1274 | 1871 | 540 | 1892 | 417 |
| 1851 | 2150 | 1872 | 410 | 1893 | 1420 |
| 1852 | 960 | 1873 | 493 | 1894 | 1254 |
| 1853 | 1585 | 1874 | 427 | 1895 | 1102 |
| 1854 | 4439 | 1875 | 430 | 1896 | 901 |
| 1855 | 2320 | 1876 | 450 | 1897 | 878 |
| 1856 | 1320 | 1877 | 433 | | |

המחבר איננו מוסר לנו ספירות נאמנות בנוגע להמרות דת ישראל בדת הקתולית ברוסיא, ורק על פי אומדנא, בלי כל סמוכים מן המציאות, מעריך הוא מספר היהודים

שנכנסו לברית הדת הקתולית במשך המאה הי"ט לסך 1200, לעמת זה יש מספרים נכונים בנוגע להיהודים שקבלו תורות הפרוטסטנטים השונים (לוטירים וקלווינים וכו') במלכות רוסיא, והם עולים בקירוב 1275.

והנה הטבלא שהבאנו למעלה אינה צריכה לפירושים, ובשפה ברורה היא מספרת לדור דורים דברי ימי ישראל בהממלכה הגדולה הזאת בששים שנה האחרונות. — המספרים הגדולים המתיחסים לשנות מלכותו של הקיסר ניקולי הראשון המה בצרוף „הקנטוניסטים" שנלקחו אז לצבא בעודם בילדותם והובלו לפלכים הרחוקים בפנים רוסיא. —

בכל אופן הלוחות האלה לוחות עדות הם לכנסת ישראל יושבת רוסיא ופולין על דבקותה בתורתה מורשת אבותיה. ובהעריכנו אותם לעמת המספרים של ממירי דת בארצות המערב, בווינא או ברלין, יצא לנו משפט ברור, כי הכנסיה הישראלית ברו"פ, היא לבדה היא עמוד התוך שתורתנו וקיום אומתנו נשענים עליו. ולחוקרי דברי ימי ישראל, אשר יבאו אחרינו, יתנו המספרים האלה די חומר להוציא מהם משפט גם על התנועה הציונית או חבת ציון, שקמה בקרבנו זה כעשרים שנה, כי היא שעמדה לישראל בשנות ראה רעה לעודדו ולחוקו בתקוה טובה לתחית האומה, ותתן לו כח ועזי־רוח לעמוד גם בנסיונות קשים ומרים.

עברי.

---

# ענינים שונים.

## העם והספרות.

(הצעה)

כה"ע מביאים בעת האחרונה ידיעות מערי השדה, כי לרגלי התנועה הציונית המפעמת עכשו בישראל, החלו במקומות שונים ליסד בתי־עקד ספרים למקרא.

הבתים האלה, עם כל היותם מוכרחים עפיה"ר, לפי מצב הדברים אצלנו, להיות מיוסדים עפ"י תנאים ואופנים בלתי נאותים ומסודרים יפה, צריכים ויכולים, תחת הנהגה מעולה ובהשתדלות יתרה מצד מנהלים ומפקחים מומחים לאותו דבר, לא רק להביא ברכה בפנת מטרתם הישרה והעקרית, לומר: להרחבת ידיעת שפתנו וספרותה ולהפצת דעות ומושגים נכוחים ונאורים בין העם, כי אם גם להיות לתועלת מרובה במקצוע אחר בלתי עבד עוד, — בהמצאת חמר בכמות ובאיכות הגונה לבירור שתי שאלות גדולות, שיש לפתרונן ערך נכבד בנוגע למעמד ספרותנו ותרבותנו בהוה ולהתפתחותן בעתיד ושעדיין לא הושם אליהן מצדנו לב כראוי.

השאלה הראשונה היא:

מאיזה יסודות, מאיזה מפלגות שבאומה, יבנה ויכונן כיום הזה אותו קהל קוראי עברית, אשר אליו נשבר כי הוא יפרנס את ספרותנו בכבוד וממנו פנה לבצרון עמדתה וקיומה החמרי, שבהם תלויה, כמובן, גם הויתה הרוחנית?

בין אוה"ע אין מקום לשאלה זו. אצלם צורת הקורא המצוי והשכיח בולטת באופן בהיר למדי. אצלם כל יודע לשון וכתב הוא קורא קבוע, תמידי וקים, ואצלנו אין זה כלל מאומת מן החיים. אצלנו יש הרבה יודעי־ספר, אבל מהם שאינם מוצאים כל צורך בקריאה, ומהם שקוראים הכל לבד מספרים עברים, ובין שני הסוגים האלה נמצא קומץ קטן, בערך מספר אישי האומה, של קוראים שונים למיניהם, הנראים לכאורה בשוק הספרים העברים לעתים קרובות מאד, ובכל זאת קשה הדבר לעמוד כרבעי על טיב יחוסם להספרות ולדעת בבירור אם יש לה תקוה מהם לאורך ימים, או כי רק קוראי־עראי המה, קוראים במקרה . . .

כי — מה לנו לכחד? — למרות התנועה הצעקנית הנראית עתה אצלנו בשוק הספרים והסופרים, יש אשר נשאל את נפשנו בתוגה, אם כל השאון הגדול הזה איננו רק שאון מלאכותי, סער בצלוחית של מים, ואם לא כל מה שנחשב עתה בעינינו לאותות של מפעלים בריאים וטבעיים, אינם אלא מקסמי־שוא, או הזעזועים והפרכוסים האחרונים הרגילים לבוא לפני כליון הכחות ויציאת נשמה מן הגוף? —

ומחשבת־יגון זו עולה על לבנו בזכרנו, כי כבר ספור תספור לה תנועתנו הלאומית הצעירה במעט שנות מציאותה כמה מיני „בהלות", כמה מיני „קפיצות" משונות לפנים וכמה נסיגות יותר משונות לאחור. ובהלות ביחוס שבין הקוראים והסופרים — אין לכם דבר יותר מזיק לספרות מזה. אם הסופר אינו יכול להיות בטוח בקוראו היום כי יהיה קוראו גם למחר, אם הסופר בעבדו עבודתו אינו יודע לצייר לו בעיני רוחו את אותו הקורא, שבשבילו הוא כותב, שלפניו הוא שופך את נפשו ולו הוא מוסר את מורשי לבבו, — מן ההכרח הוא, שיהיו דבריו חסרים אותו זרם האש, המזעזע את העצבים ומרתיח את דמי העורקים, והחסרון הזה בהכרח שימשך אחריו לאט לאט את ירידת הספרות.

לפני דור אחד, כשחפצו להשתמש בספרות שפ"ע רק בתור אמצעי לפי שעה להשיג על ידו תכלית ידועה, שהיא בעצמה היתה צריכה מטבע הדברים לקום ולהיות אח"כ כצוררת נוראה לספרות מיוחדת בעברית, אז לא הורגש כל צורך בקורא קבוע, ואדרבה, אז בקשו במחשבה תחלה אך ורק קוראים עראים, אז היתה העמידה בתחומה של הספרות העברית ברגל אחת נחשבת לשבח גדול שאין למעלה ממנו, ואז, דוקא בימים הטובים ההם, היה פרצופו של הקורא העברי מצוין ומסומן מכל צדדיו בסימניו ובגוניו הבולטים. אז היה גלוי וידוע לכל, כי את הקורא העברי צריך לבקש: או אחורי התנור בבתי המדרש והישיבות בין הבחורים העניים אוכלי „הימים" והפרושים האברכים הממיתים את עצמם באהלה של תורה, בין „העכברים הקטנים" לפי מבטאו השנון של המנוח צווייפל, או בין הצעירים הבטלנים המבלים עתותיהם בכתיבת „מליצות" ועשית „שירים", בין אלה שהמגיד מקלם היה רגיל לקרא להם בשם „פושציאַקים"...

אבל עתה מסבות התהפכו עלינו ופני הדברים נשתנו מן הקצה אל הקצה. עכשו באו אצלנו לידי הכרת החובה לעשות את עצם הוית הספרות למטרה גדולה ונכבדה בפני עצמה, לאחד מקניני הרוח של העם ולתנאי מוכרח בחייו הלאומיים; עתה חפצים למצוא את הקורא העברי לא רק בתוך החוג הצר והקטן של „העכברים הקטנים", כי אם בקרב כל פנות האומה, ועתה החיים באים ומתחילים למלא לאט לאט את החפץ הזה, וכבר נפגשים אנו זעיר שם בפרצופי קוראים חדשים ילידי החיים החדשים, ולפיכך מוטל עלינו עכשו להתבונן היטב אל הפרצופים הללו, לחקור ולדרוש, מי ומה המה ע"פ מצבם בחברה, ולדעת בדיוק אם יש לישותם בתור קוראים עברים בסיס נכון וחזק בהוה ועתידות נאמנות, אם תופסת היא בחייהם תפיסה הגונה ותמידית, או כי רק צללי קוראים אנחנו רואים עוברים על פנינו, קוראים קלוטים מן האויר וקשורים אל הספרות בחבלי־שוא...

אצל אוה"ע אנו רואים את קהל הקוראים מחולק לסוגים ידועים. אצלם יש, למשל, סוג גדול של קוראים בין המפלגה העצומה של פקידי הרשות, אשר כשובם אחר הצהרים מלשכותיהם לביתם, מוכן ומזומן שם לפניהם עתון, ירחון, מאסף או איזה ספר אחר לקריאה. להם יש, למשל, סוג גדול של קוראים בין בעלי האחוזות ועושי דבריהם, היושבים כל ימיהם בנחלות שדה ובכפרים והספרות מקרבת אותו אל החיים הכלליים, וכן הננו מוצאים בתוכם עוד קבוצים גדולים ומסומנים של אנשים הקוראים תדיר ואין ספרי הקריאה פוסקים מעל שלחנם, ואשר על כל אלה יחד יסמכו את עצמם המחברים והמולי"ם והעורכים ובעלי האסופות השונים למיניהם, בהוציאם איש איש מהם את ספרי הוצאותיו לשוק הספרים הכללי.

היש גם לנו סוגים שלמים של קוראים בטוחים ותמידים כמו אלה?

את השאלה הזאת יכולים לפתור לנו רק בתי־עקד הספרים, עפ״י האופנים אשר נבארם להלן.

השאלה השניה היא:

מה קורא עתה אצלנו העם (במובן קהל הקוראים), ולאיזה מין ספרים וסופרים הוא מראה חבה יתרה?

כאדם הפרטי כן גם העם השלם ניכר בספרים שהוא קורא ובסופרים האהובים לו, ועל כן בדעתנו ידיעה ברורה באיזה מיני מזונות רוחניים העם משיב את נפשו בזמנים שונים, הנקל לנו לשפוט על צורתו המוסרית ועל מצבו בתרבות באותה שעה ובאותו מעמד.

לא יתכן לאמור, כי העם קורא מה שמציעים לפניו. גלוי וידוע, כי ישנם הרבה מיני ספרים המונחים תמיד בבתי מוליה״ם ועל דפי חנויות המוס״ים כאבנים שאין להן הופכים, ואין העם דורש ומבקש אותם לא לקניה (שאולי היינו תולים את סבת הדבר בחסרון כים) ולא לקריאה. אי אפשר להגיד ג״כ, כי העם בוחר לו ספרים למקרא עפ״י בחירה עִוֶרת, בלי חשבונות רבים ויישוב הדעת תחלה. צריך להאמין, להפך, כי כל מה שהעם פועל ועושה במקצוע זה, הוא פרי עבודה פנימית שבלב, אשר כמה שיהיה חסר בה מכח השופט והמבקר, יש לה בכ״ז ערך רב ואין לבטלה ולהעלים עין ממנה.

ונחיצות פתרון השאלה, לאיזה ספרים וסופרים הקורא דהאידנא נוטה ביותר, מורגשת עתה בימינו גם מצד אחר.

כנודע, קמו אצלנו לפני שלש שנים אנשים מולי״ם וסופרים, שאין דעתם נוחה מספרות העבר שלנו ואומרים למשאות משרשיהם את כל הנמצא בה מימי דור הולך ולהקים על משואותיהם בנינים חדשים בנוים בטעם חדש ועל פי מין גזרה ובניה חדשה לא שערוה ראשונים. עת ידועה השתפקו „המחריבים־הבונים" האלה במליצות וראמות: הטילו אימה על זקני הסופרים ועל הצבור ב„הרס ואבדן", בעשית „מהפכות" וכדומה, הודיעו בקולי־קולות עת בואם המה להגלות בקהל ויבשרו לספרותנו תקופת התחיה ותור הזהב, — ורק זה מקרוב נגשו אל עצם מלאכת הבנין, ויחלו להשמיענו את „מלותיהם החדשות". עוד צורת הבנין אמנם בלתי ברורה, עוד חדושן של „המלות" מוטל בספק גדול, עוד הכל נעשה רק בדרך נסיון, ובכ״ז, האמת נתנה להאמר, שאיפות הבונים החדשים ומגמותיהן כבר השפיקו להתברר, באופן שעתה יכולה לכאורה דעת הקהל לחרוץ משפטה עליהן. אבל כך עלתה לספרותנו, מסבות שאין פה המקום לפורטן, שגם בנוגע לה לעצמה היא משמיעה דעת הקהל בקול חלש ורועד בלתי נשמע כמעט לאוזן, ולפעמים גם קול ענות חלושה זה יסוף ויחבא לגמרי בתוך המונה של הריקלמה המנסרת בעולמה, פעם בצורת הודעות מצלצלות ופעם בצורת „מסכימים מפורסמים" העומדים בפתחי שערים לזרוק אבק בעינים, — ולפיכך, מי החפץ לדעת את דעת הקהל כמו שהיא באמת, לא נשארה לפניו דרך אחרת בלתי אם לפנות ישר אל החיים בעצמם ולהטות אוזן ולשמוע מה יאמר העם על הבריות הספרותיות החדשות, שהיוצרים החדשים בוראים בשבילו. ומפני שאין העם מגלה דעתו בדברים, כי אם במעשים, את הספר הטוב בעיניו הוא קורא ואת הרע בעיניו איננו קורא. עלינו להסב את מבטנו והתבוננותנו אל שדה העשיה הלזה, כלומר לראות ולהתבונן איזה ספרים וסופרים נקראים ממנו ואיזה אינם נקראים.

אם נדע ידיעה ברורה, מיוסדת על ספירות נכונות ונאמנות, איזה סכום, בקירוב, של קוראים יש לאלה הסופרים, שהצעירים מיחסים אותם לבית המדרש הישן, ואיזה לסופרים מבעלי המהלך החדש, אם נדע, דרך משל, מה קוראים אצלנו יותר, אם ספורי מפו, סמולנסקין וברודס, או ספורי המספרים החדשים, אם תרגומי שולמן, פרידברג ופרישמן או אותם של המתרגמים החדשים, אם שירי יל״ג וההולכים בעקבותיו או אותם של המשוררים החדשים, — הרי לפנינו דעת הקהל מובעת בשפה היותר נמרצה ומדויקת.

אמנם יש אשר צריך להניח, כי דעת הקהל בדבר הטוב והרע שבספרות משובשת היא ואין לסמוך עליה; אמת היא ג״כ, כי על הסופר לרומם את הקוראים אליו ולא לרדת אליהם; אבל להכיר אותה, את דעת הקהל, טוב ודרוש בכל אופן. איך שיהיה מצב העם בקולטורה, סוף סוף הלא מכיר הוא את כח עכולו הרוחני הרבה יתר מכל המבקרים שבספרות, סוף סוף הלא יודע ומרגיש הוא יותר מהם עד היכן יכלתו מגעת לטפס ולעלות אחרי הסופרים מבלי היות צפוי לשוב ולנפול אח״כ מפסגת עמדתו, ואת הכחות האלה צריך להביא בחשבון עכ״פ.

וכאמור, יכולות שתי השאלות שהבאנו למעלה להפתר בדרך פשוט וקל ע״י בתי עקד הספרים ולשכות הקריאה בשביל העם, שנוסדו ושעומדים להוסד במקומות שונים.

לתכלית זו נחוץ, ראשית כל, שמנהלי אותם הבתים, אשר אליהם יפנו הקוראים בדרישותיהם, ירשמו פעם בפעם בצד שם הקורא גם את פרנסתו ומשלח ידו, אם הוא סוחר, חנוני, פקיד, משרת, נושא משרה, אומן־יד (בפירוט מהות אומנתו), מורה, מלמד, צעיר לומד ביחידות או בבית־ספר, וכיוצא בזה. ממוצא הרשימה הזאת יכול נוכל לדעת תשובות ברורות על השאלות האלה: א) איזה סכום (בקירוב) של קוראים יש לנו בכלל? ב) איזה $^0/_0$ מהם נמצא בכל סוג וסוג של האומה בפני עצמו? ג) באיזה מן הסוגים הנזכרים לעיל אין קוראים כל עיקר? וד׳) מפני מה מספר הקוראים עולה ויורד, מסבות חמריות או מוסריות, מסבות תלויות במקום או בזמן? —

יחד עם זה צריך שיהיו המנהלים מכינים לוחות וטבלאות מוכיחים במספרים מדויקים, איזה ספרים (כלומר איזה מהם לסוגיהם ולמחבריהם) נקראים ביותר רק מקבוצים ידועים, ואיזה מהם נקראים ביותר מסכום הקוראים הכללי, איזה ספרים נקראים מגברים ואיזה מנשים, איזה מאבות ואיזה מבנים.

על פי הידיעות האלה, הצריכות להתפרסם בדפוס לכהפ״ח אחת בשנה, יתבררו ויתלבנו לנו כמה ענינים מסוכסכים. על פיהן יתברר לנו, כמה חפצים אצלנו להכיר את האדם העליון של ניטשה, כמה מתרפקים על בת־שירה מעין אותה של וֶרלין ומטרלינק, כמה יש להם חפץ בחזיונות מעולמות אחרים בכלל, וכמה, להפך, רוצים לדעת קודם כל את עצמם. . .

באמצעות הידיעות הללו יכירו וידעו קבלני הספרות שבימינו, כי לא תמיד הם מכונים להוציא לשוק הספרים מה שהעם רוצה ומוצא בו חפץ, ויש שהמה מציעים לו דברים ולא רוחו ומשפיעים עליו מיני טובות שאינו יכול לקבלן; העיקר הוא, שיכירו וידעו, כי ממה שבתחבולת־סוחרים זו או אחרת ספרי הוצאותיהם מוצאים להם סך מסוים של קונים, אין מזה ראיה עדיין, שהעם בסתר אהלו קורא אותם בנפש חפצה ובנחת רוח. . .

ומטעם זה, כל הידיעות המלבבות, שיש לשפוט על פיהן על יחס העם אל תוצאות הספרות, אי אפשר לשאוב אותן עפ"י מספרים יוצאים מבתי הדפוס והמולי"ם והמחברים והמוסי"ם, אלא ר ק ע"י ספירות מקובלות מבתי העקד ולשכות של קריאה.

לפיכך, חובה מוטלת על כל אלה שעניני תרבותנו הלאומית נוגעים אל לבבם, ועל הציונים ביחוד, להשתדל, כי מנהלי בתי העקד אשר בעירם, בין של צבור ובין של אנשים פרטיים, ינהיגו אצלם פנקסים מיוחדים לרשום בהם כל אותן הרשימות שהצענו למעלה, וכל הפנקסים הללו יובאו מעת לעת לפני סוד חכמים ונבונים, אשר יבינו לעבד את החמר הסטטיסטי המקובץ כראוי לו, ואשר יגישו לעתים ידועות את תוצאות עיונם בזה לפני הקהל, והיה הדבר בקרב הימים למקור ברכה מרובה גם לספרות גם לעם.

שמואל ליב ציטראָן.

---

## מכתב.

אדוני אחד־העם!

במאמרך „לשאלות היום" ו'[1]) יפה דנת, יפה חיבת את ספר תקנות הבנק. אף אני בלב מלא עצב קראתי את התקנות, כאשר באו לידי, כי מלאות הן שגיאות, אשר אך בעמל רב יוכלו לתקן.

אך בדברך על ההעתקה הרוסית אמרת, כי מטעם ראשי הציונים ברוסיא נעתקו התקנות שלא כהוגן ובזה השדת בכשרים. התקנות נעתקו בפעטערסבורג מאיש אשר דבר אין לו עם המנהיגים הרוסיים, ואת גליונות הקורוקטורא קראתי אני ורשות נתנה לי לתקן את סגנון הלשון בכל אשר אמצא לנחוץ. והנה לא ידעתי עתה אל נכון, אם השגיאות אשר הראית עליהן יצאו ממני או מיד המעתיק, אך על כל פנים — זאת אוכל להבטיחך — לא עשינו זאת לא „מטעם ראשי הציונים", ולא „מכוונה דיפלומטית" ח"ו, אלא מפני קוצר עת וחסרון עיון בדבר, ובזה ודאי אשם אנכי, אך חטאתי לא תגדל כל כך, לוא ידעת, איך עשיתי מלאכתי זאת.

ברגשי כבוד ובברכת ציון

חיים משה לזינסקי.

---

1) „השלח" כרך ה' ע' 385 והלאה.

# תורת חיים.

## (שיטת ר׳ חיים שטינטל באמונות ודעות)

מאת ד״ר ש. ברנפלד.

### ב.*)

ר׳ חיים שטינטל העמיד את תורת המוסר על הנחה עיקרית, אשר אין יסודה בהשכל העיוני אלא בהרגשתנו, ולפי זה פטר את עצמו מלהכנס בחקירה ארוכה, למען דעת, מה היא מהות הרגשתנו המוסרית ומקורה. לתכליתנו יספיק לנו לדעת, כי הרגשה מוסרית כזאת ישנה בנו, ואין אנו שואלים: איך ולמה. האיתיקא אשר אנו מבקשים היא אנושית, ולפי זה יש לנו הרשות להעמידה על הרגשה אנושית, אשר נתבררה לנו מציאותה לאין ספק, ממש כאשר נתבררה לנו מציאות עצמנו. ויען כי העמיד שטינטל ליסוד קיים, כי ההרגשה הזאת אינה מוחשית, כלומר פתולוגית, ולפיכך אינה סוביקטיווית, ומצד השני התאמץ להבדילה מן ההשגה האנושית, לכן אמר בתור כלל, כי ההרגשה הזאת — המוסרית — היא ציור שכלי [1]).

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ב ע׳ 97.

[1]) הנה יהיה מן הראוי לבאר בזה בקצרה, מה הוא ענין „הציור השכלי״ (Idee) לפי דעת שטינטל, כי יותר ממה שכתוב בספרו שמעתי מפיו, בעת שהטעים והסביר את מחקריו העמוקים לתלמידיו. נושא ענין הכרתנו והשגתנו (ההכרה היא החושית וההשגה היא השכלית, והשניה תלויה בהראשונה) הוא העצם, אשר עליו תסוב הכרתנו. ההשגה היא פעולה שכלית באמצעות ההכרה החושית ויתר תנאיה, אשר אין מן הצורך לדבר עליהם בזה. ואולם ההשגה, שהיא פעולה, תקבע במחנו ציור של אותו הענין המושג, וזה הוא עצם, היינו אותו העצם המושג כפי שנקלט ונקבע במחנו — ציורו של דבר. וזהו מה שאנו קוראים ציור שכלי ובלעז Idee, כי כן הוא ממש מובן מלת *ἰδέα* ביונית. ורבים מהמתפלספים (גם בימינו) טעו בזה וערבבו את ענין הציור השכלי במושג השכלי (מה שקוראים בגרמנית Begriff), ואולם על צד האמת אין הדבר כן, אלא זה לחוד וזה לחוד. המושג הוא ענין עיוני, התמצית העיונית של הפעולה השכלית, אבל אין לו מציאות ממשית, ואולם הציור הוא ענין ממשי, ציור העצם המושג, ולפי האמת היא היא המציאות האמתית ואין זולתה, שהרי מציאות כל דבר בשכלנו ובידיעתנו היא רק בציורו. ולאידך גיסא אל תטעה להחליף הציור השכלי בדמותו (Vorstellung), כי גם זה אינו. דמותו של דבר איננו ציורו, אלא פרטי הפעולה השכלית, מה ששכלנו מדמה ופועל, להשיג את העצם המדובר, אבל הציור הוא כלל וענין נגמר, מה שנקלט במחנו אחר כל השקלא והטריא של ההשגה וכבר נתבארה המציאות בשכלנו אל נכון — אחר גמר מעשה של הפעולה השכלית. והנה יבואר לנו הדבר הזה כל זמן אשר יהיה נושא ענין ההשגה עצם נראה לנו; אבל עלינו להרחיב המשפט הזה ונאמר, כי גם רעיון אפשר לו להיות נושא ענין השגתנו. ובדבר

האדם הבלתי רגיל בחקירות עיוניות אי אפשר לו להשיג מהות הציור השכלי, והוא חוזר ועושה מן הכלל פרטים, למען יסביר לו הענינים ויקרב אותם לשכלו. מה שאנו קוראים בשם „ציור שכלי" אי אפשר לו להבין, אבל מן הכלל הזה (Idee) יסתעפו פרטים (Ideale), ואותם הפרטים אפשר לו להשיג. ולפיכך נאמר, כי „האידיאלים" קודמים ל„האידיא", כלומר שהאדם הפשוט ידע מהאידיאלים בעת אשר אין לו שום ידיעה מהציור השכלי. ועל דרך זה ממש נאמר, כי המוסר קדם לתורת המוסר; המעשים הטובים והמחשבות הרצויות נמצאים באדם, גם אם לא יעמוד על שיטתם הלמודית. ואולם לתכלית מחקרנו, ליסד את האיתיקא על יסוד שיטה למודית, עלינו לבקש מה הוא ציור „הטוב" בתורת המוסר?

קנט אמר, כי אין שום דבר בעולם, אשר יהיה טוב בהחלט, כי המעשים האנושיים הם טובים רק לפי האפשר; ואולם הרצון אפשר שיהיה טוב בהחלט. והירברט תלמידו הוסיף על דברי קנט, כי המעשים הטובים בפני עצמם אינם נופלים בגדר האיתיקא, שהרי הם מסובבים על ידי סדר הכרחי, אבל הם מורים על רצון טוב: „המעשים הם שפת הרצון", כלומר על ידיהם נכיר את רצונו של אדם ובהם יוָדע מוסרו. שטינטל מוסיף על דברי שניהם ואומר, כי המעשים הם עדים על כוונה רצויה. אמנם אפשר לאדם, כי תהיה כוונתו רצויה גם בלי מעשים טובים; אבל מה היא הכוונה הטובה בלי פעולה? הלא אז יחסר לו הרצון, ואין אנו יודעים, אם התגבר האדם על כל המונעים לצרף המעשים למחשבתו הטובה. מטעם זה נחוצים המעשים הטובים, „אשר על ידיהם יכתוב האדם את כוונתו הרצויה בספר החיים" [1]). בעת נראה מעשים טובים או רעים לא נשפוט על אדות המעשים כשהם לעצמם, שהרי אלו אינם לא טובים ולא רעים, אלא רק מאורעות הכרחיים כפי סדר העולם, וטובתם או רעתם הוא רק בהצטרפות ולא בהחלט. ואולם אנו דנים על כוונתו של עושה המעשים האלה, על רצונו, אם טוב ואם רע. וזה הוא יסוד המשפט המוסרי.

המשפט הזה, יאמר שטינטל, אומר דרשוני, כי אפשר לטעות בו. שהרי אפשר לטעון ולומר, כי כשם שאין המעשים טובים או רעים בהחלט, אלא רק לפי יחוסם אלינו, כן אין הכוונה רצויה או בלתי רצויה ואין הרצון טוב או רע בהחלט, אלא רק כפי שאנו מדמים ודנים על אודותו. כבר אמר הַמלט, כי על צד האמת אין טוב ואין רע בעולם, ורק ביחוסו לנו ועל ידי השבנו על אודותו יהיה טוב או רע. ואולם שטינטל טוען נגד זה ואומר, כי הטוב והרע יוָדע בכוונת האדם ורצונו ידיעה ממשית (אוביקטיווית), לכל הפחות תהיה ידיעתנו בזה כידיעת כל המושגים האנושיים. למשל, אנו אומרים: השושנה היא אדומה ויש לה ריח טוב. על צד האמת אינה אדומה ואין לה ריח טוב, אלא אנו, בני אדם, מוצאים זה. ועם כל זה, מי יתעקש ויאמר, כי אין אלו התארים

---

הזה נאמר גם כן, כי הציור השכלי של הרעיון הוא מה שנקבע ונקלט במחנו על אדותו. למשל באחד מפרטי האיתיקא נאמר, כי ציור החמלה היא מדת החמלה כפי שאנו מציירים אותה במחנו, לא בתור „מושג", שהרי אין זה ציור כלל, וגם לא בתור „דמות", שהרי אין זה אלא פרט, אלא בתור „ציור", שזה הוא כלל ומציאותו היא ממשית. וכל מי שיעמוד על אמתת המחקר הזה יבין את שיטת שטינטל אל נכון.

[1]) שטינטל הרחיב הדבור בזה בדרושו אשר דרש „על דבר התכלית המוסרית של חיינו" (Ein Wort über den Lebenszweck) בקובץ מאמריו ח״ב עמוד 202—210, וכבר דברתי על זה ב„השלח" כרך חמישי עמוד 487 - 489.

נופלים בהשושנה כל עיקר? ולא זו בלבד, אלא כי משפטנו על אורות הרצון האנושי הוא יותר אמתי ממשפטנו על אודות תארי השושנה; שהרי אודם השושנה איננו באמת זולת קוי האור, ואם אין לי חוש הריח אין השושנה מריחה יפה. כי באמת אין האודם והריח הטוב בה אלא בנו; על חוש הריח שבנו יפעל ריחה לטובה, כי יעיר בנו רגש נעים, ובאמצעות האור, אשר איננו בה אלא מחוצה לה, היא נראית אדומה. ואולם רצונו של אדם הוא פעולה בפני עצמה, אחת היא אם נביט אנו עליה או לא. גם אם יהיה האדם בפני עצמו ואין לו יחוס עם זולתו יהיה רצונו טוב או רע. אמת היא, כי משפטנו על דבר המעשים הטובים או הרעים הוא תלוי ביחוס המעשים האלה אלינו; אבל אין זה סותר את ההגיון הישר באמרנו, כי טובים הם או רעים כשהם לעצמם. ולא זו בלבד, אלא שלפעמים אנו דנים על ארות מעשים לטוב או לרע, מבלי אשר יגעו בנו כל עיקר, ואנו מכירים ומבחינים היטב, מה בין משפט מוסרי על אודות המעשים כשאין אנו נוגעים בדבר ובין משפטנו על אודותם כאשר יתיחסו אלינו. כי זה מונח בטבע האנושי, שזולת הרגשתו הפתולוגית, שהיא סוביקטיווית, יש לו גם הרגשה מוסרית, אוביקטיווית.

ואם יטעון אדם ויאמר, כי הרצון איננו ענין ממשי בפני עצמו, אלא רק פעולה, וכל פעולה יש לה סבה ועלה, ולפי זה איך יהיה משפטנו על אודותו? הלא אם תפול האבן מידינו בהכרח כי תרד מטה, וכשיפול העץ אל האש בהכרח שישרף, ומי יעמיד תורת המוסר על המעשים ההכרחיים? על זה ישיב שטינטל: אין אני נכנס בחקירה ודרישה על דבר סבת הרצון, אלא על דבר מהותו. בודאי יש להרצון סבה פועלת, אבל משפטנו יהיה רק על אודות הרצון בציורו הכללי. משל למה הדבר דומה, לפסל שיש, אשר יקח את לבנו ביפיו ובהדרו. הלא אין לנו דבר עם החומר, עם השיש, אלא עם הצורה, עם תארו הנחמד. כן אין אנו דנים על דבר הרצון בתכנו החמרי, אלא על דבר ציורו. איך בא הדבר, כי היה הרצון טוב או רע, אין זה נכנס בגדר חקירתנו; אנו דנים רק, כי הוא טוב או רע.

ואחרי אשר התבאר לנו זה נוסיף עוד ונאמר, כי המעשים הטובים מובנים לנו רק אם נעמידם על יסוד תכלית מוסרית. ויצא לנו מזה, כי מעשים טובים בלי כוונה רצויה אינם נופלים בגדר האיתיקא, שהרי לא על אודות המעשים אנו דנים, אלא על אודות הרצון והכוונה. לפי זה עלינו לדעת, מה היא התכלית המוסרית שבמעשי האדם, שהרי רק בזה נוכל להעמיד את תורת המוסר על בסיס נאמן. עלינו לדעת אל נכון, לאיזו תכלית מוסרית צריכים להיות מעשינו מכוונים, מאחרי כי רק בכוונה רצויה יודעו בטבעם. החקירה בטבע התכלית המוסרית של כל מעשינו היא לפי זה תמצית האיתיקא.

בנוגע לתכלית המבוקשת בכל מעשינו הנה ידוע הוא, כי בני אדם פשוטים ישתדלו להגיע אל קנינים, אשר על ידיהם ירבה אשרם. מה הם הקנינים המרבים אשרם, זה ידוע להם לאין ספק, שהרי כל דבר המביא עונג הוא מועיל לאשרם, והספק יפול לפי דעתם רק באופן הגיעם אל הקנינים האלה. כי גם האדם הפשוט יראה ויבין, כי לאלו הקנינים לא נגיע תמיד באמצעות ההשתדלות מצדנו, אלא כי הם מתת יה, לאשר יחפוץ יתנם. ולפיכך חשבו בני אדם תמיד מחשבות: איך ימצאו חן בעיני האלהים, למען יחון אותם בקנינים המועילים והנעימים, ועלה בהסכמם, כי רק על ידי מעשים טובים יזכה האדם את ארחו וימצא חן בעיני האלהים. על יסוד הרגש הזה נולדה תורת המוסר של חובות האדם לאלהיו.

ואולם ברבות הימים נוכחו בני אדם, כי יראת האלהים ומעשים טובים לא יביאו תמיד את האדם אל המטרה המבוקשת, שהרי יש צדיק אובד בצדקו ורשע מתערה כאזרח רענן. ולפיכך באו בני אדם לידי הכרה, כי הקנינים המועילים אינם האושר האמתי, אלא כי עשות הטוב בפני עצמו הוא נעים ומועיל והוא האושר האמתי. על יסוד ההכרה הזאת נולדה תורת המוסר של הכרת הטוב הנצחי[1]).

ובהיות, כי הָטבע בתכונת נפש האדם לבקש הטוב החמרי והעונג החמרי, לכן יש אשר בקשו פתרונים אחרים לשאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", היינו, כי השתדלו לְמַצות עומק הדין בדבר הטובה והרעה המגיעה לאדם, להוכיח, כי הטובה המגיעה לפעמים לרשעים אינה טובה גמורה, והרעה המגיעה לצדיקים אינה רעה בהחלט. ועל יסוד הדעות האלה נוסדה הבחינה במאורעות העולם, הטובים והרעים, להכיר בטיבם ולדעת ערכם האמתי.

לפי דעת שטינטל אי אפשר למצוא האמת באחד מן שלשת הפתרונים האלה, אלא בשלשתם יחד. בראשונה עלינו לקבוע היטב במוחנו, כי לא על אודות המעשים בפני עצמם אנו דנים, כי אלו אינם נופלים בגדר הטוב והרע ואין להם שום שייכות עם תורת המוסר. העיקר הוא המחשבה והרצון, ולפי זה אין המעשים הטובים מביאים תועלת או עונג לעושיהם, ואין זו התועלת שכר לצדיקים, שהרי אפשר למעשים טובים בלי כוונה רצויה, ואלו אינם נכנסים בגדר האיתיקא, ובכלל אין אנו עסוקים בחקר השאלה,

---

[1]) בדבר הזה יש לחלוק על שטינטל. כי הנה רבים מהעמים הקדמונים לא האמינו בסדר מוסרי של מאורעות העולם, יען לא באו לידי הכרה, כי היצירה כלה אחת היא ועל פי חוק קבוע אחד היא מתנהגת. להם לא נולדה מעולם שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", כי הבינו הדבר הזה ע"פ מושגם הם: פלוני הרשע עומד תחת חסות כח אלהי, שאיננו חפץ בטוב אלא ברע, ופלוני הצדיק קנא בו אחד האלילים ומבקש רעתו. מאורעות האדם הפרטי לא היו קשורים לפי השקפתם אל תורת המוסר. השאלה הזאת, אשר היתה אחר כן לצור מכשול לכל התיאולוגים, היא משולבת ומאוגדת בכלל עם תורת היהדות, אשר נוסדה על רעיון האחדות בסדר היצירה, על האמונה באל יחיד ומיוחד, בורא ומנהיג, משגיח בהשגחה פרטית על כל יצוריו. אם הדבר כן, אם יש סדר קבוע בכל מאורעות העולם, הנה יקשה באמת, איך פלוני הצדיק אובד בצדקו ופלוני הרשע מאריך ברשעתו. השאלה היתה תמידית מדור לדור, ואולם התשובה החליפה את טבעה לפי מצב הקולטורא. בימים מקדם מצאו די ספוקם בתשובה קלושה, למשל, כי השם משלם להרשעים שכרם בשביל קצת מעשיהם הטובים בעולם הזה כדי להטרידם מעולם הבא, ולצדיקים הוא מעניש בעד קצת רשעתם בעולם הזה, כדי שיקבלו שכרם בעוה"ב, וכהנה. מובן מאליו, כי כל מה שהתקדם האדם בהשגתו העמיק גם חקר בשאלה זו ולא הרגיע רוחו בתשובה שטחית. ולבסוף באו האנשים לידי תשובה תיאולוגית, כי אין שכר טוב לצדיקים, אלא המעשים הטובים בעצמם הם שכר אמתי ואושר רוחני צפון בהם, או כי כחשו מכל וכל בסדרו של עולם. זה וזה (היינו הישוב התיאולוגי או להכחיש כל עיקר בהשגחה אלהית) הוא פרי התקדמות קולטורית במדה מרובה וסותר להתכונה הטבעית שבאדם. האדם הפשוט יאמין בלי לחשוב הרבה, כי השם מנהיג את עולמו, וכי לפי זה צריך שיהיה שכר טוב לצדיקים ושיעניש את הרשעים בעולם הזה. ואם אין הדבר כן, הוא תמה הרבה וכל התשובות שבעולם לא ירגיעו את רוחו. אמת היא, כי אי אפשר לנו להסביר את החזיון הפסיכולוגי הזה; אבל כבר אמרתי כמה פעמים, כי המכשול היותר קשה של רוב השיטות הפלוסופיות, היא השתדלותן, לבאר כל חזיון, תחת ללמד לשונן לומר: איני יודע. שהרי אם נדע, שאין אנו יודעים, אפשר כי תבוא התשובה האמתית לאחר זמן, אבל בהעמידנו חזון על יסוד רעוע, נגדור הדרך בעד הבאים אחרינו. ואולם גם זה הוא חוק פסיכולוגי, כי יבקש האדם למצוא פתרונים לכל שאלה, ואם אין לו תשובה אמתית ימצא די ספוקו בשנויי דחיקי, ורק המעטים בבני אדם ישהררו עצמם מהרגל זה.

איך להביא את האדם לידי אושר חמרי, שהרי זאת היא חקירה בפני עצמה, שאינה נוגעת במחקר המוסר. כן אין תורת המוסר חובות האדם, שהרי גם הם אין להם מטבע קבוע, אלא משתנים הם לפי המקום והזמן, לפי המקרים והמאורעות ולפי יחוס האדם אל חברו. ולא זו בלבד, אלא בעשותנו את חובתנו, לפי מה שקבענו לנו לחובה, הלא תלוי זה גם בכשרון מיוחד של כל אדם ואדם. למשל, יש אב, אשר יעשה את חובתו לבניו, לחנכם על צד היותר טוב, מפני שיש לו כשרון מיוחד לזה מטבעו. האם לזה נקרא איתיקא? הלא זה דבר התלוי במקרה. וכי פלוני האב, אשר אין לו שום ידיעה בפדגוגיא ולכן איננו מחנך את בניו באופן היותר טוב, איננו אדם מוסרי? — לא! הכל תלוי בכוונה רצויה, ברצונו של האדם, ולפיכך עלינו לדעת מה הם הציורים של האיתיקא, ורק על ידי זה נגיע לתכליתנו המבוקשת.

תורת המוסר עומדת על פי שיטת שטינטל על חמשה עיקרים, ואלו הם:

א) המציאות המוסרית של כל אדם ואדם, או (לפי השגור בספרי הפלוסופים הקדמונים) חובת האדם לעצמו. והחובה הזאת תכיל לפי דעת שטינטל את המצוה הראשית, כי יבקר כל אדם את מעשיו ע"פ טהרת המחשבה והכוונה הרצויה, כי יהיה כל רצון מתאים עם תורת המוסר; כל המרבה לבחון ולבדוק את עצמו בזה הרי זה משובח, וכל המתעצל בזה הוא מגונה.

ב) יחוס האדם אל חברו, כי תהיה התקדמות חברנו תלויה בהתקדמותנו גם אנו, וזה נכלל במדת האהבה (Wohlwollen).

ג) יחוס האדם אל הקבוץ המדיני.

ד) האדם מרגיל עצמו להתנהג בדרך כזה, כי יהיה רצונו של חברו חביב עליו כשלו, במקום אשר לא יסתור את רצונו, אלא אדרבה יסייע לו, ובזה נכללה מדת הצדק והיושר [כלומר מה שאנו דורשים מזולתנו אנו עושים גם לחברנו, ומה שאין אנו חפצים לעשות לזולתנו, בשביל היותו מתנגד לרצוננו, לא נדרוש גם מחברנו, ובכלל לא נדרש מזולתנו יותר ממה שאנו מוכנים לעשות לו, ולא נמנע מזולתנו, מה שאנו דורשים מחברנו].

ה) ציור התקדמות האדם, וזה מונח בהשתדלותנו להמשיל את תורת המוסר על רצוננו ושאיפתנו.

על חמשה דברים האלה עומדת האיתיקא, וכל איש אשר יחטא נגד אחד העיקרים האלה הוא ככופר בכל תורת המוסר. מי שאיננו מדייק בינו לבין עצמו עם רצונו ושאיפתו, מי שאיננו אוהב את זולתו, או שהוא נבדל מכל אדם, או שאיננו מתנהג בדרך היושר והצדק הרי זה מגונה בעינינו. ואולם בדבר התקדמות האדם נאמר, כי האדם המתקדם והמשתלם בכחותיו המוסריים ימצא חן בעינינו, והאדם אשר ישאר במצב אחד ולא יצעד הלאה יאבד חנו בעינינו.

אלו החמשה עיקרים שמנינו הם נפרדים כל אחד ואחד בפני עצמו, ואין האחד יליד הגיוני של השני. ואולם כלם תלויים במחשבה וברצוננו. ובאמרנו, כי כל עיקר ועיקר הוא ציור בפני עצמו, עלינו להוסיף עוד, כי אמנם אין השני באפשרות בלעדי הראשון, וכן השלישי בלעדי השני, הרביעי בלעדי השלישי, החמישי בלעדי הרביעי. אין הראשון מחייב את השני, אבל הוא בסיס להשני. בלי מציאות אישית אי אפשר ליתר העיקרים.

בלי ציור האהבה לזולתנו אי אפשר ליחוס מדיני, בלי קשר מדיני אי אפשר למדת הצדק והיושר, ובלי המדות האלה אין התקדמות והשתלמות לרוח האדם ולתורת המוסר.

בבאור העיקרים האלה אומר שטינטל:

א) המציאות המוסרית של כל אדם ואדם בתור מציאות נפרדת.

הנה אמרנו כבר, כי בתורת המוסר העיקר הכוונה הרצויה וטהרת המחשבה. ולפי זה אם יבחין האדם את מעשיו אפשר כי ימצא אותם טובים ורצויים, ועם כל זה, אם לא ידע לכוון את רצונו למעשים טובים אין לו כלום. למשל, אפשר כי יצדק האדם לא בהיות לו רצון וחפץ לצדק ויושר, אלא מיראתו את העונש או מהיותו רודף אחר הכבוד וכדומה. מעשים כאלה, אף על פי שכשהם לעצמם הם טובים ורצוים, אינם נופלים בגדר האיתיקא. הן יאמרו לנו, כי אחת היא לנו, מה היא כוונת האדם במעשיו, שהרי המעשים בעצמם הם מכוונים בפעולתם אל הטוב והישר. ואולם אנו נשיב להם: מעשים אינם מוצאים חן בעינינו, כי הטובה שבהם היא מקרית, ואם נחשוב, כי העושה אותם לא כוון את לבו אל הטוב במחשבה טהורה, לא רק שלא נשמח עליהם, אלא אפשר כי נגנה אותם, בהיותם תולדות הצביעות והשקר. שמא תאמר, אם הדבר כן, כי העיקר היא טהרת המחשבה, הנה אפשר לאדם שיהיה רצונו אל הטוב והנאות, ועם כל זה יהיו מעשיו מגונים, מפני שלא ימשול ברוחו לעשות כרצונו הטוב. ואנו חיבים על פי התורה הזאת בכבודו; זה אינו, כי תורת המוסר היא תורת ההרמוניא, כלומר, כי יהיו המעשים והרצון שווים. מי אשר יש לו רצון טוב צ״ך שימשול ברוחו ויכוון את מעשיו על פי רצונו; זאת היא הנהגה מוסרית. ואם נמצא קצת פקפוק במשפטנו זה, עלינו לחקור יותר בדבר ואז נבוא אל מטרת האמת. הנע בעצמך, כי אתה משבח ומפאר את פלוני אשר כוונתו רצויה ויש לו רצון טוב לעשות הטוב — את מי אתה משבח ומפאר? את פלוני האדם? הלא הוא עושה הפך כוונתו ורצונו. אתה משבח ומפאר את הענין המדובר, אשר בפני עצמו הוא טוב, ואולם מה קשר ויחוס יש בינו ובין האדם? פלוני חפץ לחמול על דל, אבל הוא מתאכזר עליו. אם תקלס אותו טעית במשפטך, כי באמת תוכל לקלס רק את מרת החמלה. משל למה הדבר דומה, לשופט אשר שפט בצדק, ואמנם אי אפשר לו להטות משפט, כי הדינים הם מבוררים לאין ספק, ואם נהלל את המשפט, כי צודק הוא, הנה לא תסוב תהלתנו על השופט, אשר אמנם אי אפשר היה לו להטות משפט; אבל נאמר, כי המשפט הוא טוב ונאה. ולהפך, יש משפט בלתי צודק, כי כן מבורר הדבר בספרי הדינים, והשופט יחרוץ משפטו על פי הכתוב, ואם נגנה את המשפט, לא תהיה תלונתנו על השופט, שהרי מה חייב הוא בדבר? אלא נגנה את המשפט בפני עצמו. הא למדת, כי עלינו להבדיל בין משפט שהוא רק שיטה למודית ובין מעשה אשר על ידו יֵראה האדם את תכונת נפשו. במשל אשר אמרנו אפשר להרחיב הדבר ולומר, פלוני השופט ינע וטרח והוציא משפט אמת בחכמתו ובאהבתו להאמת; בפעם הזאת תהיה תהלתנו על השופט. כן פלוני האדם, אשר חפץ בטוב ועשה הטוב, ימצא הוא חן בעינינו. ואולם אם חפץ בטוב ולא עשהו, אפשר לנו להלל את הענין המדובר, אבל לא את האדם, אשר לא הוציא את רצונו לפעולה. הרצון נופל בגדר המוסר. מה שאנו עושים צריך שיהיה ברצון טוב, ומה שאנו מרחיקים צריך שיהיה גם כן ברצון טוב, כלומר שאל תטעה להאמין, כי הרצון נופל רק במעשים ולא בהרחקת המעשים, במצות „עשה" ולא במצות „לא תעשה"; כי באמת אין הדבר כן. אם נרחיק לפעמים שאיפה בלתי

ראויה, יכנס זה בגדר המוסר, אם היתה ההרחקה רק מטעם שזה הרצון מתנגד להמוסר, אבל אם תהיה הסבה אחרת: יראת העונש או יראת ההפסד וכדומה, אין זה רצון מוסרי. אמת הדבר, כי הרצון המוסרי צריך שיהא קשור אל ההכרה המוסרית, שידע האדם למאוס ברע ולבחר בטוב; אבל ענין המאוס והבחירה הוא פעולה רצונית.

על פי האמור בזה תצא לנו ההנחה הראשונה: הרצון האנושי, אשר ימצא חן בעינינו, הוא זה, אשר יעבירהו האדם תחת בקרת השכל, והיה אם ימצאהו טוב ומתאים אל תורת המוסר יוציאהו לפעולה, ואם ימצאהו רע ומפסיד ירחיקהו — זה הוא רצון מוסרי. ואולם אם יעשה האדם את מעשיו על פי רצונו, אע״פ שמתנגד הוא לתורת המוסר, זהו מגונה.

ההנחה הזאת תחייב כמה מדות מוסריות. בראשונה אהבת האמת, כי לא נרמה את עצמנו, אלא נביא את כל מעשינו ומחשבותינו במשפט צדק ואמת. כי אמנם בהיות טהרת המחשבה עיקר גדול בחיי המוסר, אפשר לנו לחטוא נגד המוסר גם בלי מעשים, היינו אם נקנא ברענו, והקנאה היא מדה רעה בנוגע לעצמנו וביחוסנו לזולתנו[1]). כן עלינו להרגיל את עצמנו לעשות תמיד את חובתנו. אל נתרשל בדבר, להוציא מחשבה למעשה, בשעה שמצאנו, כי כן יפה וראוי לנו, וכן אל נתרשל להרחיק מלבנו מחשבה בלתי רצויה. בכלל אל יהיו מעשינו ע״פ מה שגורם המקרה, כי מעשים כאלה הם מגונים מאד, אלא הכל נעשה בכוונה רצויה ובדעה מיושבת ובשאיפה אל המטרה המוסרית.

ב) ציור האהבה לזולתנו.

הנביאים הטיפו תמיד לאהבת זולתנו. הושע אמר: חסד ומשפט שמור וקוה אל אלהיך תמיד; מיכה אמר: עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך; זכריה אמר: משפט אמת שפטו וחסד ורחמים עשו איש את אחיו. ובהיות כי עמדו על המדה הזאת, כי היא טובה ורצויה, יחסוה להאלהים, וכן אמר הפייטן בתהלים: אוהב צדקה ומשפט חסד ה׳ מלאה הארץ; צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך. זאת היא אחת המעלות של היהדות. ואולם היונים לא מנו בכלל עיקרי המוסר את האהבה לזולתנו.

מדת האהבה לזולתנו היא תקשר שני בני אדם זה אל זה, ולא רק באהבה הנראית לעינים, אלא אפילו ביחוס רוחני שבין בני אדם. האהבה לזולתנו אינה שוה תמיד בכל הזמנים ובכל בני אדם. לפעמים נחוש בלבנו חסד לזולתנו רק במקצוע אחר, למשל, כי נחפוץ להדריכהו בדרך ישרה, אבל לא נדאג לצרכיו החמריים. ואולם בכל המאורעות עלינו לבחון תמיד את הכוונה. בתתנו פרוטה לעני קיימנו כבר את מצות האהבה והחמלה אם היתה כוונתנו להטיב עם העני המבקש עזרתנו, אבל אם נתן לו מתנת ידנו רק כדי להפטר ממנו, שוב אין זה נופל בגדר האהבה.

ואולם עלינו לדייק מאד בדבר הזה, היינו, כי יהיו מעשינו במקצוע המדובר רק לשם אהבתנו לזולתנו ולא בשביל איזו מטרה אחרת. אם יש לנו איזו פניה צדדית

---

[1]) ר׳ שלמה מימון היטיב להבחין בין רגש הקנאה (Neid) ובין מדת צרות-עין (Missgunst). הראשונה אינה נוגעה בזולתנו; אנו מקנאים בו ומצטערים על כי יחסר לנו מה שהגיע אליו, וזה אמנם מפסיד לנפשנו. ואולם מדת צרות-עין היא בזה, כי נצטער על כי זכה פלוני לקנין זה או זה ועיננו צרה בשלו, וזה אמנם גורם הפסד — לכל הפחות מוסרי — לרענו. ולפלא כי לא עמדו על זה שאר הפלוסופים העוסקים בחקירת האיתיקא.

במעשה החסד שוב אין זה ממדות המוסר, אפילו אם תצא לזולתנו תועלת מרובה ממעשינו. שהרי לא המעשה הוא העיקר, אלא הכוונה והמחשבה. בחפצנו להוציא את רגש האהבה לפעולת אדם צריך שיהא המכוון לנו תועלת חברנו ולא תועלתנו אנו, ורק לפעולה כזו נקרא בשם מעשה החסד. מעשה החסד איננו תמיד בעזרתנו אשר נעזור לחברנו, אדרבה, לא בכל עת יבקש חברנו עזרתנו ולא בכל עת אפשר לנו להיטיב עמו בפועל. ואולם רגש האהבה לזולתנו אפשר בכל רגע ורגע, בין שהוא נצרך לנו ובין שאיננו נצרך לנו. האיש המוסרי אוהב את זולתו וחפיץ בטובתו ושמח בהצלחתו ונעצב ביגונו בלי שום סבה אחרת, רק יען כי אוהב הוא את רעהו. אין הרגש הזה כמדת החמלה, שהרי אנו מרחמים על אדם בשעה שהוא מעורר רחמים, ואפילו אם לא נוכל לעזור לו, לכל הפחות ננוד לו. כן אין מדת האהבה כמדת משתתף בשמחת רעהו בשביל שהוא מחבבו, שהרי כל זה היא בשביל איזו סבה. אבל האדם הדבק במדת האהבה לזולתו איננו מחכה, כי יעיר פלוני רחמיו, או כי יקראהו לשמוח עמו; הוא ישתתף בכל המוצאות את רעהו רק יען כי יחפוץ להיטיב עם זולתו, ואפילו בשעה שאי אפשר לו להיטיב עמו הוא יתבונן עליו וידאג לו. דמיון בעל החמלה הוא כקש בוער באש, אשר תעלה שלהבת לפתע פתאום ועד מהרה תכבה. ואולם מדת האהבה לזולתנו היא כאש תמיד אשר תוקד ולא תכבה לעולם. החמלה תפול גם על אדם בלתי הגון, אם נראהו סובל כדי רשעתו, ואולם מדת האהבה המוסרית אינה כן. היא תדאג רק להטובה המוסרית של המין האנושי, ולפי זה אמנם יכאב לבנו על פלוני החוטא הנלקה כדי רשעתו; אבל לא נחמול עליו להעביר ענשו. משל למה הדבר דומה, לרופא נאמן, אשר עליו לחתוך בבשר החולה לטובתו לרפאותו. ויבואר זה לנו במשל לקוח מן החיים. בודאי אנו אוהבים את ילדנו, ובשעה אשר יחטא נתעצב על זה; אבל לא נחמול עליו לבלי ליסרהו, כי האוהב את בנו ישחרהו מוסר. אהבתנו לאדם חוטא תתגשם בחפצנו להוכיחהו וליסרהו על משובתו, למען ישוב ורפא לו[1]).

ומכל זה יצא לנו, כי מדת „האהבה" לפי ציורה המוסרי אינה לא חמלה ולא רֵעות וגם לא אהבה במובן הרגיל, כי כל אלה הם הרגשות פתולוגיות, ואולם האהבה אשר על אדותה נדבר, היא רק מוסרית במובן שאמרנו. וזה המכוון במצות התורה: ואהבת לרעך כמוך. כי החמלה וכן הרֵעות או האהבה במובן הרגיל אינן נופלות בגדר המצוה, בהיותן תולדות ההרגשה הפתולוגית; ואולם אהבת זולתנו המצוה בתורה היא ענין מוסרי ולכן יפול בגדר התורה המוסרית.

---

[1]) רגש החמלה על אדם זולתנו הסובל יסורים או כי קראהו אסון ופגע הוא לכאורה בלי שום סבה חמרית, ולכן טועים בני אדם ומערבים אותו עם רגש האהבה המוסרית (Wohlwollen), אשר על אודותו נדבר פה, ועם כל זה אין הדבר כן. בשמענו, כי בעירנו נפלה חומה וכמה אנשים נקברו תחתיה יזדעזעו כל עצבינו, ואם נדע, כי השאירו המומתים בנים קטנים יתומים, נמהר להתנדב כפי מסת ידינו לדאוג להם. ואולם אם נקרא בכה"ע, כי באחת הערים באמריקא היתה שרפה גדולה ונשרפו בבת אחת כמה מאות נפשות — אמנם נצטער על זה, אבל רגש החמלה להאמללים לא נחוש כל כך בלבנו. הא למדת, כי זהו רגש החמלה התלוי במקום ובזמן. ואולם רגש האהבה המוסרית איננו כן, ואם נשמע, כי במקום פלוני, באפריקא, נכבשים כמה בני אדם לעבדים — לא נחמול עליהם (כי באמת סובלים לפעמים עניי עם בארצותינו יותר ויותר), אבל רגש מוסרי יתעורר בנו ונשתדל להסיר החרפה הזאת ממין האנושי, וככר הקריבו אנשים נלבבים את דמם על המזבח הזה, להציל השבויים האלה.

ג) יחוס האדם אל הקבוץ המדיני.

תורת המוסר עומדת על קבוץ הכחות הנפשיים בעת יחיו בני אדם בצוותא חדא. הענין הזה הוא ציור מוסרי ונבדל הוא מציור האהבה המוסרית, אשר מהותה נתבארה לנו במה שקדם לזה. כי האהבה האנושית הזאת, אם כי אינה אהבה התלויה בדבר, עם כל זה הלא תחייב יחוס חמרי בין האדם לרעהו. ואולם החיים בחברה אנושית יובנו לנו בהתדמות בני אדם זה לזה בנוגע לשאיפותיהם המוסריות. בציור האהבה המוסרית נאמר, כי פלוני אוהב את זולתו ודורש טובתו ומצטער בצרתו, ואם כן פלוני זה הוא נושא ענין אהבתו; ואולם בציור החיים החברתיים נאמר, כי כמה אנשים יחיו בצותא לתועלת כללית, והמכוון בחיים האלה אינה תועלת פרטית של פלוני או פלוני, אלא התקדמות והשתלמות מוסרית.

והנה אפשר לטעון, כי אך בטעות מנינו מדת ההתחברות בין עיקרי האיתיקא, שהרי אפשר לבני אדם להתחבר לא למען תועלת מוסרית, אלא למען עשות הרעה, וכבר נופל מושג ה„חברה" גם על „חברי גנבים" ועל „חברת פועלי און". ואולם באמת אין הדבר כן. כאשר יתחברו בני אדם לאיזו תכלית רעה, הנה אין המגונה בענין ההתחברות אלא בתכליתה הרעה. הגע בעצמך, כמה מדות טובות ישנן באדם, אשר בהשתמשו בהן לרעה, יצמח מהן ענין בלתי מרוצה, ועם כל זה לא נאמר, כי הן מדות רעות, אלא כי השמוש בהן הוא לרעה. למשל, בודאי הוא מדה טובה לעמוד על דעתו לבלי לנטות מן האמת בשום אופן; ואולם האדם העומד על דעתו בשביל שיסרב להודות, כי שגה במשפטו, או בשביל נטיה אחרת, הוא איש קשה עורף ונגנהו. לא את המדה לעמוד על דעתו נגנה, רק על כי ישתמש בה פלוני שלא לצורך ולתכלית בלתי רצויה. וכן מדת הכרת טובה אפשר כי תהיה סבה למעשים רעים, וכל מדה טובה אם ישתמש בה האדם לרעה הרי זה מגונה — לא המדה בפני עצמה, אלא השמוש בה. ממש באופן זה הוא ענין התחברות בני אדם לאיזו תכלית רעה. בדבר הזה נגנה אותם, לא יען כי התחברו לצוותא אחת, אלא יען כי היתה התחברותם לרעה. הלא זה הדבר אשר דברנו בהקדמת חקירתנו, כי לא במעשה תלוי משפטנו המוסרי, אלא בכוונה וברצון.

ואפשר כי יתעקש אדם ויטעון עלינו, כי אין זה אלא פלפול, שהרי באמת פזור לרשעים הנאה להם והנאה לעולם, ואיך תהיה התחברותם בפני עצמה טובה? ואולם כשתעיין בדבר תמצא, כי הרשעים מתחברים זה עם זה ושומרים זה לזה את הברית ואת החסד. המדה הזאת בפני עצמה היא בודאי רצויה ומשובחת, אבל מה הוא המכוון בהתחברותם זאת? הם מתחברים למען עשות הרעה להמין האנושי. ההתחברות הזאת גורמת באמת פזור, כי בעשותם הרעה לזולתם הם גורמים פזור הכחות ודיסהרמוניא. ואם כן, לא על התחברותם בינם לבין עצמם נגנה אותם, אלא על הפרדם מיתר בני אדם וגורמים פזור הכחות. ולא זו בלבד, אלא בשמרם בינם לבין עצמם את הברית ואת החסד זה לזה הרי הם מתחייבים ביותר. כי הלא נשאל אותם: על מה אתם נאמנים איש לרעהו? הלא רק בידעכם כי בלי ברית אמונים כזאת לא תכון שום חברה בעולם. ואם כן איך אתם עוזבים ארחות יושר והנכם מפירים את האחוה והרעות עם כל בני אדם, עם הקבוץ המדיני בכללו? והיוצא לנו מזה, כי חבור הרשעים אינה לשם מטרה מוסרית אלא בשביל לעשות הרעה, ולכן גם חבורם איננו ענין מוסרי.

החברה המוסרית היא לשם שמים, לא לתועלת עצמית של החברים. וכל מה שתגדל תועלתה בשביל בני אדם, אשר אינם שייכים לה, היא מראָה ביותר את חשיבותה המוסרית. ולפיכך משובחה החברה ביותר, אשר תדאג לדור נולד, שהרי בודאי אין שום תועלת פרטית במעשה חברה כזאת, אבל התועלת היא מוסרית מאד נעלה. לעומת זה אין מעלה מוסרית במדה מרובה בחברת בני אדם אשר יתחברו להועיל איש לרעהו, שהרי אין זה אלא הנאה נופנית ופרטית. וממש דומה היא לחברת בני אדם, אשר יתחברו לטייל בשעות הפנויות ולצאת במחולות. כל איש יבקש את תועלתו הפרטית בזה ולכן לא תפול התחברות כזו בגדר האיתיקא. יותר משובחת היא החברה של בני אדם אשר יזדמנו על פי מקרה לפונדק אחד או במרכבת מסלת הברזל וידברו חד עם אחד ויבלו זמנם בשיחות נעימות, כי אמנם מחשבה של תועלת חמרית יש בדבר, כי יתאוו להמציא עונג לחבריהם וגם לעצמם, ואולם עם כל זה תהיה גם תועלת מוסרית בדבר, כי על ידי זה יתקרבו בני אדם, שהיו זרים איש לרעהו, זה לזה, ולפעמים תצא מזה תועלת גדולה, כי בני אדם משונים בנועם ובדתם ימצאו חן איש בעיני רעהו, וזה יגרום כי יתמעט הפזור במין האנושי ויגדל הקבוץ.

ובאמרנו, כי הקבוץ הוא ענין מוסרי רק אם יש לו כוונה מוסרית, נשתמש לבאור זה במשל מן המציאות. בני אדם יתחברו בשותפות לשם עסק; בדבר הזה אין שום כוונה מוסרית, ואם נראה כמה ידים עסקניות בבתי חרשת המעשה לא נמצא בזה שום תועלת מוסרית. אמנם הפועלים נאספים הם אל מקום אחד, אבל אינם מחוברים, שהרי איזו התחברות יש ביניהם? כל אחד ואחד עמל לפיו לעשות חובתו, אשר בשבילה הוא בא בשכרו. ורק בפרט אחד אפשר למצוא גם בזה איזו התקדמות מוסרית, כי סוף סוף כל דבר המביא תועלת להתפתחות הקולטורא יש בו גם מעין תועלת מוסרית, ודבר שאין צריך לומר, כי בהתפתחות העבודה יש גם מעין התפתחות קולטורית ומוסרית.

הציור המוסרי של חיי החברה נמצא ביחוס האדם לארץ מולדתו, לעם מולדתו, לבני דתו וכדומה מן הקבוצים המדיניים, כי היא אהבה שאינה תלויה בדבר, אלא רגש מוסרי חזק מאד, אשר יפעל לפעמים גדולות ויביא את האדם לידי מעשים משובחים.

ואמנם אפשר לטעון על זה ולומר, כי האדם הוא מדיני בטבעו, והתחברותו לחיים של חברה היא תולדת רגש טבעי שבו, דמיון החיה אשר תתחבר אל עדרה, וכבר נדבר על אודות „רגש העדר" הרבה. ואולם לפי דעת שטינטל אין הציור של חיי החברה ענין נטיה טבעית אלא ציור מוסרי, כשתהיה החברה על טהרת המחשבה. האדם נולד במסורת ברית דתית ועם כל זה כאשר יגיע לתקופה ידועה בחייו הוא נכנס לברית, להוכיח על ידי זה, כי לא רק במקרה הוא בן דתו, אלא בכוונה וברצון. כן הדבר בנוגע ליחוסנו אל עם מולדתנו ולקבוץ המדיני. לא הרגש הטבעי יעשה אותנו לחברי החברה המדינית, לבנים של ארץ מולדתנו, לאחים של עם מולדתנו, אלא החפץ והכוונה, על ידי מעשים מכוונים לעומת התכלית הזאת.

החברה המוסרית תתפשט יותר ויותר; אישים נפרדים יתאחדו למשפחות, המשפחות יתאחדו לעמים, העמים יתאחדו לחברה אנושית כללית לשם תכלית מוסרית. וכאשר יגיע הרגש המוסרי הזה אל קצה התפתחותו, אז יתאמת לנו מושג „המין האנושי" לא במובנו הטבעי (בבחינה שהוא מין מיוחד בטבע), אלא במובנו הקולטורי והמוסרי.

ד) ציור המשפט והצדק.

חיי החברה מיוסדים הם על יחוס האדם לרעהו ולקבוץ המדיני. ולכן הוא ענין חשוב והכרחי לדעת, מה הן זכיות האדם ומה הם חובותיו, במה חיב הוא לבטל את רצונו מפני רצון חברו ומפני רצון הכלל, ועד כמה יש לו הזכות לדרוש כזה מחבריו, כי יבטלו את רצונם מפני רצונו. המושג המוסרי של היושר, של המשפט והצדק, הוא מיוסד על חקר דבר: מה עלינו לעשות או לחדל.

הדבר הזה ידמה לנו לכאורה דבר פשוט ומובן לכל אדם בנקל. ועם כל זה תבקש תורת המוסר טעם לזה, למה עלינו לעשות דבר אשר אין לנו שום תועלת בו, ולמה נחדל מעשות דבר, אשר תועלתנו הפרטית שבו היא ודאית? החוקר הנודע איהרינג (Ihering) הסביר לנו הדבר הזה באמרו, כי אם יאמר כל אדם, אני עושה רק מה שיצמיח לי תועלת וכל מה שיצמיח לי תועלת, הלא תהיה חרב איש ברעהו. לכן באו בני אדם לידי מסקנא, כי יותר טוב לנו לותר במקצת על זכיותינו ולעשות לפעמים מעשים, אשר אין לנו תועלת בהם, ועל ידי זה תתקיים החברה האנושית. נמצא כי אין המכוון במעשים האלה ובהנהגה הזאת מוסרי, אלא תועלת עצמית. התשובה הזאת, אשר היא שכיחה מאד בין בני אדם, אינה מספקת לפי דעת שטינטל. שהרי אם יהיה הדבר כן, הלא יכוון גם בזה כל אדם רק לתועלתו. ואם צריכים אנו להסכמת הרבים לותר על קצת זכיותינו ולעשות לפעמים מה לתועלת זולתנו — רק למען תועלת עצמנו, הלא אפשר לאדם ערום, כי יפתה את חבריו, למען יכוונו בכל מעשיהם לתכלית זו, והוא בעצמו יעשה הפך זה, ואז תהיה תועלתו הפרטית יותר גדולה כפלי כפלים. הוא יהנה משל החברה, אבל החברה לא תהנה משלו. ובכלל אין להעמיד דבר על התועלת העצמית, כי אז אפשר לאדם לכפור בה ולסרב לקיימה על עצמו. רק בזה נעמיד ציור המדיני על בסיס נאמן, אם נסביר אותו על פי טעם מוסרי. בלי תכלית מוסרית אין תועלת אמתית בקבוץ המדיני, העומד על המשפט ועל הצדק.

איהרינג, אשר כבר הזכרנו דעתו בדבר מושג המשפט והצדק וטעמו, חוזר ואומר, כי באמת אין הסכנה, שבלי קבוץ מדיני ובלי סדר של משפט וצדק תהיה חרב איש ברעהו, גדולה כל כך, שהרי המלחמה הזאת לא תהיה לאורך ימים, אלא לבסוף יתגברו החזקים ויכנעו החלשים. ואולם כאשר תהיה הממשלה בידי החזקים המנצחים ישובו לראות, כי אין להם תועלת במלחמה תמידית עם מתנגדיהם החלשים, אלא ישתדלו להשלים עמם, היינו לכרות אתם ברית על יסוד המשפט והצדק. המשפט הוא תמצית ברית השלום אשר כרתו המנצחים והמנוצחים ביניהם. הראשונים הודו בדבר, כי יותר טוב להם להחזיק בשלום, לבלי משול על האחרים בחזקה ולהתעמר בהם, והאחרונים ותרו על קצת מזכיותיהם והתחייבו לבלי ירימו יד באדוניהם ולבלי ינסו דבר להפר את חוקי המשפט.

מובן מאליו, כי אין טעם מוסרי בדבר הזה, שהרי מדוע ישארו החלשים תמיד באמנה עם הברית הזאת? אם נשתנו הענינים לטובתם ויוכלו להתגבר על המושלים בהם, אין שום חובה מוסרית עליהם לשמור הבטחתם, אחרי כי לא מרצונם החפשי ותרו על קצת מזכיותיהם; ואפילו אם יש להם איזו תועלת בקיום הבטחתם, הנה אין התועלת הזאת מוסרית אלא גופנית.

הפלוסוף הירברט אמר להסביר הענין הזה באופן אחר. לפי דעתו אין מקור המשפט בקבוץ המדיני יחוס המושלים אל הסרים למשמעתם, כי אם יחוס בני אדם

הדומים זה לזה איש לרעהו. למען לא תהיה חרב איש ברעהו באו בני אדם למפרע לידי הסכם אחר, כי יתנהגו על פי משפט צדק. כי בתחלה, טרם היתה הנהגה מדינית בעולם, נלחמו כלם איש באחיו, ואחר כן עלה בהסכמתם, כי ישלימו ביניהם, ולמען לא תהיה מלחמה כזאת עוד בעולם, נמנו וגמרו, להנהיג נמוס מדיני, אשר על פיו יחיו כלם. והיסוד המוסרי שבזה הוא השלום הנוהג בארץ, שהרי המלחמה בין בני אדם מתנגדת להמוסר.

שטינטל חולק גם על דברי הירברט. הוא טוען נגד הפלוסוף הזה: המלחמה היא לפי דעתו מגונה ולפיכך היא מתנגדת להמוסר. ואולם מדוע היא מגונה? הלא רק יען כי מתנגדת היא להצדק והיושר. אם כן קדם ציור המוסרי של צדק ויושר לציור הרחקת המלחמה. והדרא קושיא לדוכתה: מה הוא הציור המוסרי של הצדק והיושר בין בני אדם? כי אי אפשר להחליט, כי המלחמה בפני עצמה היא מגונה, שהרי לפעמים נלחם על דבר איזו מטרה רצויה, להעניש רשעים, אשר אינם אובים לשמוע בקול תורת המוסר. הא למדת, כי לא המלחמה בפני עצמה היא מגונה, אלא בהיותה מתנגדת לציור המוסרי של צדק ויושר. אמנם יש מבחינים בדבר ואומרים: בני אדם יריבו זה בזה, ולריב נאמר שהוא מגונה, אבל המלחמה אפשר שתהיה לשם מטרה קדושה ולפיכך אינה מגונה. ואולם אין זה אלא חדוד פילולוגי. האמת היא, כאשר יריבו אנשים או כאשר ילחמו זה בזה אנו שואלים: על מה יריבו זה בזה או על מה הם נלחמים? אם יריבו או ילחמו בשביל איזו מטרה רוחנית, נשבחם, ואם יהיה הריב או המלחמה בשביל תועלת חמרית, נגנם.

מלבד החקירה המוסרית בענין ציור המשפט והצרק יש עוד חקירה מדעית בדבר. לפי דעת החוקרים איהרינג והירברט אין משפט טבעי בעולם; אין האדם זוכה במשפט מפני שכן הוא טבעו של עולם, אלא יען כי כן הנהיגו; המשפט הוא ענין הסכמי, אשר בדו בני אדם מלבם לטובת השלום או לטובת קיום המין האנושי. ואם יהיה הדבר כן, כי כל משפט נוסד על ברית אמנה שכרתו בני אדם ביניהם, הנה אין שום חוק בעולם אשר יתנגד להמוסר. במקום אשר ישלוט אדם באדם וקצת אנשים נמכרים לעבדים — יהיה זה קבוע בחוק ובמשפט ואין שום גנאי מוסרי בדבר. שהרי מושג המשפט ישאר, אפילו אם יהיו החוקים בלתי רצויים לרבים. אם אני עושה אמנה עם חברי באיזו שותפות, אפשר כי לא יהיה העסק לטובתי אלא יהיה לרעתי ויגיע לי הפסד על ידו. ואולם מכיון שבאתי על החתום וקבלתי האמנה עלי, חייב אני לשמור ולעשות ככל הכתוב בה. בבחינה זו לא נמצא שום רעיון מוסרי בציור המשפט. ולא זו בלבד, אלא כי דעת הירברט היא יותר פסולה מדעת איהרינג. לפי דעת הירברט באנו על החתום לקיים את דברי החוקים, למען לא יהיה ריב בארץ, ולפיכך חייבים אנו לשמוע בקול החוקים אפילו אם יהיו בתכלית הגנאי וההפסד. לפי דעת איהרינג לא באנו על החתום לעשות ככל דברי החוקים, אלא כי המנצחים העמיסו עלינו את החוקים האלה, ואנחנו קבלנו אותם עלינו מפני ההכרח, ולפי זה יש לנו לכל הפחות הזכות, להלחם לעת מצוא בשביל המשפט. ואם יש חוקים רעים, אינם בגדר המשפט, אלא בגדר ההכרח והכפיה, ונמצא, לכל הפחות, כי אין הציור המוסרי של המשפט נופל עי"ז בערכו.

כדי לצאת ממבוכה זו גוזר שטינטל, כי באמת המשפט הוא ענין טבעי באדם כמו הכח לחשוב מחשבות ולהרגיש הרגשות. על פי ההנחה הזאת נופל מושג המשפט בגדר חקירת הטבע, בגדר החקירה הפסיכולוגית. ואולם הציור המוסרי שבו איננו המשפט

בפני עצמו, אלא עשות המשפט בכוונה רצויה ובדעה מיושבת ובמחשבה טהורה קודמת למעשה. לא המשפט (Recht) הוא מוסרי, אלא עשות המשפט בכוונה וברצון טוב (Rechtlichkeit). ובמעשה יש רק דבר אחד אשר יפול בגדר האיתיקא, והיא: ההכרה, כי כל אדם נברא בצלם כמוני וחייב אני להזהר בדבר, לבלי אפגע בזכיותיו, זה הוא רצון מוסרי: האיש הנזהר במשפט חברו הוא משובח, והפוגע במשפט חברו הוא מגונה.

ועל פי הדבר הזה נבין היטב מושג „המלחמה בשביל המשפט", אשר מצאו החוקרים בו ענין מוסרי מבלי להבין הדבר על בוריו. באמת אין המשפט צריך למלחמה, כי הלא המשפט ישאר משפט, אפילו אם יעוות אדם את הדין. המלחמה הוא בעד קיום המשפט, וזאת היא באמת מלחמה מוסרית, להכריח את כל אדם, כי יורדה במשפט וצדק. ואולם רק מלחמה בשביל משפט מוסרי היא מלחמה מוסרית; יש בני אדם התובעים את חברם לדין על עסקי פרוטה והם עומדים בדעתם ונכנסים בדיני דינים על דבר קטן הערך הזה — לאנשים כאלה לא ניחס מטרה מוסרית בריבם. אבל האדם הרב את ריב היושר והצדק בענינים נוגעים להכלל או לתורת המוסר, אשר לא יוכל נשוא עוות הדין והמשפט, מפני שעל הדין והמשפט עומד העולם המוסרי, אדם כזה הוא משובח וריבו הוא ריב לשם שמים, לשם מטרה מוסרית.

ה) ציור ההתקדמות; השלימות האנושית.

כל מה שהוכחנו אמתתו בהאמור למעלה אינו אלא הצעה לתכלית האיתיקא, שהיא בלי ספק בשלימות האנושית, בציור ההתקדמות המוסרית. בעיקר הזה נכללו כל פרטי האיתיקא, וכל מעשינו המוסריים מכוונים הם אל המטרה הזאת: להתקדם ברוחנו ובמוסרנו, להוסיף חיל בתורת המוסר ולא נשאר במצב אחד כל הימים, ודבר שאין צריך לומר, כי לשוב אחורנית בדרך המוסר הוא מגונה מאד.

ובנוגע למושג השלמות האנושית הביא שטינטל את החדוד הנודע אשר עסקו בו רבים. שלימות — יאמרו האנשים — הוא מושג נופל על כל ענין אשר הגיע להמדרגה היותר גבוהה במינו, אבל אין מן הצורך שיהיה האדם השלם — כלו זכאי, אלא אפשר גם כן שיהיה כלו חייב. ומטעם זה נחוץ מאד להגביל בתחלה מושג השלימות האנושית, לדעת מה הוא [1]).

לפי דעת שטינטל אין שלימות באדם אלא מוסרית, ועם זה יפלו כל הפקפוקים היוצאים מחדוד הנזכר למעלה. אנו עסוקים רק בשלימות מוסרית וזאת היא התקדמות באדם. השלימות האנושית היא לא רק בידיעת הטוב והמוסרי, אלא העיקר הוא לחיות על פי המוסר, לשמור ולעשות את כל המצווה בשם המוסר. מי המגיע בדעתו לשלימות מוסרית, בלי להתנהג על פיה, הרי הוא אדם יודע ומבין, אבל איננו אדם מוסרי. שטינטל מסלק בדבריו אלה את הקושיא הידועה, אשר הקשו בימים מקדם על אריסטו

---

[1]) בעת אשר פרסם שטינטל את ספרו „תורת המוסר" היתה הטענה הזאת באמת רק חדוד בעלמא, ושטינטל דמה לסלקה כלאחר יד. ואולם, כנודע, נתפשטה בינתים דעת ניטשה ותלמידיו, הטוענים, כי השלימות המוסרית אינה שלימות והתקדמות אנושית, אדרבה על ידה ישוב האדם בהתפתחותו אחורנית. הם דורשים לכתוב „לוחות מוסר חדשים", אשר על פיהם תהיה השלמות האנושית ממש להפך ממה שהחליט שטינטל. אך להתוכח עם השטה הזאת אין כאן המקום.

והנמשכים אחריו. כידוע, גזרה הפלוסופיא היונית, כי השלימות נקנית רק באמצעות הדעת, וזולתה אין שלימות להאדם. וכאשר נכנסה הדעה הזאת בתורת ישראל היה הדבר קשה בעיני רבים מחכמי עמנו: היתכן כי אדם אשר בדעתו עלה עד מרום השלימות בהשגה ברורה וצרופה ועם כל זה הוא אדם רע ונשחת — האם יהיה אדם כזה בגדר השלמים? שטינטל איננו מעמיד בגדר השלימות את ההשגה הצרופה, אלא המוסר. ואולם בהיות כי לפי שיטתו גם במוסר הכל הולך אחר המחשבה, ואפשר להקשות עליו מה שהקשו על אריסטו, לכן הוא מתרץ את הקושיא הזאת בתשובה חריפה: מושג השלימות המוסרית הוא, כי יכיר האדם את הטוב ורצונו יהיה לעשות את הטוב וגם יקיים את תורת המוסר בפועל, כי בלעדי המעשים יחוסו אל תורת המוסר הוא יחוס למודי. משל למה הדבר דומה, לאדם אשר יש לו ידיעה ברורה בחוקי היופי, והוא מבקר בדייקנות נפלאה את יצורי פלוני הצייר — האם נאמר, כי אותו המבקר הוא גם צייר אמן? תורת המוסר היא דעת הטוב, ואולם ההתקדמות המוסרית היא עשות הטוב על פי ההכרה הנאמנה. והטעם לזה, כי תורת המוסר תבוא לידי שלמות באמצעות השקידה, היינו, כי ירגיל האדם את עצמו, להרגיז את יצר הטוב על היצר הרע, והמעשה מביא לידי למוד. והכוונה בדברינו אלה, כי אמנם הרגש המוסרי (או ההכרה המוסרית) שבנו הוא בעצמו הנהו גם מקור המוסר, ואולם הרגש המוסרי צריך לידי רגילות, לידי פעולה תמידית, אשר על ידיה תגיע גם ההכרה לידי שלימות והתקדמות. בלי מעשים תהיה גם ההכרה קהה ברכות הימים. ואמנם ההתקדמות לא תהיה בהמעשים, אלא בהמחשבה, בהכוונה הרצויה הקודמת למעשים טובים.

(עוד יבוא)

---

# כלי הזמר בישראל.

מאת

## פנחס מינקאָווסקי.

---

### I.

האדם במצבו הקדמון נוח היה להתפעל רב יותר מאשר עתה, שכלו לא התפתח עוד אז, ורק חושיו היו כלי מכשיריו לקבל איזו השפעה זמרותית. וע״כ יובן, מדוע התענגו העמים הקדמונים — והעמים העומדים בסתר המדרגה גם היום — על כלי זמר של רעש, כגון תפים, מנענים, פעמונים, מצלתים, חצצרות, קרנות וכל כנותהון, יותר מעל כלי זמר הרכים והדקים[1]). החוט המאחד את האזן עם הלב אחד הוא בין כל העמים ובין כל הזמנים, וההבדל הוא רק בזה, כי העם אשר לא התפתח, מוגבלים כל רגשותיו בעולם החושים ולא יתפעל אם לא יתנועעו כל חושיו בו; וכמדת פראותו של עם ועניות רוחניותו, כן מוגשמים המה חושיו בו ואינם מוכשרים להתפעל כי אם ע״י זמרה חזקה ונגינה נסה. וכה נוכל להחליט, כי הבחינה הראשונה בעניני זמרה ונגינה בין העמים הקדמונים נוסדה על „ההכרה החושית״. כל הד וכל צלצל, אם אך ברגש חזק יסודתו, די היה לפעול על שומעיו ולהקרא בשם זמרה או נגינה; ויניחו ליסוד מוסד: כי רק דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב[2]). אך כאשר עלו העמים בהשכלתם, החלה בחינה חרשה להתפתח בלב השומעים והמזמרים; „ההכרה השכלית״ נצבה כצרה אל „ההכרה החושית״ והאדם החל לשקול בפלס הדעת וההגיון, אם הדברים — אשר אם אמנם יצאו מהלב וגם נכנסים אל הלב — יתאימו גם אל ההכרה שבראש. ההבדל בין שתי ההכרות האלו הוא, כי במשך התקופה הראשונה היה האדם תמיד במצב „נפעל״ (Passiv): המזמר הוציא את זמרתו מלבו הנפעל, והשומע התענג רק אם לבו התפעל. ובמשך התקופה האחרונה התרומם למצב „פועל״ (Activ): המזמר ינגן לא רק את אשר ירגיש, כי אם גם את אשר הוא חושב והוגה, והשומע לא יאמין ברגשותיו אם לא יסכים להם גם שכלו. בתקופה הראשונה עבדים היינו לחושינו והרגשותינו, ובתקופה האחרונה קראנו דרור לנפשנו וגם עלה בידנו לשעבד את חושינו ורגשותינו לרצוננו ההגיוני.

---

[1]) Ambros, Geschichte. Die Anfäng der Tonkunst. I. Bd. S. 4.

[2]) Johann Nicolaus Forkel. Einleitung zur allgemeinen Geschichte der Musik. I. Bd. S. 12.

## II.

שני מיני יופי יש בעולם: האחד ישביע את הלב, והשני יכלכל את הרוח; הראשון נוסד על הרגשות והטעמים של העמים השונים, של השבטים המפורדים ושל האנשים הפרטיים; ולכן הוא רק לאומי, מדיני, שבטי, או אישי, יתכבד לפי ערך השמחה והתענוג, או הקינה והיגון, אשר הסב בלב העם, השבט, או האיש, ויקל ערכו בעיני העם, השבט או האיש, אשר טעם אחר ורגשות אחרים לו, לרגלי שנוי אקלימו, חנוכו והרגלו השונה. וכאשר הכירו בני אדם תכונת היופי הזה, באו לידי מסקנא, שאין חולקים ואין מערערים על דברים שבטעם. ולכן יכונה המין הזה בשם „יופי יחוסי" (Das relative Schöne). — המין השני נוסד על יסודות ההגיון והחשבון, העומדים מעל לכל הגבולים אשר הציבו להם מלכים, עמים, שבטים, ובני אדם פרטיים; על הנחות מוסכמות ומקובלות בין כל האומות הנאורות; כבודו מלא עולם ואינו עלול להשתנות לפי רוח הרואים והשומעים, וע"כ יכונה בשם „היופי המוחלט" (Das absolute Schöne). בתקופה הקדמונית הסתפקו בני אדם ביופי היחוסי, ובתקופה שאחריה, ביחוד מתקופת התחיה (Renaissance), לא יצלח לכל מחבר או מזמר להפיק רצון ממבקריו אם יחסר לפרי רוחו היופי המוחלט.

## III.

הזמרה היא שפת הנפש, ויתרון לה על כל השפות המתהלכות בין בני האדם, כי בעוד שנחלקו העמים והגוים ללשונותם וכל איש מדבר כלשון עמו, הנה תמשול שפת הזמרה ממשלה בלי מצרים בין כל הגוים ועל כל המדינות, עד שנוכל לכנותה בצדק בשם: שפת כל חי, קנין האדם הכללי באשר הוא שם. הפלוסופים הקדמונים וגם נביאי ישראל שמעו בתנועות הספירות והגלגלים הרמוניה של קולות, כאשר יאמר יחזקאל: „ואשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים כקול שדי"[1]). הדעה הזאת נתפשטה בין כל העמים עד שנות הבינים, והרמב"ם יאמר: „מן הדעות הקדומים המתפשטים אצל כל הפלוסופים ורוב האנשים, שלתנועת הגלגלים קולות נוראים עצומים מאד... וסיעת פיתגורס כלה תאמין שיש להם קולות ערבים נערכים עם גודלם כערך נגוני המוסיקא"[2]). — קונפוציאוס אמר: „אם תאבו לדעת איכות החכמה ומדת המוסר של ממלכה או עם, שמעו ראשונה את זמרתה". ושקספיר עשה את הנגינה לקנה המדה למוד בה ישרת האדם ורוחו, באמרו: כי האיש אשר אין לו חלק בזמרה ולא יתרגש מנעימותה, אין אמון ברוחו ומסוגל הוא לכזב ולבגוד וכו'[3]). אך אם גם לא נרחיק ללכת עד קצוניות כזו, עלינו להודות, כי הנגינה הוא פרי האדם הכללי. בראשונה, כאשר נבדלו העמים עוד בהשכלתם ובטעמם הבדל רב, בחר לו כל עם וכל שבט „סלם" זמרותי (Scala) שונה, המתאים לטעמו, כעין הסולמים (Raga) של ההודים המכונים בשם: Velwali, Carnati, Combodi. Lelita, Hindola ועוד, או הסולמים (Lü) של הסינים המכונים בשם Kung (סמל המלך), Tschang (סמל שר השרים), Kio (סמל העם הנכנע), Tsche (סמל עניני הממשלה), Ju (סמל הכולל לכל עניני המלכות); או

---

[1]) יחזקאל א'. — [2]) מורה נבוכים חלק שני פרק ח'.

[3]) „The man that hath no music in himself . . . is fit for treasons . . ." The Merchaut of Venfee act V. scene I.

הסלמים (Makamat) של הערביאים המכונים בשם Uschak (הנאהבים), Newa (צלצל), Buselik (שם עבד אחד אהוב הכליף), Schetad, Rast (דרך הישר), Husseini (הספר על הוססיין בן עלי המומת), Isfahan (על שם העיר העתיקה בפרס), Irak (שם הכולל לארץ ערב); או הסלמים אשר היו בין היונים על שם שבטיהם: הפריגים, האיאולים, הדורים, אשר השתמשו בם כל שבטי אזיא ואפריקא; או הסלמים אשר היו בין היהודים ונקראו על שם תפלותיהם, כטעם העם התיאוקרטי הזה[1]). וכל אלה שפטו על אדות זמרתם בכלל ע״פ הכרתם החושית, כאבותיהם לפני אלפי שנה. אך כאשר עלו העמים על שלבי ההשכלה ויקרבו איש אל אחיו ברוח, וימצאו את המאור שבהזמרה, כלומר: את החשבון וההגיון, בנו, בהסכמה אחת, סלם אחד בעל דו פרצופין (Dur, Moll), ועליו עולים ויורדים כל מלאכי הזמרה והנגינה של כל העמים. סלם הקולות בתמונתו עתה בנוי על יסוד טבעי ואמתי, מוסכם ומחלט בין כל המנצחים בשיר ומקובל בין כל העמים הנאורים וכל הרוחות שבעולם לא יזיזוהו ממקומו. הסלם הזה הוא פרי הנצחון של ההכרה השכלית על ההכרה החושית, של היופי המחלט על היופי היחוסי.

## IV.

הזמרה נולדה ביחד עם האדם ותתפתח עמו יחד. ובכל זאת עמלו העמים הקדמונים, וביחוד כותבי דברי ימיהם, להעמים המצאת הזמרה על שוכני שמים, לחפש אחר ממציאי כלי הזמר בין האלילים והאלילות, בין הענקים והנפילים[2]), וכל עם יצר לו את ה„אבי כל תופש כנור ועוגב" שלו בצורה הנאה לו, ויבראו אגדות של ילדות על כל כלי־זמר וממציאו או מגינו. אך אנחנו, כמובן, לא נלך בעקבותיהם, להעמים המצאת כל חכמה וזמרה על שוכני שמים. על השאלה: מי המציא לנו את הזמרה? — נשיב: „אדם הראשון" המציאה[3]), ואחריו התפתחה לאט לאט על ידי אדם השני והשלישי וכל אנשי המעלה שבכל דור ודור אשר חוננו ביתרון הכשר ושאר רוח, ויוסיפו כל אחד על הנחלה אשר הנחילום אבותיהם, ותרב ותיף ותגדל עד תקופתנו; וגם עתה היא עוד במצב ההתהוות, ועוד תעלה מעלה מעלה ותשתלם בימים הבאים על ידי אנשי הרוח אשר יוסיפו על הרכוש אשר ננחילם אנחנו. ועל השאלה: מי המציא כלי הזמר? — נשיב כמו כן: המקרה וההכרח המציאם. מצעקה נוראה אשר הוציא אדם הראשון או השני בהלחמו עם אויביו וחיתו שדה, או בגרשו צאנו וחמורו ואתונו, התפתחה זמרת הרגש, ותפרח ותביא גם זמרת הסדר הבנויה על הדקדוק והעיון; ומפשוטי כלי עץ ואבן אשר הכה בהם אדם הראשון או השני במקרה, או מפשוטי כלי מתכת אשר קשקש בהם אדם הראשון או השני במקלו, התפתח ענף גדול של כלי־הרעש. מקנה־סוף או מדוראי השדה אשר שרק בהם אדם הראשון או השני במקרה, לחקות צפצוף הצפרים וקרקור הצפרדעים, התפתח ענף גדול של כלי־התקיעה. מזמזום הקשת אשר נשמע בעת מתחו עליו את החץ למד אדם הראשון או השני לקשור נימא על דף נבוב ועגול ולקשקש

[1]) עיין מאמרי „שירי עם" ב„השלח" שנה זו חוב׳ אפריל.

[2]) עי׳ יוסף פלאוויוס, נגד אפיון, ב׳, ל״ה.

[3]) מה נעימים דברי חז״ל: „ר׳ חמא בשם ר׳ חנגא בר יצחק אמר . . . מיד עמד אדם הראשון ואמר מזמור שיר ליום השבת. אמר ר׳ לוי המזמור הזה אדם הראשון אמר ונשתכח מדורו ובא משה וחדשו על שמו". (בראשית רבה פ׳ כ״ב).

עליו באצבעותיו, עד שהתפתח מזה ענף גדול של כלי־המיתרים. ברבות מקרי האדם והעמים, ויראו בני האדם, כי צר כחם לזמר אך בפיהם על כל החליפות והתמורות העוברות עליהם, יען כי לרוב, כאשר יתפעל איש במדה גדושה מהצלחה פתאומית, או כאשר יתרעש מסכנה שאינה מצויה, ינתקו ממנו מלים וזמרתו תהיה סרת טעם; וביחוד חשו זאת שרי החיל, ראשי השבטים, בערכם קרבות, ועל כן אכף עליהם ההכרח לבקש להם עזר בכלי זמר מלאכותיים, שעל ידיהם יוכל המנגן להביע תשוקת נפשו וחמדתה, פחדה ונבורתה; יהמה בחלילים, יתקע בשופר, יחצצר בחצצרה, ינגן בכנורו ונבלו, יצלצל במצלתיו, ינענע במנעניו, יכה בתפו, — ובלי אומר ודברים יודיע לעם ועדה את רגשותיו הסוערים בקרבו, ואחריו כל אוזן תמשך וכל לב יתרגש.

אך נגינת כלי הזמר, אשר ספחה אותה הזמרה בראשיתה רק לעזר ולמשרתת, התגברה ברוב ימים ותעיז להתחרות את גברתה מקדם ולעשותה כסרח העודף, כשארית מן העת הקדומה; יען כי חשה בעצמה את היכולת להיות לפה לרגשות האדם ומחשבותיו גם בלי משא המלים והמבטאים, כי אם רק בצלצולים שונים לבד. כי בראשונה היתה מטרת הזמרה, ועמה הנגינה, להטעים את השירה (Poesie) או הנבואה, ואולם כאשר התגברה הנגינה על הזמרה התקרבה יותר אל הציור (Malerei), כי ע"י מזינת כלי הזמר הרבים ותערובת הקולות השונים בצבעיהם ובגווניהם נשמע נגינה של ציורים או נראה ציור נגיני [1]). וכהתפתחות חייהם והשכלתם, כחם ורוחם של כל העמים, כן התפתחו בתוכם גם כלי זמרתם ויחדשו כלים מכלים שונים ויהיו לכלי מבטאם על כל מקריהם השונים עד כי נפלגו הכלים האלה לשלש משפחות: א) משפחת כלי ההכאה (Schlag-instrumente) ביד או במקל, ב) משפחת כלי התקיעה (Blasinstrumente) בתחלה ע"י השפתים והלשון ועתה ע"י מכונת הרוח או המים, ג) משפחת כלי המיתרים (Saiten-instrumente) בתחלה על ידי גרירה או מתיחה באצבע ואחרי כן ע"י העברת קשת השער (Rosshaarbogen). כלי ההכאה המה: תוף, מצלתים, מנענים, פעמונים, צלצלים, מחתות ועוד, ונחשבים כעבדים בין משפחות כלי הזמר, כי תשמישם הוא רק לחזק את ההמולה והרעש, אבל אינם מסוגלים להשמיע נגינות בעצמם, וע"כ יכונו ג"כ בשם „כלי הרעש". כלי התקיעה המה: חלילים, דודאים, חצוצרות, קרנות, שופרות, מגרפה, אבוב, משריקותא, סומפוניא ועוד, ונחשבים לבינונים בעולם הנגינה; כי אמנם רב כח להם להשמיע נגינות קצרות בלי עזר כלי אחר, אך בכל זאת מעט הוא לערכם הזמרותי להעמידם כליל ברשות עצמם, ויבואו לרוב לצותא לכלי אחר או לבסומא קלא של המזמרים ולהגדיל את העוז, וע"כ יכונו פעם בשם „כלי עוז" ופעם בשם „כלי הרוח" על שם נגינתם הבאה על ידי נשיבת הרוח בפה או במכונה. כלי המיתרים המה: כנור, נבל, נגינות, עשור, פסנתרין, שלישים ועוד, ונחשבים לאפרתים בין משפחות כלי הזמר, כי רב כחם להנעים לבדם נגינותיהם בלי כל עזר, וגם לשעבד לעצמם את המשפחות הקודמות.

ואם נחקור אחר התפתחות שלש המשפחות האלו נמצא, כי רוח אחד להם עם התפתחות ההשכלה הכללית. בעת עמדו עוד בני אדם בסתר המדרגה התענגו רק על כלי הרעש; כאשר עלו איזה צעדים קדימה החלו להתענג גם על התקיעה; ורק אחר שעלו על פסגת השכלתם החלו להתענג גם על נגינת המיתרים הרכים והדקים, האצילים

[1]) A. Mart. Kompositionslehre. 4. Theil. S. 190.

בעולם הנגינה.[1]) יחס כזה בין התפתחות כלי הזמר וההשכלה הכללית נמצא בקורת כלי הזמר של כל העמים וביחוד בקורות כלי הזמר בישראל.

## V.

על השאלה: אם היו כלי זמר מקוריים בישראל? — ישיב כל בר בי רב דחד יומא: „היו“ וממציאם היה יובל אבי כל תופש כנור ועוגב (בראשית ד׳). גם נוצרים מלומדים, בדברם על אדות כלי הזמר בישראל, יתחילו מיובל הנזכר, והיוצא לנו מדבריהם, כי הכנור והעוגב היו כלי הזמר הראשונים אצל היהודים, ויובל הוא ממציאם[2]). אך אם נביט בעין בקרת נמצא, כי באמת תמונת יובל לא הוצגה בתורתנו בתור טפוס יהודי, כאשר גם כלי זמריו אינם נזכרים ככלי שרת לעבודת ישראל. תמונתו היא תמונה סתמית וכללית בספר תולדות האדם הכללי בין כל הטפוסים הראשונים אשר הצטיינו בתקופה הארכאית באיזה כשרון ומפעל, כקין אשר הרג את הבל, כנמרוד גבור ציד, כתובל קין לוטש נחשת וברזל, וכיבל אבי יושב אהל ומקנה, ועוד כדומה לאלו. ולדעתי מטרת כל הספור על אדות קין וצאצאיו הוא להרחיקנו מן הכיעור ולהראות כי אין לנו חלק בקין ובצאצאיו, והשתלשלות יחוסנו תגיע עד שת, בן השלישי של אדם הראשון, כמו שנאמר: „וידע עוד אדם את אשתו ותלד בן ותקרא שמו שת... ולשת גם הוא ילד בן ויקרא את שמו אנוש, אז הוחל לקרוא בשם ד׳“ (בראשית ד׳). וכן הולך ומונה את היחס עד שם בן נח ועד אברהם, היהודי הראשון. ובעל דברי הימים מונה את הדורות: „אדם שת אנוש...“ (ד״ה א׳ א׳), ולא זכר את קין וכל תולדותיו. גם חז״ל השתדלו לגנות את קין וצאצאיו בדרשם על „יבל אבי יושב אהל ומקנה“: בונה בתים לעבודה זרה. על תובל קין לוטש כל נחשת וברזל דרשו: „לעשות כלי זין לרוצחים. אמר ר׳ יהושע דסכנין בשם ר׳ לוי, זה תבל עברתו של קין, קין הרג ולא היה לו במה להרוג, אבל זה לטש כל חורש נחשת וברזל“ (בראשית רבה, כ״ג). וכן גם על יובל אבי כל תופש כנור ועוגב דרשו: „לזמר לעבודה זרה“. — מכל זה נראה, כי לא חשבו בישראל מעולם להתגאות במעשיהם והמצאותיהם של זרע קין, ואם נתיחס הכנור והעוגב לאחד מהם, אות הוא כי לא נחשבו הכלים האלה בעיני העם לקנין לאומי שיש לישראל להתפאר בהם.

על כן נאמין כי לא נשגה באמרנו, כי קורות כלי הזמר ביהודים יתחילו מהתף, אשר נמצאהו ראשונה בידי מרים אחר קריעת ים סוף, להראות ע״י ההכאה על התף מדתו (Ryhthmus) של המחול, כמנהג המצרים לפנים וכמנהג עד היום הזה בין כל העמים המזרחים, וגם לרומם את הרעש ולהנעים את השירה אשר שרה בלוית כל הנשים. וכה אנו

---

[1]) Emil Naumann. Illustrirte Musikgeschichte. I. Bd. Einleitung. S. XX.

[2]) שלשה שותפים בנגינת כלי הזמר: א) האומן הבונה את הכלי, ב) המחבר את הנגון, ג) המנצח המנגן על הכלי; ולכל אחד מהם תכונה מיוחדת: להבונה נחוץ לדעת תורת המדה וחשבון האקוסטיקא, להמחבר — ידיעת החכמה וכשרון החדוש, להמנגן — אומנות הנגינה למלאות בנגינתו כל חפץ המחבר. לפעמים יקרה, כי יחונן איש אחד בשתי התכונות: לחדש ולנגן; אך לא קרה עוד בקורות ימי עולם, כי יחונן איש אחד בשלש התכונות הנזכרות יחד. בשפות החיות יכונה כל אחד בתאר מיוחד, גם בשפת עבר יכונה העושה כלי הזמר בשם „בונה“ או אומן, המחבר בשם „משורר“, פייטן, או מחדש, והמנגן בשם „מנצח בנגינות“ או פשוט „מנגן“, אך „תופש“ אינו מובן כל צרכו, אם הוא מחבר נגינות בעד הכנור והעוגב, או מנגן על הכנור והעוגב מה שחברו אחרים, או בונה כנורות ועוגבים בעד המנגנים. בכל האופנים לא נמצא שם „תופש“ עוד בטרמינולוגיא היהודית בנוגע לנגינה.

מוצאים איפוא גם בישראל את ההתפתחות הטבעית של כלי הזמר, להתענג ראשונה על כלי הרעש. וכאשר החל ישראל לעלות על סלם התרבות, התורה והנמוס, הוכשר לצעוד עוד צעד אחד קדימה, לשמוע קול שופר: „ויהי קול השופר הולך וחזק מאד ויחרד כל העם אשר במחנה" (יתרו י״ט); „וידבר ד׳ אל משה לאמור עשה לך שתי חצצרות כסף... והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות.... ותקעו בהן... ותקעתם תרועה ובני אהרן יתקעו בחצצרות... ותקעתם בחצצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם" (במדבר י׳); „וספרת לך שבע שבתות שנים והעברת שופר תרועה" (ויקרא כ״ה, ח׳, ט׳). כאשר נראה פה, לא התרוממה עוד תקיעת החצצרות לנגינות שלמות. אך לא ארכו הימים ונגינת כלי התקיעה עלתה והשתלמה כל ימי נדודי בני ישראל במדבר עד אחר כיבוש יריחו ועד אחר תקופת השופטים. התקופה הזאת, הנחשבת לתקופת ההכנה, הכשירה אותם בשירה וזמרה, במליצה ופיוט[1], ויתרגלו ליופי ונשגב, להבין מליצות רמות ונשגבות, כשירת הים, שירת הבאר, שירת האזינו, שירת דבורה וכל השירים הכתובים בספר הישר ובספר מלחמות ד׳[2], אשר התמידו ללמד לבני ישראל טוב טעם עד כי הוכשר להתענג גם על כלי הזמר הדקים, המה כלי המיתרים. ובין להקות הנביאים אשר יסד שמואל הנביא נמצא ראשונה קבוץ קטן של כלי הזמר מכל שלשת המינים: „והיה כבואך שם העיר ופגעת חבל נביאים יורדים מהבמה ולפניהם נבל ותף וחליל וכנור והמה מתנבאים" (שמואל א׳, י׳). זאת הפעם הראשונה אשר נפגוש גם כלי המיתרים בתוך כלי־שרת של קדש בין המפלגה הרוממה בישראל. וכאשר נתרבו כלי הזמר ביהודים לסוגיהם ולמיניהם נאלצו לעשות סדר בין המנגנים ולהגביל את כלי הזמר ומספרם ואיכות נגינותיהם לכל עבודה: „שיר של תורה בכנורות ובנבלים ובצלצלים" (שבועות דף ט״ו); „עמדו שני הכהנים בשער העליון היורד מעזרת ישראל לעזרת נשים ושתי חצצרות בידם קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו" (סוכה דף נ״א); „הקרובים היה מביאים תאנים וענבים והרחוקים מביאים גרוגרת וצמוקים והשור הולך לפניהם וקרניו מצופות זהב ועטרה של זית בראשו והחליל מכה לפניהם" (בכורים פרק ג׳ משנה ג׳ וד׳); „אין פוחתים מעשרים ואחת תקיעות במקדש ולא מוסיפים על ארבעים ושמונה. אין פוחתים משני נבלים ולא מוסיפים על שנים עשר, ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח" (ערכין דף י׳); „אין פוחתים משתי חצצרות מ״ט כנורות... והצלצל לבד" (ערכין י״ג, משנה). גם הקדישו מקום גדול בבנין המקדש לכלי הזמר: „ולשכות היו תחת עזרת ישראל ופתוחות לעזרת הנשים ששם הלוים נותנים כנורות ונבלים ומצלתים וכל כלי שיר" (מדות פרק שני).

ואם נמצא השתלמות וסדר כזה בין כלי הזמר של היהודים[3], עאכו״כ כי העמים העתיקים, אשר חיו מאות בשנים בתור עמים מנומסים תחת ממשלת מלך וכהנים טרם היה ישראל לעם, הגדילו ויפארו את כלי זמריהם, עד כי יצאו לבקרים כלי זמר חדשים לסוגיהם ולמיניהם, ולפעמים הזדווגו שתי משפחות שונות ויולידו כלי זמר מורכבים (כאשר יראה הקורא בהמשך מאמרי). גם איזה מכלי הזמר אבד לפעמים את חנו ויאבד מתוך הקהל ועל מקומו הופיע כלי זמר חדש. ויתחרו כל העמים ביניהם בהמצאת כלי הזמר והרכבתם, וכל עם חתר בכל עז לטול כבוד ממציא לעצמו. תוצאות ההתחרות הזאת

[1]) Herder. Vom Geist der hebräischen Poesie. Bd. 2. S. 27.

[2]) עי׳ מאמרי „שירי עם" ב„השלח" ש״ז חוב׳ כ״ז.

[3]) על אדות מספר כלי הזמר בעבודת המשכן, עי׳ משנה תורה להרמב״ם הלכות כלי המקדש פרק שלישי.

היתה, כי כלי הזמר אשר השתמשו בם העמים הקדמונים נתחלפו ונשתנו ביד כל עם ועם לא רק בצורתם, כי אם גם בשמותם, למען לא יכירם עין רואם מקדם ולא יודע מקור מחצבתם. העמים והשבטים נעו ונדו, לחמו, נצחו וינוצחו ויתערבו זה בזה. וכאשר קבלו המנצחים מהמנוצחים איזה דבר טוב ומועיל, שנו את שמו ואת צורתו ככתבם וכלשונם, למען יוכלו להתפאר כי המה המציאוהו ולהם יאתה תהלה. במצב כזה נעו ונדו גם כלי הזמר מעם לעם ונשתנו לטוב או לרע בצורתם ובתשמישם, בהרם ובצלצולם, עד כי לשוא ייגעו כל חוקרי קדמוניות לגלות את פני הלוט על תולדות כלי הזמר של העמים הקדמונים: המצרים, הסינים, ההודים, הכנענים, היונים והערביאים ועוד.

ואם כבד הדבר לבוא עד חקר כלי הזמר של העמים הקדמונים, אשר יש להם מצבות ופסילים וציורים, אשר עדותם כמאה עדים דמיא, הלא שבעתים יכבד הדבר על חכמי ישראל לבוא עד חקר כלי הזמר של היהודים בימי קדם, אחרי כי אין לנו לא מצבות ולא פסילים, ורק עשירים אנחנו יותר מכל העמים בנדודים בכל כנפות הארץ. ובכל זאת לא נוכל לעזוב לגמרי את הענין הזה, אשר השתלב בכל ענפי החיים של היהודים והיהדות בימי קדם. ואם כי נדע מראש, כי רבים (יוסף פלאוויוס, אברהם הרופא בספרו שלטי הגבורים, מעתיקי תורתנו עד לוטהער, מענדעלסאן ובריללל) כשלו ונפלו בדרך החקירה הזאת, בכל זאת נעמול גם אנחנו בכל יכלתנו לגלות מצפונות כלי הזמר אצל היהודים; ואם יעלה בידינו להאיר גם הארה כל שהיא על הענין הסבוך הזה, והיה זה שכרנו.

## VI.

בכל ימי הבית הראשון נפגוש שני זרמים זרים, של מצרים ושל כנען, אשר השפיעו על האמונה, החכמה והאומנות, ועל כל ענפי החיים בישראל; ובימי הבית השני אנו מוצאים שני זרמים חדשים, של פרס ושל יון, אשר מלאו מקום הראשונים. נגד הראשונים לחמו, כל ימי הבית הראשון, הנביאים, ונגד האחרונים התקוממו בכל עז, בתקופת הבית השני, הסופרים ואיזה מכהני החשמונאים. המחלות וקול ענות במחנה ישראל לכבוד העגל הראשון, עד עבודת עגלי דן, בית אל ושכם, אשר העמיד ירבעם בן נבט, ואחריו כל מלכי ישראל אשר התחקו אחרי עבודת ה„אפים“, ובודאי עם כל התפלות, הזמירות, השירות וכלי הזמר אשר השתמשו בם המצרים בעבודתם; ומלכי יהודה אשר ענבו אחרי עבודת הבעל והעשתרות תועבת כנען, ובודאי ג"כ בכל השירים וכלי הזמר אשר השתמשו בם הכנענים לבכות את התמוז במקדשם. — כל אלה יתנו לנו יכולת לשער איכות ההשפעה של מצרים וכנען על אמונת ישראל, עבודתו, נגינתו וכלי זמריו. ההשפעה הנפסדה הזאת מצאה לפניה כר נרחב אצל היהודים רב יותר מאשר אצל כל העמים, יען כי זמרת ישראל ונגינתו צמודה עם אמונתו ודתו יותר מאצל שאר העמים. נגינת ישראל היתה מאז מעולם אמונה[1]) ולא אומנות, ותמיד השתמש העם התיאוקרטי הזה בזמרתו לעבודת אלהים[2]), עד כי נקראה נגינת ישראל אצל כל חוקרי הזמרה בשם „זמרה קדושה“ (musica sacra). ולכן מובן, כי חלוף אמונתם הביא תמיד גם תמורה בנגינתם ושנוי בכלי זמרם. מהתוף הראשון בידי מרים עד השופר והחצצרות וכל משפחת כלי התקיעה אשר נגנו עליהם עוד במדבר עד תקופת השופטים וחתימתה על ידי שמואל ולהקות נביאיו וכלי זמרם ומשפחת כלי המיתרים החדשה, —

---

[1]) Ambros. Geschichte der Musik. I. Bd. S. 196.

[2]) Forkel. Allgemeine Geschichte der Musik. I. Bd.

הלכה הנגינה מעלה מעלה ותשתלם ותבדל ותתקדש ברוח לאומי ודתי, עד שהגיעה אל מרום פסגתה בימי דוד המלך, המשורר והמנגן. וכאשר לא הספיק דוד לבנות בחייו את המקדש, מרכז הדת והזמרה, העבודה והנגינה, ותצלח בידי שלמה בנו לבנות את הבית מהעצים אשר הכין לו אביו, למנות משוררים ולזמר את השירים אשר הכין לו אביו, לנגן על כלי הזמר מעצי האלמוגים אשר הכין לו אביו, באחת, לאכול מפרי הנחלה הגדולה אשר הנחיל לו אביו, ותגיע העבודה עם נגינתה אל תקופת רוממותה במקדש שלמה עקב היותה ברוח דוד אביו. אבל רוח דוד רחפה רק במקדשו, ורוח אחרת — רוח מלך מזרחי עם כל הוללותיו תענוגיו והבליו — רחפה בבית שלמה. ההשפעה הנפסדה של העמים הזרים, אשר רקדה כנגד המקדש ולא יכלה לנגוע בו, חתרה על נקלה אל בית המלך. ויטו הנשים את לבו ויתן להן לבנות אצל המקדש הגדול, נחלת דוד אביו, בתי מקדשים לעבודות זרות ולנגן שמה על כלי זמר של פגול: „אמר רב יהודא אמר שמואל בשעה שנשא שלמה את בת פרעה הכניסה לו אלף מיני זמר ואמרה לו כך עושים לכו״ם פלוני וכך עושים לכו״ם פלוני, ולא מיחה בה״[1]). ומובן מאליו, כי לא מיחה גם בכל יתר נשיו, אשר בנה למענן במות לכמוש שקוץ מואב ולמולך שקוץ בני עמון, או עשתרות אלה צדונים ומלכם שקוץ עמונים, „וכן עשה לכל נשיו הנכריות מקטירות ומזבחות לאלהיהן״ (מלכים א׳ י״א), ובכל המקדשים האלו החזיקו צבא של כהנים וכומרים משוררים ומנגנים על כלי זמריהם, ונשמע תמיד בארמון המלך היהודי שאון כלי זמר של מצרים וכנען. ומלכי אפרים ויהודה אשר באו אחריו ואשר נפרדו בטעם עבודתם ונגינתם הזרה — לא חדשו מאומה מעצמם, כי אם רק החזירו עטרת העבודות הזרות עם נגינותיהן אשר שררו בארמון המלך שלמה, ידיד חירם מלך צור ושישק מלך מצרים, ליושנה, בשינוי מקום, מהארמון אל המקדש. ולעמתם המלכים הצדיקים משתי הממלכות, אשר הלכו בתורת משה ויטהרו כל פעם את המקדש ואת כליו ויחזרו את הכהנים לעבודתם ולוים לשירם ולזמרם, התיחשו תמיד על דוד ולא על שלמה, וכותבי דברי ימינו יזכירו בכל פעם, כי עשו „כמצות דוד״.

ושבי הגולה, ועזרא ונחמיה בראשם, חתרו אמנם בכל עז לעקור את היסוד הנכרי ממקדש השני. אך יען כי רכשו להם עמדתם החדשה לא ע״י כח עצמי, כבוני המקדש הראשון, כי אם ע״י „חסד לאומים״, לא עצרו כח להשאיר את היהדות בבדידתה ובטהרתה. ותזנה היהדות אחרי קולטורות זרות, בתחלה של מלכי פרס, ואחרי כן של היונים. ותקבל מן העמים האלה לא רק דעות זרות ונמוסים שונים, כי אם גם קרבנות ומתנות וכלים מכלים שונים למען המקדש, מיד המלכים אשר משכו להם חסד ואשר נאלצו לבקש אהבתם. וביחוד מתקופת ממשלת „הנכרי״ היהודי הורדוס, אשר נתן כל קדושי ישראל במחיר שחוק קל של עריצי רומי ויבן תיאטראות וקרקסאות וכל מיני צחוק ושעשועים של הרומאים בירושלים, ועל השעשועים הזרים האלו, אשר התאמץ הורדוס ליפותם בכל מיני ההדורים וליתן פרס גדול לכל מנצח, התאסף קבוץ גדול של מצחקים, מזמרים ומנגנים ואומנים (Koryphäen) של כל מיני צחוק ושל כל כלי זמר שונים.

אחר כל אלה הלא יודה כל איש, כי לא יתכן לדבר על אדות כלי הזמר אצל היהודים מבלי לנגוע בהתפתחות כלי הזמר בין כל העמים האחרים. (עוד יבוא).

---

[1]) סנהדרין דף כ״א, שבת דף נ״א.

# יקר מזולל.

מאת

## אליהו הלוי לעווין.

---

(סוף*).

אז יעלה על לב שלום להתיעץ את ליבושקע בכבודו ובעצמו. הן איש הוא כבר, ת״ל, הנה מלאו לו שש עשרה שנה . . .

וישתדל שלום ליפות את שפתו ולשנן לשונו לבל ינקש בשננו בדבורו „אתו״, ואחרי שנסה את כחו בדבורו וכמו שער בנפשו כי ליבושקע עומד לפניו והוא מסדר שאלתו בפיו, מצא את עצמו מוכשר לשאל את כל אשר יהגה לבו החלל.

ליבושקע בא אז לאכל ארוחת הצהרים ופניו נהרו מגיל. הוא התלחש רגעים אחדים את אמו, ובקרוב אליהם שלום לשים אזנו כאפרכסת פן גם אליו דבר יגונב, הדפתו אשתו בקול גערה, כי לא לו להתערב בשדוכי ליבושקע. הרגע נא! — אמרה אליו בלעג שנון — אי״ה לא יהיה לך להתבייש בחותנו של ליבושקע, אף כי לא יתיעץ אתך מראש ולא ישאל מפיך! . . :

מתוך הדברים נודע לו גם את מי ישדכו לליבושקע. ומה פחד ורחב לבבו כי הרב המרא דאתרא אומר לקחתו אחר כבוד לבתו הבתולה מרה הינדע . . .

אז נגש בפיק ברכים לליבושקע, המיועד להיות חתן הרב, ויאמר לשאול מפיו את שאלתו, הערוכה על שפתיו זה ימים אחרים.

— ליבושקע! — יקרא שלום ברתת — דבר לי אליך, ליבושקע!

ואין עונה.

— ליבושקע! הגידה נא לי שאהבה נפשי, היתכן . . .

וליבושקע כאלם לא יפתח פיו.

ליבושקע, שאלה לי אליך! אך אל תבוז ואל תלעג לי. הגידה נא, מחמדי, היתכן . . . ולשונו לחכו דבקה.

ליבושקע שת עיניו בקערת ארוחתו, ועפעפיו הישירו — כדרכו — אל הכף אשר בידו, ולא גרע עין ממנה.

ובכן נסוג שלום אחור לאט, כעבד הנפטר מרבו וחוזר לאחוריו . . . ואשתו גם היא שפכה כל חמתה עליו:

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ב ע׳ 119.

„מה אתה חפץ ממנו? יקחהו אופל, את המשרת! הן לא יתנהו גם לאכול את לחמו הצר הזה. המעט לו, להמשרת, כי ישב כל היום בחבוק ידים ולא ימלא את מחסורי ליבושקע, כי עוד יקיפהו בשאלות נבערות ולהג אין קץ! המעט לו, להמשרת, כי בא ליבושקע עיף ויגע משעור הר"מ, המעמים עליו משא לעיפה לבאר לכל תלמידיו על־פי־הלב את השעור — הן לבו לא יחלה כי יקבל השכר ועל פני כל העם יכבד בתאר שם „ר"מ", ומטיף השעור הוא „ליבושקע שלי"! מה איכפת לו אם ינוח וישבת וליבושקע שלי עמל בעדו להסביר לנעוי הלב! — והנה יבא עוד המשרת לבלבל את מוחו בפטפוטי מלין ושאלות . . .

ולב שלום יחשב להשבר מעצב וכלמה, ויעמוד על מקומו כפסל חרש בלי רגש, בלי תנועה . . .

מלבד מוסר כליותיו על היותו „משרת גס", עוד נשא רבות וסבל מאשתו, אשר היתה נכד המלמד המצוין שהתעתד להיות רב, ואף „המוהל" דוד שלום, לא דודו — אך דודה היה, אחי אביה, עליו השלום. וע"כ שמתהו מטרה לחצי לענה, כי „משרת" הוא, עברין, עם הארץ, פקטור, ודבריה אלה לא הגדילו כבודו בעיני ליבושקע, אשר לבש גם בלעדם גאוה כמדו, אחרי שמעו תהלתו מפי כל, ואחרי הוכחו לדעת מדברי המגיד דמתא כי „יקר מזולל" הוא . . .

את השם זולל שמע „ליבושקע" זה כבר מפי אמו, בחרפה את אביו, את המשרת, על שנועז לסעד לבו שחרית ברקיק משוח בשמן, ולא הניח יתרו לעוללו העלוי. את השם „יקר" שמע זה רבות פעמים מפי מלמדיו השונים בדברם על אדותו כי „יקר" הוא. אך באור שני התארים ביחד לא הבין עד עתה, עד אשר שמע דרשת המגיד עליו בדברו בו נכבדות את הרב שיחיה. וכל אלה יחד הסבו את לבו אחורנית מאביו לבזותו ולשקצהו ולבטלו בלבו הגדול כעפרא דארעא . . .

ולשלום אין שלום! הן עתה — חשב בנפשו — עתה כי ידברו בו נכבדות את הרב שיחיה, הן ירבו צרכיו יום יום. לא בחפץ שלום הוא כי יקחהו הרב בתור „בחור־עני". חפץ הוא שלום להרבות לו מהר ומתן ולשלם בכסף מלא בעד היחש הגדול. ובאמת הן יקר במציאות הוא, כי הרב — כפי שלקחה אזנו שמץ מדבר השדוך — לא ישים לבו כלל וכלל לפסול המשפחה, לו, אבי החתן, המשרת! . . . ואם יקרה כזאת כי ישתדכו רבנים את משרתים, הלא אז ירבו לשלם בכסף מלא, אלה המשרתים הנסים. וגם ממרחק ישתדכו, לא בקרוב מקום, בעיר אחת, כאשר הנהו פה. האף אמנם גם הרב שיחיה בכבודו ובעצמו, היה בן פסול משפחה, כאשר יאמרו הבריות, אכן הן „רב" הוא כיום. ואולי באמת גורל העיר הוא, כי רבניה יהיו בני פסולי משפחה, אולי . . . ואשר ע"כ גם הרב הבא אחרי הרב הזה, אחרי מאה שנה, גם הוא יהיה בן משרת, בן עברין ופקטור בשכבר הימים!

ובעלות המחשבה הזאת על לב שלום, כי „בתת האל", וליבושקע יהיה לחתן הרב שיחיה, והיה לממלא מקומו אחרי „מאה ועשרים שנה", כי הלא הרב יתן את העיר בנדוניא לו . . . ואז, אם גם יאבד כבר זכרו של שלום, אך הזקנים שבדור יספרו כי „הרב שיחיה, ר' ליבושקע, היה בן פסול משפחה". „הנה היה פה — יספרו לבניהם ובניהם לדור אחר — הנה היה פה משרת התיאטרון, עברין, עם־הארץ, והוא היה אבי ליבושקע העלוי, הרב דעדתנו, החופ"ק"! ובעלות מחשבות כאלה על לב שלום, ושכח את

עניו ועמלו, רישו וכעסו עם שאלתו גם יחד, והתאמר למאושר. אך כרגע יזכר את מצבו ההוה, ומלא כעס ומכאובים ימהר לבית־המדרש, לשפך שיחו בחיק התהלים! . . .

וקול שלום העב והגס משבר את האוזן ופולח כליות ולב. הבחורים העניים, „אוכלי־הימים", אשר נודע להם דבר הסתר, כי הרב אומר לקחת את ליבושקע לחתן לבתו, כבר נהגו כבוד בהמשרת. אך מבלי משים ימלאו שחוק פיהם על קולו המשונה בנגינתו את תפלות בן־ישי.

אז יתעורר „הרב", הנרדם על יד עמודו אצל ארון הקדש בפנה, והסה קול ה„בחורים" וגער בהם בנזיפה על הלבינם פני חברם ברבים.

הם יסוגו אחור בבשת פנים ובמחשבות שבלב: לשוא, רבנו, תשית כה בחלקות לשליאמקע, לשוא תחניף לו, כי בני העלוי לא יקח את בתך הזקנה! . .

והרב יקיפהו בשאלות: למה הוא הולך בטל? מדוע ישמיע קול אנחה ממושכה בזמירות בן־ישי? ועל כל אלה הוא מוצא פירוש אחר לגמרי. הוא מכיר — לפי דעתו — את העוקץ החד אשר טמן לו הרב בשאלותיו, כלומר: „למה תבוא, משרת, לבית המדרש? הן פה לא מקומך!

ככה לא ימצא שלום ידיו ורגליו גם בבית המדרש, מקום המקלט האחד לכל נגועי הזמן בישראל. לו אין מחבא ומסתר על כל מדרך כף רגל. הוא חלאת המין האנושי גם בשבתו בביתו גם בבית אלהים גם בעיני „הרב" גם בעיני „הלומדים הבחורים", גם בעיני אשתו וליבושקע.

הוא יודע, כי בנוהג שבעולם, בהשתדך עברין גם את „רב שיחיה", על העברין לשלם בכסף מלא בעד היחש. ומה מאד ידאב לבו, כי בימים האלה האחרונים גם לחמו לנפשו יחסר, ואף כי לתת מהר ומתן לבנו.

פתאם עלתה מחשבה מחכמה על לבו, ענף מסחר חדש אשר לא שערוהו אבותיו ואבות אבותיו, נושאי־הסבל והסנדלרים והבורסקים ומוכרי הבצלים גם יחד. והמסחר הזה אמנם נאה לו, אף לא רחוק הוא הרבה ממלאכת אבי־הרב עליו השלום בכבודו ובעצמו.

ברגלים ממהרות שם פעמיו לבית רעו, „ישראל פושט־עור", זה בן־גילו בחדר וידידו בעבודת־הצבא, אוהבו ותומכו לעתות בצרה גם בימים האחרונים, מאז החל להחליף כלבוש את משלח ידיו.

ולבו הקטן החל לקוות ולחשוב מחשבות גדולות.

— שוטה שבעולם! — ענהו ישראל בלעג מגולה — שוטה שבעולם, וכי חייב אב לפרנס את בנו הגדול? הן תורה קנה ומה חסר? עתה יהי נא עוזר על יד הר"מ, או יקח לו תלמידים סתם, בני בעלי־בתים חשובים להורותם גמרא, והתפרנס ברוחה מעבודתו.

— לא, ידידי! כל עוד נשמת שדי תחייני לא אתן לליבושקע לעמול ולהשתכר מתורתו. כי אזכה אחרי ימים שליבושקע ימלא מקום רב, אי"ה, לא יפול לבי עלי ובודאי אשבע רצון, אבל עתה, חלילה לי מתת את ליבושקע להיות „מלמד"! הן נער רך ומפונק הוא, והמלמדות, אשר כל באיה לא ישובון, תלחך לשד חיתם של המחזיקים בה. ומה גם כי נוצר לגדולות מאלה. הוא נוצר לגדולות . . . השמעת?

— אבל כי אין ידך משגת! מובן, כי כאשר ירחיב ה' את גבול איש, מן הראוי הוא שיכלכל בכל מה דאפשר גם בן־גדול, אבל בדליכא שאני . . .

— החולה אני לעבוד ולעמול? הן כחי במתני! ומה לליבושקע העלוי לסבול

רעב ולהרגיש חסרון כל בשביל אביו המשרת! האשם הוא, כי אביו איננו כדאי והגון, שבן כליבושקע יהיה לו?

— יקח נא בת אחד מ„בעלי־הבתים", אשר ירבה לו מהר ומתן, כראוי ל„תכשיט", ומידו לא ידרש מאומה. הן, ת"ל, לא אלמנה עירנו עוד מ„בעלי־בתים" כאלה . . .

ישראל הטה עיניו לארץ כאומר: אני זה בעל־הבית ההוא, אשר בנפש חפצה יפזר לעלוי כזה הון עצום . . .

אבל שלום השיאו לדבר אחר:

— הגידה לי, היתכן כי אהיה גלב? הן תזכר כי בעבדנו בצבא הייתי משתכר הרבה ממלאכה זו, בגלחי את שר העשרה והחמשים ועוד. אולי אשוב לעבודתי כמקדם? מה דעתך: הנאה ונקיה מלאכה כזאת ממשרת התיאטרון והסרסרות? הבזה עוד לא אעולל בעפר קרנו? העוד לא אחשב אז לפסול במלאכתי!?

שחוק גדול התפרץ מפי ישראל פושט־העור, ויען:

— שוטה שבעולם! החייב אב בכבוד בנו? לו היה לי ליבושקע אשר כזה, כי אז חי נפשי לא נהגתי בו כבוד. חי נפשי כי „פשטתי עורו מעל עצמותיו"! . . השמעת? הוא ינהג כבוד בבנו יוצא ירכו! הן לא נשמע כזאת בכל הארץ ובכל הגוים.

שלום ידע כי אך הקנאה מדברת מתוך גרונו של ידידו, וידום.

— לו ידעתיך לאוהב נאמן כמאז — הוסיף ישראל — לא בתור אבי ליבושקע מתנפח כברבור בכרבלתו האדומה, לו היה לבך תמים עמי כמלפנים, או אז . . .

רעד עבר בכל עצמותיו של שלום. הוא דמה כי אומר הוא רעו לגלות לו את חפצו ו„רצונו הטוב", לקחת את „ליבושקע" שלו לחתן לבתו, המגודלת מנער על סיר הבשר בבית אביה פושט־העור, ומה צר לו להדאיב לב רעו זה ולהשיב פניו ריקם . . .

— ומה נאלמת? — הוסיף ישראל.

— מה חפצת לאמור?

— הנה אם תבטיחני, כי לא תוציא דבה מן החדר, הנני לגלות לך, כי בת הרב איננה „יקרת המציאות" כאשר תדמה. אל תחשוב כי הוא, הרב בכבודו ובעצמו, אך „קדש קדשים". הן תדע, כי אביו היה איש פשוט ומגושם, לא מרום ונעלה ממך. הן תדע, כי החזיק „בית־גלבים" . . .

— הנה זה הוא חפצי אמנם להיות כמהו — שסעהו שלום בשמחה — הן זה הוא חפצי כי לא יהיה פתחון פה ל„הרב" שיחיה למאס באבי ליבושקע . . . הוא החזיק „בית גלבים", ואני בדמות זעיר אנפין, אף אני אתעסק במלאכה הזאת.

— רב לך לבלבל את מוחי במלאכתך, שוטה שבעולם! לא זו מטרתך לרדוף דוקא אחרי מלאכה הראויה לכבוד ליבושקע! אך דע נא, כי בת־הרב בכבודה ובעצמה לא יקרת־המציאות היא. התדע כי ישיחו בה יושבי שער, שיצאה . . .

— שקר הדבר! — ענה שלום ואמר בחמה מגולה — שקר הדבר! מעולם לא שמעתי, כדבריך, כי בת הרב — בל אחטא בשפתי — יצאה לתרבות רעה.

— שוטה שבעולם! לא לתרבות רעה יצאה, אך — מדעתה יצאה! . . .

— מה אתה דובר? בת הרב יצאה מדעתה?

— בת הרב יצאה מדעתה! הן תשמע דברים ברורים, „דברים כדרבונות" . . . היא אמנם משוגעה לדבר אחר, אבל „משוגעה" היא. ומה יסבל אביה, הרב שיחיה, על ידה! כי שיח ושיג לה עם כל האפיקורסים הדוחקים את הקץ.

— איזה „קיץ"? — שאל שלום בתמהון.

— אודה ולא אבוש כי גם אנכי לא אדע אל נכון פשר הדברים. אך שמעתים לא אחת יוצאים מפורש מפי הדיין. התדע עוד דבר סתר אשר אגלה לך, כי הדיין שיחיה מטיח דברים גם כלפי „הרב" בכבודו ובעצמו... הוא אומר כי הציץ ונפגע גם הוא, בתתו ל„בתולתו" להתעסק ב„עניני הבל" כאלה, „לדחוק את הקץ".

— אבל מה הוא „הקץ"? תרגם לי הדברים ביהודית פשוטה.

— הן שמעת כבר, כי גם ממני נשגבו הדברים, אבל „דברים" הם בלי כל ספק. הן הדיין שיחיה בכבודו ובעצמו יגידם לכל. — שאל פי ליבושקע וינדך!

— מפיו לא שמעתי מעולם דברים כאלה.

— כי אין לו דין ודברים עמך, שוטה שבעולם! כי ילד גדלת לחבורתך... אבל לו היה לי ליבושקע אשר כזה, כי אז „פשטתי עורו מעל עצמותיו"!... אולם למען דעת לך, עד כמה „משוגעה" בת הרב, לך נא שחרית וערבית לבי־הדואר פה, וראית אותה מקבלת עתונים וחשבונות וספרים מאלה האפיקורסים „דוחקי הקץ!"... זאת ועוד, הנה כל הימים תבקר בבית הרופא בן־זומא והרוקח. גם המה „מרוחקי־הקץ"!

עודם מדברים ואשת שלום התפרצה הביתה בקול קצף וחמה נוראה, לאמר:

הנה הוא ה„תכשיט"! זה שלש שעות אחפשנו בנרות ולא מצאתיהו! הוא יושב בחבוק ידים ומרבה שיחה ואני אבקשנו!...

— ומה כל החרדה? — שאל שלום נבהל ומשתומם.

— „מה כל החרדה!" עוד יהין לשאול. הנה בת־הרב מחכה לך בבית! השוה הנך „שליאמקע", לכבוד אשר כזה? — יהי כן אלהים עמדך, פקטור!

— האלמי דומיה, בת נעות המרדות! — נער בה ישראל בקנאו את קנאת שלום אהובו — שוטה שבעולם! הן לו היתה לי אשה אשר כזאת, כי אז חי נפשי פשטתי עורה מעל עצמותיה!

— יקחך אופל, טבח, את „שליאמקע" גם יחד! — כלתה את נבואתה ותנס ותצא להמלט על נפשה מאגרופו של ישראל.

— מה אתה נחפז? שוטה שבעולם! הכבד ושב „דוקא", על אפה ועל חמתה... מה אתה ירא ממנה, שוטה שבעולם!

— אבל הלא דבר הוא! בת הרב שתחיה דרשה לשכני, הלא דבר הוא! — ענה שלום וימהר ויצא.

— שמעני ר' שלום — הביעה לו בת־הרב רכות — הן שמעתי כי פנוי אתה מעסקך בימים האחרונים, וע"כ הואילה נא ולך אתי אל הרופא בן־זומא ומלאנו ידך בעבודה קלה: היה תהיה לחברתנו בעיר „גובה", לקבל תרומת החברים המשלמים קמעא קמעא; מכור תמכור אתרוגים שלנו, אשר נקבל מארץ ישראל ואולי גם נעשה לך מסחר ביין ה„כרמל", וכה תמצא פרנסתך בכבוד.

כמוכה שממון עמד שלום על מקומו. אחרי כן אמץ את שארית כחו ורוחו, ויען: „איש־פשוט אני, גברתי, איש פשוט מעודי ולא אוכל לקבל על שכמי משרת ה„קץ"...

— איזה „קץ"? — השתוממה בת־הרב — באר דבריך, ר' שלום, כי לא אדע מה אתה סח. הן משרה פשוטה היא, להיות גובה תרומת החברים.

— כן: תרומות החברים של ה„קץ"! האף אין זאת, שרתי?

ה„קץ"? איזה „קץ"?

— הן דוחקי־קץ הם, גברתי, האין זאת? ומה אתם צריכים לי? מה אנכי השפל ובזוי, המשרת, אשים ראשי בין הרים כאלה? אנכי כי אתן יד ל„קץ", לא יאמרו כי „אפיקורס" אני, עלי ינידו...

בת הרב עמדה נבוכה ונרעשה כלה, כי לא יכלה לרדת לסוף דעתו של שלום. היא לא ידעה אותו מתמול שלשום, היא שמעה שמעו אך מפי „הרב" אביה לשבח, כי אדם פשוט, אבל כשר הוא מאד. לא אחת הללהו בפניה וירוממנו תחת לשונו גם לפני טובי־העיר. הוא גם ספר, כי לא יחשך שלום מכל עמל ויגיעה נפשו לטובת ליבושקע שלו באשר כי עלוי הוא. בביהמ"ד הוא נותן וחוזר ונותן. „אוכלי־ימים" יחזיק על שלחנו שנים שלשה בשבוע בכל מילי דמיטב, והוא בעצמו לבוש קרעים ובלויי סחבות, ולעתים מאד קרובות „ישכח" גם מאכל לחמו... הנה כי כן ידעתו ותכירהו לטוב, אך מעולם לא היה לה דין ודברים עמו. היא זוכרת, כי לפנים בשכן שלום בחצר אחת את אביה הרב, והיא נערה כבת שבע וליבושקע כבן שתים שלש שנים, אז שחקה אתו בשברי־זכוכית וכפתורים, עד אשר החלה ללמוד אלפא־ביתא מפי פיבוש החלוץ, עליו השלום, ואז חשה כי למטה מכבודה הוא לשחק את נערים בכלל, ואת תינוק דלא חכים כליבושקע בפרט... היא זוכרת כי היה נער אדמוני עם יפי־עינים; שערות ראשו שחורות ומסולסלות, כצמר הכבש. ועתה רואָה היא אותו לפרקים בבית אביה, נער לבן־פנים, מגודל פרע שער ראשו, לבוש אמנם הדור, אך לא נקי. הוא מפלפל לפעמים בדבר הלכה את אביה; ואביה „מתפעל" מעמק שכלו ורוחב דעתו...

— הואיל נא, ר' שלום — אמרה בת הרב אחר חשבה מחשבות — ולכה אתי אל „בן זומא הרופא", שם נבאר לך מטרת חברינו ודבר הגביה את הכסף.

— אבל הגידי לי, אם לא „חברת הקץ" היא! — הוסיף שלום לרדת לעומקה של ההלכה.

— בן־זומא יבאר לך הכל, ר' שלום!

בן־זומא הן הוא מאותה חברת ה„קץ", האין זאת?

בראותה כי אין „קץ" לדברי רוח ענתה ואמרה: אמנם מאותה החברה הוא בן־זומא והרוקח וגם אני ועוד רבים. מאותה החברה, ר' שלום.

אם ככה הוא — ענה שלום ברתת ואימה בגרדו את פדחתו וכובעו צנח על מצחו עד ריסי עיניו — אם ככה, לא אלך אל בן־זומא ולא אתן ידי ל„קץ"...

שחוק גדול התפרץ, למרות רצונה, מפיה, ותעמד על מקומה כאובדת עצה, איך להסביר לעברין כזה פרשת „הציוניות". אך לאחרונה נסתה עוד להוסיף:

— אבל ר' שלום, הלא נשלם לך בעד טרחתך ואולי ברבות הימים תתפרנס מזה גם ברֶוח. הן לשכרך אתה נושא את נפשך ומה איכפת לך, ר' שלום!?

— אם ככה את דוברת אלי, שאיני גברתי, כי לא תדעיני עוד. התדעי, גברתי, כי התפטרתי ממשרות אחרות אשר פרנסוני ברֶוח, אך לא בהיתר היו... אנכי אמנם, כשאני לעצמי, אולי הייתי מוצא היתר, אבל ליבושקע שלי, יחיה „מאה ועשרים שנה", לא נוצר להיות בן — „מי־שיהיה"!

— אבל, ר' שלום, איפה שמעת דבר „הקץ"?

— איפה שמעתי? לא אוכל ולא אגיד.

— אל תגור מפני איש כי בינינו ישאר הדבר.

— אל תפצרי בי, גברתי, כי לא אגיד לך! אנכי שמעתי את ה„קיץ" מפי אחד ממכרי, והוא באמת גם הוא אינו יודע מובנה של המלה, אך שמע אותה מפי „גדול", אשר לא אוכל לגלות לך מי הוא!

— אם כן — ענתה בת־הרב אחרי דומיה ממושכה — אם כן שאל נא את פי ה„גדול" ההוא אם מותר לך להיות גובה לחברת „הקיץ"!

— כדבריך אעשה.

— אם כן, נחכה, ר' שלום, לתשובתך היום, ואם לא תאבה לנו, נבקש איש אחר.

ישראל פושט העור חש געגועים מאז יצא שלום מביתו ויחכה בכליון עינים לדעת דברי בת־הרב ה„משוגעה".

— התראה כי כנים דברי?! — קרא ישראל כמנצח אחרי שמעו בקצרה דברי בת־הרב אל שלום — עתה התפאר נא עלי כי אני חלצתיך מן המצר. עתה מהרה נא אל הדיין ושאל את פיו באמת, אם מותר לך לתת יד לפושעים! . . .

הדיין חגר שארית חמות בשמעו מפי שלום דברי בת־הרב, כי גם „אתרוגים" גם „יין" יהיה להם, וגם גובה ישימו להם „דוחקי הקיץ" . . . „הודות לאל — קרא הדיין בלענ מר — הודות לאל כי אין לו לה„זקן" בנים כי אם בנות, כי לולי כן אזי הפכו באמת את כל העיר כמהפכת סדום ועמורה".

עתה נפל שלום מאגרא רמא לבירא עמיקתא. עתה ראה ונוכח, כי לא לליבושקע שלו להיות איש ל„משוגעה. מדוחקי־הקיץ", לו גם תהיה בת רבנים מדור דור . . . עתה השתדל, כי ליבושקע יוכח „מן הצד", כי משוגעה היא בת־הרב. עתה כבר יוכל גם להציע „מן הצד", כי אומר ישראל ידידו לפזר מהר ומתן לבנו לליבושקע ולקחתו לבתו. ואמנם יודע הוא את ישראל לאמיד ועתיר בנכסין, ומלבד היותו „מטופל" בכמה מאות שקלים במזומן ממש, עוד יוכל היות כי יאות גם לכתוב לליבושקע „שטר חצי זכר", כי בעל נחלה רחבה הוא, והיה איפוא ליבושקע שלו עשיר ומאושר. ואם לא חתן־הרב, יהיה ברבות הימים בעצמו לרב.

---

ליבושקע היה לחתן לישראל פושט־העור. הוא פזר כל הונו עליו, הוא „פשט את עורו מעל עצמותיו" לטובת ליבושקע, אבל יקלל את יומו שבו עלתה המחשבה על לבו להרכיב אלוף לראשו, את ליבושקע העלוי. אף בתו, אשת ליבושקע, תאורר את „מזלה האפל", כי נשאה ל„לא־יצלח" אשר כזה, האוכל ואינו עושה ומחכה לכתב רבנות.

ושלום הוא „שליאמקע" כמקדם. כפוף כאגמון הוא הולך שחוח אל חוף הנהר ד. ששם יבואו האכרים מושכי הרפסודות, ומהם לחמו נמצא, כי יעביר „תער מלוטש" על ראשם ועל זקנם. ועל סף בית בנו לא יהין לצעד, כי יודע הוא שהיה לו לשטן ולמפריע; ולולי היה הוא, אביו, משרת וסרסור, אזי יכול ליבושקע להגיע למדרגה יותר גבוהה . . .

ואשתו, נכדת המלמד אשר הולמתו גם עטרת הרבנות, מחרפת ומקללת ו„עוקרת שניו מפיו", כי בשבילו חשך עולמה ואורו של ליבושקע.

---

# השנאה לישראל בספרות הערבית.

הספרות הערבית מתהלכת ומתפשטת בימים האלה בשלש ארצות: בארץ סוריה, ארץ ישראל ומצרים. בהן היא מתפתחת, מחדשת צורתה הישנה ומקבלת צורה חדשה ופועלת על העם, על מהשבותיו ועל מעשיו, ופעולתה נראית ביותר בארץ מצרים, ששם חופש הדפוס וחופש הדעות נכנסים בחוקיה החדשים ואין עוד מעצור לרוח האדם וגם לפריצותו. ובספרות הזאת גם השנאה לישראל מתגנבת ומוצאה לה מקום, אם אמנם צר וקטן לע״ע, אך כאשר יניחו לה לשבת בשלוה ימים רבים תשתקע בה, באופן שכל הרוחות לא יוכלו להסיעה.

לדעת ולהבין את השנאה הזאת ואופני התגלותה נצרך לנו — כמדומה לי — בשעה זאת, לא רק מפני שהעם הערבי וספרותו היה קרוב אלינו בתקופה ארוכה של ימי עמנו, כי אם מפני שהדבר נוגע לנו ביותר מכאן ולהבא, ובפרט שארצנו היא המרכזית בארצות אלו שזכרתי.

ובבואי לבקש את השנאה הזאת בספרות, אין זה מפני שמוצא אני בה את גלוי־הדעת של רוב העם, תולדה מוכרחת ממעשי רוב יושבי הארצות האלו וסכום מחשבותיהם ורגשותיהם המתפרצות ומתגלות בספרות; אלא שרואה אני בה דעות והשקפות של כתות מיוחדות, המעטות במספר ורבות בפעולתן והשפעתן.

מפני שהגוים היושבים בארצות האלו שונים הם בגזעם, מוצאם, דתיהם ומנהגיהם וע״י זה גם בתכונותיהם ונטיותיהם; לכן גם השנאה לישראל הנגלית בהם ובספרותם שונה היא בתכונתה ובאופן התגלותה ופעולתה. ואלה הם הגוים היושבים בכמות חשובה בארצות אלו ופועלים פחות או יותר בספרות הערבית: הערבים, המחמדים, הנוצרים לפי כנסיותיהם הראשיות: הפרוטסטנטית, היונית והקתולית.

ועם הערבים המחמדים הוא המרובה והשליט בארץ[1], והוא אחד העמים — או העם האחד — הקרוב אלינו וללבבנו ובימיו ראינו טובה, ואהבתו וקרבתו אלינו עודנו דבר אפשרי גם לימים יבואו, ע״כ אחל בו את דברי וגם אאריך בהם מעט.

העם הזה, לאמר, הערבים המחמדים, בהיותם גם הם מבני שם, יש גם להם במדה רבה אותה התכונה המוסרית שבני עמנו מצוינים בה, והוא: רגש הצדק והמשפט ואהבת הבריות, והרגש הטבעי הזה עובר גם להם בירושה ומתנחל מאבות לבנים. שונים הם הערבים מבנ״י בזה, שבעוד שאצל האחרונים הרגש הזה מתחזק ומתפתח ע״י הלמודים המוסריים הרבים והמעשים שהורגלו בהם, החוזרים ופועלים על הרגש האינסטינקטיווי, גם הרעות והצרות שהשינו את ישראל תמיד גרמו להם רגשי רחמים ורוך לב ונעימות, —

---

[1]) בשלטון המקום אני מדבר, ולא בממשלה העליונה, שהיא ממשלת תוגרמה.

הנה אצל הערבים הרגש הזה טמיר ונרדם הוא פעמים רבות, וסבות חצוניות גרמו להם להגביר את הכח על הרוח, להקשות את לבבם ולהבליג על רגשותיהם. ולכן השנאה של הערבים המחמדים לישראל היתה רק שנאה חיצונית, או מלחמה חיצונית, שהיתה צריכה לשעתה, בעת שיד ישראל היתה תקיפה וראו בישראל את החומה העוצרת בעד נצחונם וגבורתם. ומכיון שנכנעו ישראל והניחו להם את מקומם, עברה ובטלה גם השנאה. כנגד זה נראה בשנאה של יתר הגוים לישראל שנאה פנימית, רגש טבעי עמוק שאינו נעקר, ובא גם — או דוקא — בשעה שישראל הם למרמס וכל הנוגע בם ינקה. וההבדל שבין שנאת הערבים לישראל ושנאת יתר האומות להם נראה גם בזה, כי השנאה של רוב עמי אירופה לא נרתעה לאחוריה מפני כל חכמה ומדע, התרחבות המדעים, התפשטות הדפוס וכל הציוויליזציה המאושרה לא הועילו לעקר אותה, הן הוסיפו רק עצים על המדורה לעמם אותה לשעה, למען תשוב להתלקח ביתר עז. כל התקרבות רוחנית של בני ישראל ועמי אירופה לא הועילה להתקרבות חומרית ולרגש שבלב, ועוד להיפך, החכמים שבימי הבינים (למשל בארץ איטליה) וגם היום בארצות נאורות רבות מצאו ומוצאים במדעים כל התחכמות להצדיק רגשי שנאתם לישראל וימציאו שנאה מדעית מותרת ומטוהרת. כנגד זה, ההתקרבות הרוחנית של העברים והערבים הועילה להתקרבות גשמית רבה, ואולי עוד יותר מדאי, הרחבת המדעים הרחיקה כל שנאה ונגוד מביניהם, והערבים המחמדים התחכמו להרחיק את השנאה הדוגמטית המסורה להם ולתלותה במה שאחר המות.

היו אמנם רבים מהמחמדים שלחצו ורדפו את היהודים בשנאה וקנאה עצומה הנובעת מעומקה של נפשם מבלי כל סבה חצונית נוגעת לקיומם ואָשרם; אך המחמדים האלה לא היו — לבד אחרים יוצאים מן הכלל — מהערבים. כ״א מעמים אחרים בארץ פרס ותורכסתאן שהתפשטו אח״כ על כל ארצות הערבים ועמי ארצות הברברי בצפון אפריקה ובמערבה, שעברו אח״כ גם אל ספרד. הגרים האלה, שנספחו אל דת הערבים, קבלו מהם רק את האמונה ועקרי הדת וחוקותיה, ולא את תכונותיהם ונטיותיהם. השנאה הטבעית לעם אחר והשאיפה לעריצות ועושק, שהיתה מורשה להגרים האלה ונטועה בלבם, לא סרה מהם גם אחרי קבלם את הדת החדשה, כי עוד בקשו ומצאו בה סיוע וחזוק להוציא שנאתם זאת ולשפוך על ידה את זעמם. שנאתם להבריות התלבשה בקנאה דתית ומלחמה לשם שמים ששכרה כפול בזה ובבא. ועל כן הקנאה הדתית הזאת לא הצטמצמה אח״כ בנוגע רק לישראל, כי התפרצה פעמים רבות גם נגד הערבים בעצמם, בני הדת שקבלו ולמדו אותה מהם. הגרים יסדו ברובם כתה חדשה או כתות חדשות בדת בהזיות והבלים ונסתרות, ואחרי שנקבעה הכתה וקבלה צורה שלמה היתה צוררת את יתר בני הדת לרדוף אותם וללחום בם בחמה ובקנאה עזה[2].

עוד מחזה אחר נראה כאשר נתבונן אל מקרי העמים האחרים שקבלו עליהם דת האסלאם: כי שנאת ישראל ושנאת החכמה והמדעים היו אצלם כרוכות וקשורות זו בזו. רדיפת היהודים משכה אחריה רדיפת החכמים, שריפת ספרי מדע וסגירת בתי מדרש. המלך אלחַאכִּם ממלכי הפאטימים במצרים (במאה התשיעית), הראשון שהמציא גיטו לישראל וגזר עליהם לשאת אות קלון, רדף גם את חכמי הערבים ושרף ספרים לאלפים.

---

[2]) אחת הכתות האלה היא כתת ה„שעיה״ הגדולה, שאנשיה, יושבי פרס, לוחצים ורודפים את ישראל עד היום.

המאַחדים, שעלו מאפריקה על אנדלוזיה ועשו שמות בישראל (בראשית ימי הרמב״ם), הם העמידו ג״כ את הפילוסוף הנודע „אבן רשד״ על פתח בית מסגדם וישליכו עליו רוק וסחי וירמסוהו ויבעטו בו ויהי נזוף ומורדף ימים רבים מפני שנמתח עליו חשד של מינות. התתרים, התורכמנים והמונגלים בארצות סוריה וא״י והממלוכים במצרים הרעו הרבה לישראל והרעו והשחיתו עוד יותר לחכמת הערבים ויצירת רוחם הנשגבה ויעשו בה כליה.

להבין את תכונת הערבים המחמדים ביחוסם לישראל ולהכיר את מעשי המחמדים להם בכלל, נעבור בסקירה אחת על דברי ימי ממשלת המחמדים, כי נכבדים הם לנו בפני עצמם ונחוצים לנו בנוגע לענינינו זה שאנו עסוקים בו.

קרבת הגזע והתכונות הנפשיות המשותפות לעברים ולערבים, הנטיות והמדות ודרכי החיים האחדים שהיו שוים בהם, הועילו תמיד לקרב ולאחה את שני העמים האלה בכל מקום שנפגשו. גם קרבת השפה, הפועל והמניע היותר נכבד להתקרבותם והתקשרותם של בני האדם, פעלה תמיד לקרב אותם ולמשך את לבותיהם אחד לאחד. בראשית צמיחת הדת המחמדית והממשלה הערבית, נפסקה לזמן מועט קרבת הערבים והעברים ותהום עמוק הפריד ביניהם והעברים היו נלחצים ונענים על ידם במדה מרובה; אך בעבור המהומה הראשונה, הארצות השונות נכבשו לפני הערבים ודתם התנוססה בהן, שבו הערבים והעברים להתקרב ולשבת כאחים. העברים ראו בממשלה זאת מחסה ומסתר מכל צורריהם השכנים שרבו אז, ויעזרו להערבים במלחמותיהם לכבש ארצות רבות, והערבים השיבו להם טובה ויכבדו אותם. הכליף „עמר״ שם את היהודים למס ויגזר עליהם גזרות קשות, אך גזרותיו לא נתקימו והמחמדים חיו עם ישראל עוד בימיו באחוה[3]). הכליף „עלי״ גבור חיבר, אשר השמיד את יהודי חיבר, עשה בעצמו צדק ומשפט להיהודים בהלחמו בא״י וייטיב הרבה ליהודי בבל ופרס וירם את כבודם וגאונם.

יהודים רבים מארץ ערב מבני חמיאר ויתר השבטים שהמירו דתם בדת האסלאם, לא עזבו כ״א את המצוות המעשיות ויחזיקו בידם עקרים רבים באמונה. ספורי התורה ואגדות ומסורות, אשר למדום להערבים וירחיבום ביניהם, ובהולד לאלה האחרונים הצורך לבאר ולפרש את הקוראן, עשו זאת חכמיהם עפ״י האגדות והמסורות האלה זמן רב[4]). הם הרגישו אז רגש כבוד ל„עם הספר״ (אהל אלכתאב) ויכבדו מאד את שפתו הקדושה[5])، והאמונה באחדות הבורא, שהוברררה לערבים עוד יותר אחרי מות מחמד, הביאה לידי קירוב רב גם בעניני אמונה. במשך הימים התקרבו הערבים לעברים גם ברבות המצות המעשיות (כמו שחיטה, נטילת ידים, נקיות ועוד). הדיינים ומורי המשפטים השתוו בהיקש ההגיוני ומשא ומתן התלמודי לחכמי העברים. ולכן דומים רבים מדיני ממונות ונזקין (שקימה וקבלה רבים מהם גם ממשלת תוגרמה עד היום) לאלה הדינים שבישראל. אך ההתקרבות שבלב בין שני העמים בקשה עוד קשר אחד כללי אשר יחבר אותם בלי מפריע, ואת הקשר הזה מצאו בהתפשטות החכמות והמדעים.

מעת שהחלה החכמה והדעת להתפשט בארצות הערבים התעוררו גם הם גם העברים לחיים חדשים. הדרישה והשאיפה היתה מותאמת והפעולה והתכלית נאחדת לכלם מבלי כל תכונה וסגולה נבדלת אשר תפריד ביניהם. גם השפה היתה אחת וכל הגיונם ומבטאם על פי דרך אחת. הקירוב והקשר התאמץ עוד יותר מעת שנולדה

[3]) ראה גרעץ חלק חמישי. — [4]) תאריך אבן חלדון ספר ראשון חלק ה׳ פ׳ ו׳.

[5]) מחמד היה מוכרח להצטדק, מדוע בא הקוראן בערבית, כי „שלחנו כל אחד לדבר בלשון עמו״ (קוראן פרק אברהם).

הפלוסופיה הדתית, וישלימו ויסכימו כמעט יחד בכל הדעות וההשקפות על אודות היוצר ויצוריו, תורת היחוד וביאור מהות הנבואה. וכשהחלו לכון את הדת אל השכל ולהרחיב את האסכולסטיקה מצאו את עצמם תמימי דעים גם בהשקפותיהם על ההיים גם בידיעותיהם מהעולם והטבע וגם בדעותיהם בעניני אמונה ודת.

במאה התשיעית ירדה ממשלת הערבים באסיה פלאים. המריבות הרבות והשכירים הרבים מעמי נכר ערו את ממשלת הערבים עד היסוד, המחמדים מהעמים האחרים ירשו את מקומם וגדולתם, אך לא חכמתם ומדעם, כי בערו אחריה ויסחפוה. אז ראו היהודים עצמם בצרה גדולה ותאבד שלותם ותגזל מנוחתם וגם גאונם הוסר, ותאבד גם חכמתם ורובי תורתם שלמדו והרחיבו בארצות אלו ימים רבים. אך מצאו להם מקלט בארץ ממשלת הערבים במערב, באנדלוסיה, ושם היתה ההתקרבות בין ישראל וערב בעוזו תקפה. אהבת הערבים לישראל גדלה והקשר שביניהם חזק ע״י התאחדותם בכל דרכי המחשבה וההגיון, בהתפעלות והתרוממות הנפש בפיוט ושיר. ומי יודע עד כמה היתה מגעת ההתקרבות הזאת, לולא אחדים מישראל שעמדו בפרץ והראו את הקיר המבדיל עוד בין שני העמים והיתרון שיש לישראל על הערבים באמונתו ושפת קדשו וכל קניניו הרוחנים וגם בארצו[6]), וגם הוכיחו את היסוד הרעוע של אמונתם בנבואת מחוקקם[7]); ולולא חרב המאחדים מאפריקה, אשר עברה בארץ ותשיב את ישראל לאלהיו וללאומיותו.

מני אז היו הערבים הויים וסחופים, נרדפים ונלחצים מאת העמים השונים שהיו גם הם מחמדים, מהם המונגלים התתרים והממלוכים. ועמהם יחד סבלו היהודים רעות ומצוקות ונדודים בכל הארצות שנקרעו מידי הערבים. הממלוכים, אלה העבדים שעלו לגדולה ולמלוכה, האריכו ימים והם לחצו את היהודים בלי הרף בארץ מצרים וארץ ישראל[8]). וגם אחרי כבוש שבט עתמאן את כל ארצות הערבים וביצנץ ותפתח הארץ לפני ישראל לשבת בה בהשקט ובבטחה, התאחדו בנ״י יותר בארצות אירופה, ובסוריה וא״י לא ישבו כ״א מתי מספר, כי לא סר עוד מעל הארצות האלה שבט הנוגש של הממלוכים האכזרים. ע״י הצרות והנדודים האלה התרחקו העברים מהערבים גם במקום גם ברוח וכל קשר ויחס נפסק ביניהם, מלבד המשא והמתן המועט שהיה בין הערבים והיהודים המעטים היושבים עוד בארץ.

ובהגיענו כבר אל הדור הזה עלינו לעבור עוד בסקירה קלה על הספרות הערבית בתקופה הארוכה הזאת ביחוסה לישראל.

בספרות המדעית הערבית, הנכבדה מאד, אין כל מקום לשנאה לישראל. המדעים הכללים היו בארצות הערבים להיכל השלום והאחוה, שבו עבדו שני העמים האלה

---

[6]) רוב דברי הכוזרי יסבו על זה.

[7]) ראה מורה נבוכים חלק שני פרק ל״ו ופי׳ האברבנאל.

[8]) דבר לחיצת הממלוכים את ישראל נודע למדי, וזה כשנה הדפיס העתון המדעי הערבי „אלמקתטף" כתב יד מהמאה החמש עשרה על אודות הלחץ, העושק והמרוצה שעשו אז הממלוכים ליהודים ולנוצרים באכזריות נוראה. שלטון הממלוכים קרא את ראשי הדת הנוצרית ואת „עבד אלטיף" רב היהודים, ראש הקראים וראש השומרונים ואת כל קדושי המחמדים להתוכח יחד ע״ד זכיות היהודים והנוצרים בארץ, ויהרסו כל בית תפלה וכל בית כנסיה וירבו להרע. כאשר גדלה שועת האומללים האלה הגיעה לאזני הנגוס מלך כוש ויכתב מכתב מלא עוז וגבורה לשלטון הממלוכים ויצו עליו לבלי לחוץ עוד היהודים והנוצרים ויעד בו לעשות אתם צדק ומשפט ולהתנהג אתם כאשר יתנהג הוא — הנגוס — עם המוסלימים הפזורים בכל רחבי ממלכתו. אך לא נודע בבירור עד כמה הועילו דברי הגואל ומושיע הזה שקם לישראל.

עבודה נמרצה להכין ההשכלה האנושית ולקבוע בסיס נאמן לחכמות הרבות, שהעמים הנאורים מתגאים ומתגדרים בהן היום. שנאה ומשטמה לישראל נוכל למצוא רק בספרות הדתית וההיסטורית. והנה גם בספרות הדתית אין השנאה הזאת מצויה הרבה. ספרים מיוחדים לקפח את היהודים, להתוכח עמהם ולהרחיב את השנאה להם — כמעט אין. מחוקק דתם, שהוליד בראשונה — בהכרח וכפיה — את השנאה והבוז לישראל, צוה בעצמו לבלי להכזיב את עם הספר ולבלי להתוכח עמו ולבלי להביט בספריו, כי מזויפים הם, ע״כ לא ידעו הערבים במה לתפש את היהודים. דברי שנאה לישראל נמצאו לפעמים בהביאורים שעל הקוראן, שאז הגיעו המבארים למקומו של „מחמד״ וידונו את גזר דינו על היהודים בקצף וזעם. טענה מעין מדעית אחת נשמעת לפעמים מספרי דתם: כי הם — היהודים — מטריאליסטים גמורים, והראיה, שהשכר והעונש של היהודים, כמו שכתוב, רובו או כלו בעולם הזה. לפעמים נמצא בספרי הדת אמרים דוקרים ודברי בוז לישראל מתובלים באלה וגדופים, והעיקר, כי היהודי הוא כופר וע״כ ימות לדראון נצח, והוא, המחמדי, יתענג בגן עדן; אך בעולם העובר הזה אין קנאה ואין שנאה ואין תחרות ביניהם ובין העם העתיד לגיהנם. בימי המאחדים באנדלוסיה קמו גם מלעיגים ומלעיבים בישראל, אך מספריהם לא נשאר כי אם זכר, והדבר מוכח לנו רק מזה, שהיהודים מצאו אז עצמם מוכרחים לטעון נגדם[9]). היהודים המומרים, שהסבו לנו נזק ומצוקות רבות ותלאות אין קץ בארצות הנוצרים, לא עשו לנו כמעט כל רע בארצות הערבים המחמדים (אף כי מספר המומרים היה רב), מלבד אחדים מהם[10]), שגם פעולתם לא היתה נכרת ומתמדת. כנגד זה נראה, כי ה„קראים״ המיטו עלינו לפעמים רעה ויסיתו בנו את המחמדים. הקראים לא נתנו דמי להם בעת ריבם עם הרבנים. בספריהם החניפו את המחמדים בדברי חלקות[11]) ויסיתו אותם נגד הרבנים המחזיקים עוד בתלמוד, זאת התורה החדשה, ומזה באו, כנראה, אחרים מהמחמדים לטעון בספריהם נגד התלמוד. במקום אחד בהקוראן טען גם מחמד נגד הרבנים וביאורם להתורה שלא כהלכתה, למשל „עין תחת עין״[12]). אך ימים רבים נשתתקו טענותיהם עליו, והנה בא הסופר הנודע אלמקריזי ובדבריו על אורות כתות היהודים (בספרו אלמואעט ואלאעתבאר) יבזה את הרבנים בעלי התלמוד, כי „אין בהם מהיהדות אלא השם בלבד ושנו את כל התורה״, ותחת זה יהלל את הקראים, כי הם היהודים האמתים. ומזה נראה בעליל, כי יד הקראים היתה באמצע לנטוע בלב המחמדים שנאה להרבנים.

ובספרות הערבית ההיסטורית אין שנאה לישראל כלל באופן זה שאנו רגילים למצאה בספרותן של אומות אירופה. דברי לעג מעטים משתמעים לפעמים מתוך דבריהם, וגם זה בדרך מקרי וארעי ולעתים רחוקות.

ההיסטורי הגדול „אבן חלדון״ (במאה הארבע עשרה) בספרו הנפלא „אלמקדמה״ נגע במקומות אחרים גם ביהודים, אך לא לרעה. בקרתו על המקרים הנזכרים בספרי הקודש היא מעין בקורתם של מבקרי הביבליאה בימים האחרונים. בכלל יש להערבים רוח בקורת עזה וסקפטיציסמוס חזק רק בנוגע לאחרים, ובעוד שאינם רואים את הקורה

---

[9]) ראה ספרות ישראל להרמ״ש, תרגום ד״ר מלטר. צד 155.

[10]) כמו שמואל בן יהודה עבאס, שכתב ספר „איפחאם אליהוד״ להוכיח את פשעיהם של היהודים (ראה גרעץ חלק ששי 281).

[11]) עי׳ בספר אשכל הכפר לר״י הדסי במקומות רבים.

[12]) קוראן פרק השלחן (סורת אלמאידה).

המוטלת בין עיניהם יביטו במבט חד ויבקרו בלעג שנון כל קוץ וקוץ שיראו, או ידמו לראות, באחרים. במקום אחד יהלל הסופר הזה את עם היהודים ויציב אותו למשל ולמופת, כי הוא עם מדיני ונאור[13]). את הסבה לירידת היהודים אחרי גדלם — ימצא בזה, „שלא התאחדו יחד בכח כללי אחד, שנאבד להם רוח העצרת והאחדות וחסר להם הנושא המרכזי העוצר בהם ושאחריו ימשכו מאהבה ומיראה"[14]). רוח הרמאות ופריקת עול שיש ביהודים — יאמר במקום אחר[15]) — בא להם רק מהלחץ שהם נלחצים ימים רבים מהגוים שהכבידו אכפם עליהם, ושע"י זה הם יראים תמיד מפני החמס והעושק ומבקשים לברח ולהשתמט.

משחשכה שמש הערבים וירדה גם שארית ממשלתם חדלה גם ספרותה ועברו ימים רבים ללא חכמה וללא דעת, חדלו הסופרים ואפסו כל אנשי מעשה בה, עד הדור הזה.

ובדור הזה עם הערבים המחמדים עודנו בשפלות הרוח, גופו קים ונשמתו עוממת. הרדיפות שנרדפו ימים רבים השאירו בהם רושם עמוק ויפילו עליהם תרדמה עזה מבלי להתנער ולהתעורר, אם לא תניעהו תנועה מבחוץ אשר תפעל עליו לטובה ובכונה ישרה ונאמנה ותעודדהו לחיים חרשים.

התכונות הטובות של אהבת הבריות בכלל וישראל בפרט, שמניתי בהערבים בראשית דברי, טבועות הן בלבם גם היום, והם מצטינים גם היום באי־שנאתם לישראל, וביחוד ההמון הגדול הרחוק עוד מהערים הגדולות וחופי הים, אשר נשאר עוד טהור בגזעו ודמו. אך במדה זו שהם מצטינים באי־שנאתם כן מצטינים הם באי־ידיעתם את ישראל, טיבו, תכונותיו ומעשיו בזמן הנוכחי, והנם קולטים מחברת העמים האחרים, היושבים בארצות אלה ומתקרבים ומתחבבים עליהם, רעות ועלילות על ישראל, דברי בוז ונאצה, המתקבלים מעט מעט על לבבם ונרשמים עליו מבלי להמחות. הערבים המחמדים נוטים הם לחשד כל גר וזר הבא לארצם — תולדה מוכרחת מהיסורים הרבים שסבלו מהעמים האחרים שנכנסו לגבולם. והערבי הזה מביט על בן ישראל הבא לארצו — וגם על המעטים שהתישבו בה מלפני זמן לא רב — כמתמיה, מבלי דעת מה טיבו. לבו נוטה אליו, רגשותיו מתרפקות על בן גזעו הקרוב אליו; אך האינדיפרנטיסמוס שמראה לו בן ישראל, וכנגד זה השמועות שמקבל מאת אחרים בשפתו ובסגנונו, בע"פ ובכתב, לבזות ולהרשיע את ישראל בכל תועבה, פועלות מעט מעט להגביר את הדמיון על הרגש ואת האמונה העורת על השכל והמחשבה.

מלבד השנאה הנפעלת, המתאחזת במחמדים הערבים, החלה להתכצבץ גם שנאה פועלת, שעודנה בראשית צמיחתה וסופה לגדל ולהתרחב, אם תגדל ותתמיד גם הסבה המעוררת אותה. והסבה הזאת חצונית וחדשה היא ובאה מאת הפרוטסטנטים שבארצות האלה.

הפרוטסטנטים באו גם לארצות הערבים ותעודתם בידם להרחיב את דתם ואמונתם, ולא די להם שהם יושבים בשלוה ועושים מעשיהם בהיתר בנוגע לבני דתות אחרות, כי מתגרים הם עוד במחמדים, מבזים ומבטלים את דתם ומהרסים עקרי אמונתם בטענות

---

[13]) אבן חלדון, ספר ראשון חלק רביעי פרק 17.

[14]) שם חלק שני פרק 13.

[15]) שם חלק ששי פרק 30.

ווכוחים שהם מדפיסים באנגליה בערבית ומכניסים אותם בחשאי לארצות המחמדים. על כן הוכרחו אחדים מחכמי הערבים המחמדים לענות להם ולשלם להם כמדתם, להוכיח רשעתם ועותתם. ובהיות הפרוטסטנטים האלה באים בכח כתבי הקדש ודברי הנביאים, אינם מבחינים עוד חכמי הערבים הקמים נגדם בינם לבין ישראל, כוללים וכורכים אותם יחד ושמים את שניהם למטרה לחצי נקמתם. והנקמה הזאת תפעל לרעה גם על ישראל אם יוסיפו הערבים לכלל ולערב את ישראל ושונאיהם יחד. כי כשאדם בא להגן על גופו ונפשו או כבודו אינו נלחם באותם האמצעים וכלי הזין והדעה המיושבת של הבא לגרות מלחמה. לו כל האמצעים ישרים וטובים. אהבתו לעצמו וקיומו מתעוררת, לבו מתקצף ודמו רותח, ובעידן ריתחא אינו מבחין עוד בין אוהב לאויב כשסמוכים הם. לעת עתה נדפסו רק שנים שלשה ספרים ממין זה שהזכרתי, וכטפוס להם אזכיר את הספר שיצא זה מחדש בשם אַסַיְף אַצַקיל (החרב המורטה). מטרתו הראשית של הספר להוכיח, כי כתבי הקודש בדוים הם ולא נאמרו מפי הגבורה. והראיה, שיש בהם פרכות וסתירות רבות ודברים שמתנגדים להשכל הישר והרגש האנושי (והוא מונה וחושב אותם אחד לאחד לפי הבנתו ומושגו). רוב ראיותיו וטענותיו לקוחות מספריו של וולטיר וסיעתו ומבקרי הביבליאה, ומאמרים אחדים מהקוראן בהרחבת הביאור ובהפלגה לגנאי. ומזה מוכיח, שעם־הספרים האלה, שיכול להמציא דעות ומשפטים וספורים כאלה וליחס לאבותיו מעשים שלא יעשו, אינו אלא עם נשחת במדות רעות ומגונות. ודרך אגב פולט הוא איזה גדופים ודברי בוז ואלות על עם ישראל והמשיחיים. ועם כל זאת מביא הוא אפולוגטיקה שלמה להגן על דת מחמד מדברי הנביאים וכה"ק בעצמם!

מלבד זה אין בספרי המחמדים הערבים החדשים (המעטים מאד) כל זכר לשנאה לישראל. גם העתונים האחדים שהם מוציאים, כל עסקם הוא בפוליטיקה וחדשות והבלי העולם, ובורחים הם מכל מחלוקת דתית וגם לאומית.

פה יש להעיר על מחזה אחד מוזר מאד: בעוד שהיהודים בכל ארצות פזוריהם ידם בראשונה בכל ספרות ומדע ובפרט בספרות העתונית, והספרות הנכריה ספגה אל קרבה מוחם ושכלם של רוב חכמי היהודים ויתעסקו בה בעיון רב וחשק נמרץ ויהיו לפעמים רבות מחוללי כל תנועה ספרותית ותקונים בשפה ובסגנון, — הנה בספרות הערבית ושפתה, הקרובה להם ואשר בלעה אל קרבה עבודה רוחנית רבה של ישראל בתקופה ארוכה, השפה והספרות הזאת נכריה להם עתה ועזובה מהם בכל. בין היושבים בארצות אלה מכבר ובין אלה שבאים אליהן מחדש מתנכרים לה ומתרחקים ממנה ויעזובה בכלה לאנשים ידועים, אשר מצאו בזה שדה לא נעבד ועושים מה שלבם חפץ להיטיב לעצמם ולהרע לאחרים.

הטובה והתועלת שהיתה יוצאה לנו מהתעסקות היהודים בספרות הערבית היא כפולה ומכופלת, רוחנית וחומרית, בנוגע להעבר שלנו ובנוגע לתכליתנו שאנו שואפים אליה בהוה. הפעולה הזאת היתה עוזרת לטובה לעצמנו, לדחות מאתנו כל רעה ולהסב לנו אהבה וכבוד ולמשך אלינו את הלבבות, גם לגרים, או לפעול בדרך ישרה לטובת עם הערבים שבארצות אלו, לפתח את רגשותם, להשכילם ולהחיותם באופן נאות ומתוקן, מבלי להכנים יחד עם זה את הקוץ המכאיב שבקולטורה החדשה. והעבודה הזאת בשפה וספרות, כשהיתה נעשית בדעת ומחשבה טובה, היתה מתקבלת ורצויה מאד, כי רבים מהסופרים החדשים בערבית לא שמשו כל צרכם בידיעות העולם וצרכי הזמן, בספרות היפה ובפרט בספרות העתונית, וגם השפה הולכת ונשחתת לפעמים ע"י תרגומים

נבהלים בלי דעת וכשרון, ולכן רבים מהערבים אינם מוצאים בספרות המחודשת קורת רוח, אלא שאין אחרת נאה הימנה.

עתה נפן נא אל הספרות הערבית שיתר העמים שהזכרתי למעלה עסוקים בה ושממנה השנאה נובעת ויוצאת:

הכנסיה הפרוטוסטנטית. בני הכנסיה הזאת הם המועטים. אך פעולתם רבה בספרות החדשה, מפני שרבים מהם הם חכמים ומלומדים שבאו מאירופה ואמיריקה ועוסקים בשפה הערבית וספרותה בשקידה עצומה. עבודתם הספרותית היא: מדעית, שאין בה כל שנאה ותגרה, ודתית, ספרי וכוחים בינם ובין יתר הכנסיות ובינם לבין עצמם, וספרים בדת ואמונה, להורותה ולהרחיבה. גם הספורים והשירים שהם מוציאים מטרה אחת להם: להרחיב האמונה. ובזה הם נוגעים גם בישראל, מתוכחים על אודות תקות ישראל ועתידותיו ואם תשוב גם ממשלתו הגשמית בארצו, הנחוצה להרחיב על ידה את הדת המשיחית. הם מכבדים לפעמים את ישראל ונראים כאוהבים לו; אך ישמרנו ה׳ מאוהבים כאלה: מלבד שמעוררים הם חמה ונקם בלב המחמדים עלינו, כאשר הזכרתי, מכניסים גם הם בעצמם, בין דברים נעימים ודברי חן, שנאה מסותרת הפועלת שלא מדעת ונרשמת בנפש פנימה ומולידה רגשי בוז ומשטמה ליהודים. ונוסף על זה תעמוד השנאה הבאה בסגנון זה נגד הצנזורה ונגד חוק הצדק אשר בארצות תורגמה, לבלי לנגע בכבוד כל עם ודת.

בימים האחרונים יצא בערבית מאת הסופר ד״ר „פאן דיק״ ספור גדול היסטורי מסוף ימי הבית השני בשם „בן חור״[16]). בשפה נחמדה ובסגנון נמרץ יתאר בספור הזה את מצב ירושלם והתנועות השונות שהתחוללו אז בה. בן חור, בן אחד השרים שביהודה התרועע עם בן אחד שרי רומא; אך הנגוד הגדול שבין רוח שניהם עורר את בן רומא לשנא את רעהו ולבקש רעתו... ויקר מקרה בן חור להשליך מבלי משים אבן על ראש נציב רומא בעברו בחוצות ירושלים בכל כבודו והדרו. וילקח בן חור לעבד וכל ביתו ועשרו החרימו ויהי עובד באניות עבודה קשה שאין גוף האדם סובלה, אך הוא הראה בְכל חריצות נפלאה, שאך יהודי כמוהו מוכשר לה. באחרונה נשברה האניה ורק הוא הציל נפשו ונפש שר גדול מרומי ולכן קרבהו אליו ויקחהו לו לבן... אחרי ימים נפגש אותו בדפנה אשר אצל אנטיוכיה, העיר המהוללה בתענוגיה ומשחקיה... שם יחשב בן חור ויתבונן מה בין עמו לעם יון ורומא אשר ידעו רק את היופי והאהבה בתענוגיה... ויפליא את עם ישראל ותעודת מציאותו... וקרוב לזה בעיר אנטיוכיה על חוף הים יושב „שמעון״, אשר היה לפנים עבד עברי לבית חור. ויעלה בעשרו ובגדלו על כל בני גילו. אניות למאות תעברנה לפניו נושאות סחורתו ומרכלתו לקצוי ארץ והתכונה רבה מאד ורק שמעון הישראלי בכשרונו הנפלא למסחר יודע לנהל אותה. הוא יושב בעליתו לרוח היום על כסא גדול, גוו רצוץ כל עצמותיו שבורות מרוב המכות שהכוהו הרומים וידושו את בשרו וירסקו אבריו... בעליתו זאת יושב הוא ג״כ בחברת אנשים ומתוכח על תעודת ישראל, אם היא רק רוחנית, לתקן עולם במלכות שדי, או גם גשמית, ככל אותו הוכוח שנשמע היום בין בעלי התעודה והלאומיים אצלנו . . . בן חור נפגש עם רעהו הרומי המצר לו ומתאבק אתו בזרה, מתחרה אתו בסוסים ומנצח אותו... רעהו הרומי כורה לו שוחה והוא נצל ונמלט ממנו ברוב חריצותו ועצמת ידו... אחרי ימים נמצא את בן חור

---

[16]) רוב דברי הספר מתורגמים הם מאנגלית.

בירושלים לוחם בהרומים לוחצי עמו כגבור מנצח . . . אך בסוף נהפכה לו המלחמה הגשמית למלחמה רוחנית, לחזק את הדת החדשה... כל הספר הוא הימנון על חכמתו וגבורתו ונצחונו של ישראל, חריצותו ויתרון הכשר אשר לו; אך בסוף יעבור פתאום להציג כמו חי את הרצח שעשה ישראל באותו מעשה, ובדברים דוקרים הוא מעורר נקמה מצד אחד ושנאה מצד אחר. בכלל מתגשמת בספור הזה אותה הדעה ההיסטורית של רנן, כי כל מציאות ישראל לא היתה אלא להתעודה הדתית וההומנית שהוליד והביא לעולם, ומכיון שעשה את תפקידו מסר את טובו וכשרונו ביד אחרים והוא היה ליהודי התלמודי העלול לכל מעשה רע.

וכן אחדים מהפרוטסטנטים עושים גם בנוגע להתלמוד. הם החלו לתרגם באנגלית איזה ספרים המדברים בגנותו של התלמוד ומטילים בו כל דופי, מעתיקים מאמרים קטועים ופסקי דברים מבלי להודיע איך ומה נאמרו, ראשיתם ותכליתם. ספרים כאלה, כאשר יצאו לאור ויפורסמו (אני ראיתי אותם בעודם בכת"י), יתנו לערבים מושג רע מאד על אדות הספר הזה, היקר וקדוש לנו, וממילא גם על אדותינו, המחזיקים בו ומעריצים כל דבריו, ובפרט כשמזידים הם להוציא באופן מבהיל מאמרים הנוגעים לרמאות וגזל נכרים ועל הרוב בדברים משובשים ובהעלם כל הענין שבו נאמרו. דברי דופי כאלה הולידו תמיד וכוחים רבים והוכחת האמת מצדנו, ובכל זאת הפילו חללים רבים, ואף כי אם נעבור עליהם בשתיקה.

הכנסיה היונית. בני הכנסיה הזאת סבלנים הם מטבעם ולא הראו לנו שנאה זעומה בכל מקום וזמן. ובפרט בארצות אלו, שרוב בני הכנסיה הזאת הם מהערבים מילידי הארץ הראשונים ורובם מגזע שם, ולכן הנגוד והמשטמה שבינם לישראל אינו נכר ובולט כל כך, גם השנאה המעטה שהם מראים אין לה קילורית מיוחדת שנוכל לסמן ולצין אותה.

ואולם עיקר מקור השנאה הנפתח לישראל בארצות אלה הוא:

הכנסיה הקתולית. בני הכנסיה הזאת רבים בסוריה וא"י וגם במצרים וגדולים הם בהשפעתם ופעולתם על הארץ והעם, מפני שידם בכל. רובם מילידי הארץ, וכפי ששערו וחשבו רבים, הם מהמכונסים לארץ בדורות המאוחרים, ורבים מהם משארית נוסעי הצלב, ועכ"פ הטביעו רוצחי אבותינו אלה את טבעם וחותמם על בני הכנסיה הזאת, והם אויבינו בנפש ומכינים לנו כל מעצור ומוקש, ומיום שנוספו עליהם ה„ישועים" הרבים רבתה פעולתם לרעה. הישועים תפשו להם חלק רב בספרות הערבית ויזרעו על ידה בלב יושבי הארצות האלה עברה ומשטמה לנו, ומשפיעים הם גם במדה מרובה על בני הנעורים ע"י בתי ספר רבים שיסדו להם, ומפני שבתי הספר שלהם מתוקנים ומסודרים בהשגחה יתרה, באים גם רבים מבני המחמדים אליהם להתקין עצמם לעולם ההשכלה, ובזה הם נוטעים בלב הילד הרך ומוחו הרופף רגשות עמוקים ומחשבות נוראות על אדות היהודים, והדור הצעיר בגדלו הנהו מפיץ בוז ועברה לישראל בדבוריו, בטויו, תנועותיו ופעליו בכל פנות שהוא פונה.

והשנאה לישראל אינה באה להכנסיה הזאת מפני הצורך ההכרחי או המדומה ולא מפני התפעלות נפשית ע"י איזה סבה, כ"א ברצון חפשי ובכונה להזיק, ולכן משתמשים הם בכל שעת הכושר לבצע את מזמתם זאת. גם הרוכל העני בנסעו לכפרי הערבים יספר להם בשעתו הפנויה עלילות בדויות ומעשים מבהילים על אדות היהודים.

הערבי מתרשל ומהסס להאמין, אך אחרי שעוד אחד ועוד אחד משנן אותם לו, הוא נכנע ומקבלם.

גם הקתולי הנכבד בעיר, בשבתו בסוד הממשלה, יעורר לעתים קרובות שאלת היהודים, כי מביאים הם גם פה כל הרעות שהסבו במקום שיצאו משם. השאלה המתעוררת מביאה לידי וכוחים והוכוחים לגזרות לפי שעה, והכל מתקבל ונקבע, כי מי יש שם מישראל אשר יטפח על פניו ויענה כחשו, או מי יש מישראל המשתדל גם הוא להיות נכבד בעיר ובממשלה ושיוכל לפעול גם הוא לפי הצורך?

ובספרות הישועים מתאמצים לזרק שנאה וזעם, בוז וחרפה לישראל, נגד משפט הארץ וחק הממשלה. ובשעת הדחק הנם נמלטים לארץ מצרים, עושים שם כחפצם ושולחים את ארסם מעבר לגבול. הם מפרסמים דברים על אדות עלילת הדם ותכונות רעות ומעשים בזוים שבני ישראל עושים והרעה החומרית הכרוכה בעקבות בואם לארץ.

לפני שנים אחדות תרגמו מצרפתית ספר מלא עלילות רעות ושקרים נמבזים; אך הספר כבר עבר ובטל וגם שמו לא נודע עוד. אח״כ הדפיס אחד מהם ספר „צות אלבריה" בדבר עלילת הדם ודברי בלע רבים, ותצו הממשלה לבערו. זה מחדש יצא מאתם ספר מחזה בשם „אצחאב אלאחדוד", אשר בכחו לפעול רבות לשנאת ישראל בדרך ישרה, במראה עין, המעמיק רושמו בנפש ומשאירו לדורות. המחזה הוא מקרה רצח שעשו היהודים לנוצרים בימים עברו, או טרגדיה מ„האינקוויזיציה היהודית". הגדה קדומה בפי הערבים, כי „זונואש" מלך היהודים[17]) בארץ חמיאר בערב (במאה הששית) לקח את שכניו ועבדיו יושבי נגראן הנוצרים ויחפר תעלות וישימם בהן וישרפם כלם באש. האגדה הזאת בדויה היא מעיקרה, כאשר הוכיחו זה סופרי דה״י (גרטץ ור' יוסף הלוי ועוד), והמקרה הכוזב הזה הלבישוהו עוד במקרים ושיחות מעוררות נקם וחמה. לא ארע אם המחזה הזה נערך על הבמה, אך הטרגדיה כשהיא לעצמה בקריאה לבד דיה לפעול את פעולתה הממארת.

תבלין יש עוד בארצות אלו לסם המות של הישועים: ראשונה, המחמדים בעצמם מבינים כבר תכונתו של הזאב הזה המתלבש בעור כבש ומכירים גם בהם את הבנים של טורקומדי וסיעתו, אשר דנו את אבותיהם הערבים בכל מיני מיתות ויכום מכות נוראות אשר לא נרפאו מהן עד היום. שנית, אגודות הבונים־החפשים, המתפשטות מאד בארצות הערבים, הן לוחמות בהישועים והקתולים ומפרסמות ספרים להוכיח תעלוליהם ומזמותיהם, כמו ספר היהודי התועה וכדומה לו. גם החכמים המועטים, העובדים להרחבת המדעים, אשר הישועים עומדים לשטן להם, מגלים את קלונם, ויחד עם הכפירה המדעית מתפשטת גם הכפירה בהאבטוריטט של מניני דת האלה.

שלשה עתונים נדפסים בערבית, שמטרתם גם לעורר מדנים ולגרות את ההמון בישראל ולעולל עליהם עלילות:

אַלְבַּשִׁיר, בת קולם של הקלריקלים, היוצא בבירות. הוא מבקש בכל מיני תחבולות להבליט את שנאתו לישראל; אך הממשלה המקומית, כשנודעה לה זאת, היא סוטרת על פיו וסוגרתו לזמן מה.

אַלְסַיַאר, היוצא במצרים. עלילותיו וכזביו, הם דברים שנלעסו כבר בכל לשון, והוא מוסיף עליהם דברים נסים מבלי בושה, והעתון הזה נכנס בסוריה וא״י ואין מי שימחה!

[17]) לא יהודים ממש, כ״א ערבים שהתיהדו.

אַבּוּ אַלְהַוּלי יוצא במצרים. הוא עזב את השנאה הדתית ומשתמש רק בשנאה האיקנומית, מעין דבריו של דרומון וחבריו בפריז. דברים כאלה, הנוגעים לממון ולגוף, היו מרבים להרע, אלא שהכל יודעים כי איננו מבקש רק „דמי לא יחרץ" ואינו כדאי לטפל בו.

---

והיוצא לנו מזה: כי השנאה לישראל נוצצת ועולה בספרות הערבית הנוכחית וחודרת ובוקעת גם אל הלבבות שאינם מוכשרים לזה מעיקרם.

והיהודים עומדים ומחרישים!

מארצות אירופה יצאנו וידינו על ראשנו, ואל ארצות הקדם נבוא וידינו על פינו, נאטום אזנינו לבלי נשמע דבר מגונה עלינו, אבל אחרים ישמעו וילמדו להכיר אותנו אך לרעה ולראות בנו את הסכנה הגשמית והרוחנית להארץ וקניניה.

אם באירופה נעבוד מבלי תועלת לשרש ולעקר את השנאה לנו, מורשת אבות הנטועה וטבועה בלב האומות, ולכן האמצעי האחד להציל את כבודנו ורוחנו לנו לעצמנו הוא: להוציא את עצמנו מתחת השפעת „ההסכמה הכללית"[18]), — הנה פה, בארצות אלה שזכרתי, עלינו למנוע גם אחרים מלקבל את השפעת ההסכמה הזאת. בארץ אבותינו והארצות הסמוכות לה עלינו להודיע את טיבנו ולהיות בהויתנו ופעולתנו מחאה גלויה נגד כל דבה ועלילה שמוציאים עלינו, והעיקר, להיות בארצות אלו, בשפתן וספרותן, כ„בעלי בתים" חשובים ולא כאורחים. א. ספיר.

---

[18]) ראה על אודות זה דבריו של „אחד העם" במאמרו „חצי נחמה".

# לתולדות ה„שלחן ערוך" והתפשטותו.

ז *).

בן זמנו וחברו של הלבוש היה הגאון ר׳ יהושע פלק, הנקרא ע״ש ספרו „סמ״ע". הוא היה ר״מ בלבוב בעת היות הגאון מהר״ם מלובלין אב״ד שמה. בכתרה של הרבנות לא חפץ להשתמש, כי היה חתן איש עשיר, אשר הספיק לו את כל צרכיו וגם כלכל את כל צרכי הישיבה, כדי שחתנו יוכל ללמוד תורה בהרחבה. כהלבוש למד גם הוא, הסמ״ע, בילדותו בישיבות הגאונים מהרש״ל ומהרמ״א, וכמהו הקדיש גם הוא את כחו לשכלול השו״ע, אלא שלא נולדו במזל אחד; על מעשה ידיו של הראשון נגזרה גניזה, והשני מעשה ידיו יש לו קיום ואומרים הלכה בשמו בבית המדרש של הפוסקים.

נקודת הכובד במלאכת הסמ״ע אחת היא עם זו של עבודת הלבוש, וסבה אחת גרמה לשניהם לגשת אל עבודתם. שניהם באו לכלל דעה, כי השו״ע, בתמונה שיצא מת״י מחברו, אינו מסוגל להיות לספר למוד, ומכש״כ לספר עם, כחפץ מחברו, ושניהם בקשו להשלימו ולתקנו, כדי שיהיה מוכשר לתעודתו, אלא שכל אחד בחר לו דרך אחרת באופן השלמת השו״ע ושכלולו.

כבר אמרנו, כי בשביל להשלים את מלאכת השו״ע, ראוי היה אז לכלול את שני הספרים, השו״ע והב״י, ביחד ולעשות משניהם ספר אחד, שאז יהיה ספר פסקי הלכה עם מקורים וטעמים, או להכניס את הב״י בתוך השו״ע, כלומר לבאר את דברי השו״ע, הקצרים והסתומים, על פי הב״י, הבא בארוכה. הלבוש אחז בדרך הראשון — ולא הצליח, והסמ״ע אחז בדרך השני — והצליח.

הסמ״ע בעצמו בהקדמתו בא ברוב דברים לבאר לנו את הטעמים, שבשבילם נגש אל מלאכתו. תחלה הוא נותן השקפה כללית על סדר השתלשלות התושבע״פ: המשנה והתלמוד והפוסקים שבאו אחריהם, והולך בזה בעקבות מהרש״ל רבו, להוכיח, כי עד דורו עדיין חסר ספר פוסק כללי שיספיק בזמנו את כל צרכי ההוראה, והולך וחושב ע״ד זה כל ספרי הפוסקים וחסרונם עד שמגיע לספר הב״י והשו״ע. „שלחיבורים הללו נתן לב ביחוד", לראות אם הם מספיקים לבני דורנו, לפי שהם החבורים האחרונים ממין זה, ומצא „שלא יצאנו בו (בהב״י) ידי חובתנו מכמה טעמים. האחד, שהב״י ז״ל כתבו וחברו לפי רוחב שכלו ודעתו הצלולה ובקיאותו הגדולה, ומתוך כך ערבב דבריו וכתב לשון המשנה והגמרא ודברי הפוסקים והתשובות, השייכות לאותו דין, ופירשם הכל יחד, וקשה לכל מעיין לברר מתוכו ביאור הדין והדבר שצריך לו מתוך דבריו המעורבבים. השני, שהב״י, מרוב חריפותו ובקיאותו, הניח מלכתוב ביאור לכמה דברים, שהם נעלמים וסתומים

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ב ע׳ 128.

לרוב המעיינים; השלישי, שהרב הקשה בכמה מקומות על דברי הפוסקים, ובפרט על דברי הטור, וסתם דבריהם וחשבם לטועה, ואחר העיון בעומק אותה סוגיא יראה למעיינים שדבריהם עולים יפה; הרביעי, שלא נתן הב״י לבו לדקדק בדברי בעל הטורים כראוי, וגרם להרב ב״י זה, אשר מנעוריו היה עיקר למודו בדברי הרי״ף והרמב״ם, אשר על פיהם פוסקים בארצו, רק שסמך חבורו על חבור הטור, מפני שבו כתובים הרבה דינים ודעות, אשר לא נזכרו בדברי המחברים שקדמום[1]). והחמישי, דפעמים הרב אגב ריהטא או חורפתו פי׳ פירושים, אשר עפ״י האמת אינם עולים״. על כל זה פקח הסמ״ע עיניו, ובלמדו עם תלמידיו בא עוד יותר לידי הכרה בחסרון שלמות הב״י, ובקש עצה לתקן הדברים. וגם כששם לבו לחבור השו״ע ראה, „שדעת הגאונים מהרי״ק ומוהר״ם היתה רצויה, רק שעיני רוב המעיינים בו היא סמויה, כי כוונתם היתה שלא יפסקו מתוכם כי אם מי שלמד תחלה דברי בעל הטורים עם פי׳ הב״י וידע מתוכם מקור כל דין עם טעמו מהתלמוד ומגדולי המחברים, וכדי שלא יזוזו מזכרונם הדברים חבר השו״ע להיות עומד לפניהם למזכרת, משא״כ בזמננו בהיותם מכובד התלאה, נמשך מהטובים רעה, שרבים חושבים נפשם כאלו הן מדור דעה ורוצים ללמוד התורה על רגל אחת ומצפצפים ומהגים מתוך השו״ע והם מחריבי עמנו הפרו ברית אלהינו וגורמים רעה לנפשם, וכמו שדרשו כי רבים חללים הפילה וגו׳, ואני אומר דגם סיפא דקרא, ועצומים כל הרוגיה, רומז לאלו המעצימים עיניהם מראות במקור הדין, והטעם, כי אף שהגיעו להוראה, כל שפוסקים מתוך דברי השו״ע הסתום והחתום אינם מבינים גוף הדברים על בורים הכתובים לפניהם״ וכו׳. הלאה הוא מוסיף לומר, שאף שאחריהם בא הגאון מוהר״ר מרדכי יפה ז״ל ושנה לשונם וכתב דרך מיצוע בין אריכות דברי הב״י ובין קיצור דברי השו״ע וכתב דבריהם מלתא בטעמא, „ועלה על דעתו שבזה יציל המעיינים מאשם . . . ואני אומר כי אף שהיה חכם גדול עדיף מנביא ולבו כלב אריה ולביא, מ״מ בהיותו עמוס התלאות מטרדות של הצבור והישיבה שהיו מוטלים עליו, לא היה לו פנאי לחקור ולמצוא מוצא הדינים מהתלמוד והפוסקים, וכן שמעתי מפיו ז״ל, שלא היה לפניו על הרוב כ״א ספר הב״י ומתוכו כתב טעמי הדינים ופירושיהם, וכבר כתבתי, שהב״י לרוב בקיאותו לא כתב בחבורו כל טעמי הדינים, כי היו פשוטים בעיניו, והלבוש, במקום שלא מצא בב״י ביאור וטעם, הוסיף מלבו טעמים, ונמשך מהם למד מן הלמד שאינו עפ״י הלכה, וגם הדינים שאספם מור״ם בהגהותיו, שלקטם ואספם מור״ם מדברי הראשונים והאחרונים, והלבוש, כאשר לא מצא דבריהם בב״י, כתבם על הרוב בשם מור״ם, כאלו הוא חידש הדינים, ואינו. גם כתב עליהם לפעמים טעמים, אשר לא כוונו עליהם בעלי אותם מחברים, וכמה פעמים כתב הדינים בלי טעמים כלל או שהשמיטם לגמרי, וכ״ז מפני שלא עיין במקור הדינים, ומפני זה היו הרבה דברים סתומים בעיניו״. — ומפני שראה, שחכמי הדור הזה רוח אחרת אתם, להעמיד תלמידים בפלפולים לשעה ולעשות מהם דור דעה[2]), „אמרתי מצוה הבא לירד אל תחמיצנה״. ונוסף ע״ז, כי באמת לאו כל אדם זוכה למלאכה כזו, שצריכה מנוחה והרווחה, ויש שרוצה ואין לו ויש שיש לו ואינו רוצה, „ואני רציתי והיה לי בסייעתא

---

[1]) עי׳ סוף פרק א׳ ממאמרנו זה.

[2]) לדעתי כוון בזה אל מהר״ם מלובלין ודרך לימודו. כי משום מעשה שהיה בדבר גט שסדר הסמ״ע נתפרדה החבילה ביניהם והרעישו את כל חכמי הדור ההוא.

דשמיא משען ומשענה מאז החילותי בה, כל ימי חיי חמי הר"ר ישראל ז"ל, ונתבודדתי עם התלמידים משכימים ומעריבים ועסקנו בפוסקים והכינותי לזה גופי נפשי והוני", וכו'.

סדר עבודתו היה באופן כזה: תחלה הכין את החומר הדרוש לחפצו, וכדרך שעשה הב"י בשעתו, קבץ את כל החדושים שחדש על הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והמרדכי ושארי מחברים וגם על כמה שיטות והלכות חמורות שבתלמוד ודברי התוספות, וסדרם עפ"י סדר דברי הטור, „מפני שהטור הביא לרוב הדעות איש איש כפי פסקיהן בכללותיהן ופשטותיהן". אולם אח"כ, כשראה שהדברים בכמה מקימות עמוקים ומעורבים, ואין כח ביד הלומדים לעמוד בקשרי המלחמה, „וחז"ל אמרו לעולם ילמד אדם לתלמידו דרך קצרה, בפרט בדור הזה, שטרודים ושרויים בצרה וגלות המרה". ראה אח"כ לחלק את כל החומר הרב שאסף בלי סדר, ולסדרו במערכות מיוחדות. וחלק את הכל לארבעה ראשים וקרא להם שמות מיוחדים: חלק א' נקרא „פרישה", השני — „דרישה", השלישי — „ביאורים", והרביעי הוא הביאור על השו"ע. בחלק הפרישה כתב כל השייך לביאור דברי הטור, הן מה שמצא בב"י, הן מה שקבל מרבותיו והן מה שהוסיף והבין מדעתו, באופן שעי"ז יתפרשו ויתבארו כל דברי הטור, בלי ערבוב בתוכם לשון הגמרא והמחברים. בחלק הדרישה יתבאר מקום מוצא הדינים שבטור מהגמרא והפוסקים, גם טעמים ונימוקים על הדברים שפירש בפרישה לפעמים לא כב"י והרמ"א, וכתב בחלק זה את הוכחותיו לדבריו, ומשום כך נקרא דרישה, כי דרש בו בחקירה עצומה, להעמיד את הדברים על בוריים. החלק השלישי, הביאורים, בו נלקטים יחד כל הדינים, שנתוספו אחר הטור ואחר הב"י והרמ"א, או שהמציאם הוא. (בשעת ההדפסה חזר בו ולא קבע לחלק זה מדור בפני עצמו אלא הכניסם בתור הגהות לה„דרכי משה"). „סוף דבר, בכלל חיבורו בשלשה חלקים הנ"ל נכללו כל דברי הב"י אחד מהן לא נעדר, ואדרבה נתוספו בו כמה וכמה חידושים בדינים ובביאור הטור" וכו'. את שלשת החלקים הללו, שבכללם אתה מוצא ביאורים על הטור, כלל בחלק כללי אחד וגם קרא לכלם יחד שם כולל: „בית ישראל" (על שם חמיו). והחלק הרביעי, הכי נכבד, שהוא הפירוש על השו"ע, קבע לחלק מיוחד וקרא לו שם מיוחד: ספר „מאירת עינים" (בר"ת סמ"ע), „כאשר היא באמת מאיר עיני חכמים, המעיינים בהשו"ע ובהגהותיו הסתומים והחתומים אשר זולת פירוש זה אסור לפסוק מתוכו". את הפירוש הזה שם בצד השו"ע במקום הצריך ביאור, ולא ערבבו בתוך דברי המחברים, לעשות ממנו ספר מיוחד, על דרך שעשה ר' מרדכי יפה ז"ל. „כי באמת היה זה כשגגה היוצאה מלפני השליט, מטעם שכתב החכם ר"י אבן תבון בהקדמתו לחוה"ל בענין הזהירות הגדולה, שצריכה להיות להמעתיק ספר, לבלי לטעות בדעת המחבר ולשום בדעתו כוונה זרה, ומפני כך לא מלאני לבי לכתוב כלל דבריהם ודקדוקיהם לפי מה שהבנתי אותם אני, להוסיף עליהם טעמים ונימוקים ולחבר מכלם ספר בפני עצמו כספר הלבוש, אלא הלכתי בעקבי הראשונים, להניח דברי הגאונים איש איש על מקומו ככתבו וכלשונו וכו', רק שמתי פירושי לפי מה שהבנתי אותם בצדם, ומעולם לא אמרתי קבלו דעתי" וכו'. — זהו תוכן דברי הסמ"ע בהקדמתו, שבם הוא מבאר את מגמותיו בחיבורו זה. ועתה נשים עין אל כל חלק וחלק ממלאכתו, ונראה אם מעשי ידיו מתאימים לכוונתו ועד כמה יש לעבודתו ערך בנוגע להש"ע. וגם אנו נלך בעקבות המחבר ונחלק את ספריו לשתי מחלקות: המחלקה הראשונה — הפירושים על הטור, והשניה — הפירוש על השו"ע.

כבר הזכרנו פעמים אחרות, כי למוד הטור נתקבל בכל הישיבות, וביחוד בפולין, ופירוש מספיק לא היה לו. והב"י, כמו שאמרנו, אינו בעצם פירוש להטור, אלא הוא קבוץ דעות ושיטות שונות, שהסמיכן אל הטור, ואם יש בהמשך דבריו ביאור עליו, הנה הביאור ההוא נבלע בתוך סבוכות הפלפול וקבוצות ההלכות ואינו עומד בפני עצמו, שיהיה ברור להחפץ לעמוד עליו בעצמו, בלי ערבוב פלפולי השיטות. דבר זה ראה בעל הסמ"ע, כי הטור חסר ביאור הוא, ואת החסרון הזה בקש למלאות בחבורו „דרישה ופרישה". שני החלקים הללו ביצירתם הראשונה נבראו כאחד, אלא שבמהדורות האחרונות של המחבר נחלקו לשנים. ועצם שמם של שני חלקי החבור הזה מוכיח על תכונת הספר ואופיו של חלוקתו. הלק הפרישה הוא פירוש לעצם הטור, והפירוש הזה הוא מספיק מאד וקולע אל המטרה והוא המובחר מכל פירושי הטור. דבריו קצרים וברורים. על כל סעיף וסעיף מדיני הטור הוא מביא את המקור עם עצם לשון הגמרא או הפוסק, שעליו בנה הטור את יסודו (לא כהב"י שהצטמצם אך בציון המקום לבד). אח"ז הוא בא ומבאר את כוונת הטור על דרך הפשט, בלי דחיקה בלשונו ובלי פלפולים יתרים, אך משים בו את כוונתו האמתית. רוב פירושיו נלקטים מן הב"י בעצמו, עד שבאמת נוכל לומר שהוא אך שנה את מלאכת הב"י והוציא מכל החומר הרב הזה את הנאות לפירוש וסדרו בפ"ע בדרך הקיצור. אולם הוא הוסיף עליו גם הרבה פירושים מדעתו וגם סידרו באופן כזה שנוכל לחשבו לספר מקורי. ומפני שבפרישה קיצר מאד והסתפק בו אך בביאור הטור, מבלי הוכחת טעמו של דבר, וגם במקום שהוא נטה מפירוש הב"י לא הביא את טעמיו והוכחותיו לכך, ובהרבה מקומות, כמובן, הענין דורש לבאר את הוכחות הפירושים וטעמיהם, שעליהם בנה את יסוד דבריו, — בשביל כך ראה למלאות את החלק הזה מחבורו בחלק השני, „דרישה". בדרישה הוא מביא את הוכחותיו לפירושו ושם הוא מפלפל עם הב"י וגם עם רבותיו הרמ"א והמהרש"ל, ביחוד משתמש תמיד בדברי זה האחרון, שברוב מקומות דבריו היו נר לרגלו, ומכנהו בסתם בשם מ"ו. את החלק הזה נוכל לכנות בשם חלק העיון, וטוב מאד עשה שהפרידו מחלק הפרישה, כי רוב המפרשים מערבבים את פירושיהם עם פלפולים צדדיים, שאין להם יחס ישר אל עצם הפירוש, וזה כמובן מונע את המעיין מלעמוד על אמתת הפירוש. והוא, בחלקו את הדרישה והפרישה לשנים, נתן בזה אפשרות לכל לומד להשתמש בביאוריו כחפצו, החפץ בביאור לבד יעיין אך בפרישה והחפץ לעמוד על עקרן של דברים עם הרחבת ביאורם ישים פניו אל הדרישה. באופן שנוכל לומר, שחבורו זה הוא שוה לכל נפש והוא נעשה במתינות רב ודיוק גדול, כי המחבר עשה בחבורו הרבה שנים ועבר בו מהדורות רבות, בירור אחר בירור, ליקוט אחר ליקוט, עד שעשה אותו כסלת נקיה. וכפי שהזכרנו לעיל היה במהדורא הראשונה הספר אחד, ודברי הפרישה היו מעורבים בתוך דברי הדרישה, אלא שאחר רוב עיון והרבה שנות עמל הפריד בין הדבקים ועשה ממנו שני חיבורים, ושניהם קולעים באמת אל מטרתם. — ע"ד חלק הביאור, שהוא החלק הג' מספרו, לא נדבר פה מאומה, כי רובו דגהות ואינו נחשב לחיבור מיוחד, עד שאין אנחנו חושבים אותו כדאי לשום לו מדור בפני עצמו. ועל כן נשים פנינו עתה אל החבור היותר עקרי והיותר נכבד לעניננו, הוא החלק הרביעי (או המערכה השניה), הנקרא בשם סמ"ע, שהוא הפירוש על השו"ע, שכל החלקים הקודמים הם אך הכנה אליו.

הסמ"ע כולל ביאור מספיק ורחב על דברי השו"ע; על כל סעיף וסעיף מדיני

השו"ע הוא מביא את מקורו וטעמו, עפ"י רוב מתוך הדרישה והפרישה, והולך ומבאר את כל מלה ומלה מהשו"ע והרמ"א, עד שאינו מניח בו מקום סתום. ביחוד שם עין להגהות הרמ"א וצירף את נוסחאותיהן והגיהן ולפעמים גם שנה את מקומן בפנים השו"ע. כי בתחלה, כפי שצריך לשער, היה מקומן של הגהות הרמ"א בצד השו"ע על הגליון, ואח"כ, כשהמדפיסים הראשונים הכניסון בפנים, העלו ערבוב רב בתוכן והחליפון ושינו את מקומן. ע"ז פקח הסמ"ע עיניו והעביר אותן בכור הבחינה וקבע להן את מקומן הראוי. גם מראה הוא על הרבה טעיות של חילופי אותיות שנפלו לרוב ע"י המעתיקים (עי' לדוגמא סי' ס"ו ס"י), כי היה אצלו גם העתק מעצם כ"י הרמ"א (שם), שעל פיו היה מברר את הנוסחאות האמתיות מתוך המשובשות, גם פירש וביאר אותן, עד שלא הניח בהן מקום שאינו מבואר כל צרכו.

בנוגע ליחס הרמ"א אל השו"ע, משתדל הסמ"ע תמיד לקרב את דעותיהם, שלא יהיה הפרץ רחב ביניהם כ"כ, ואפילו במקום שבולטת התנגדות הראשון אל האחרון בהג"ה, הוא מכנים בהרמ"א כוונה דחוקה, שלא יהיו דבריו ההיפך לגמרי מדברי הב"י. כן דרכו ברוב מקומות.

והנה אף שעיקר תכונת הסמ"ע הוא לפרש את השו"ע, בכ"ז יש בו הרבה דינים נוספים מדעתו וממחברים אחרים (במקום שהביא דין חדש הציג בו ציון כוכב), גם לא נמנע לעתים קרובות לחלוק על דברי השו"ע והרמ"א, אע"פ שלא נמצאו בו כלל בטויים קשים כנגדם, אלא בלשון: „ודברי הב"י או מור"ם תמוהים בזה". אולם הדינים הנוספים אינם מרובים כ"כ, עד שיאבד הספר את ערכו בתור מבאר, כי בכלל התרחק הסמ"ע בפירושו מפלפולים ואריכות הרבה, מפני שבעצמו, כפי שהזכרנו לעיל, הוא מהדורא אחרונה מספריו דרישה ופרישה, ששם הניח מקום למפלפלים, ופה הכניס אך את המסקנא האחרונה ממה שהעלה בפלפולו שם, כי כמעט בכל הלכה הוא מעיר לעיין בדרישה או בפרישה, מפני"כ פה דבריו מעטים וקצרים. סגנונו קל ונוח מאד, דבריו מספיקים וכלולים ומבוארים כל צרכם עד שאינו מניח מקום להמעיינים בו לפקפק בדבריו, והוא האחד ממפרשי השו"ע שאינו דורש פירוש לפירושו. נוכל לומר בהחלט, שבתור מבאר הוא המעולה שבמבארי השו"ע שקמו אחריו, ואין דוגמתו בכל המפרשים בסגנונו הקל, שכלו הישר וביאורו המספיק. לשלמות מלאכתו הציג עוד בתוך השו"ע מראה של מקור הדינים, שמהם הוציאו הב"י והרמ"א את פסקם, גם עשה לוח מפורט לסימני השו"ע, כדי שראשי פרקים מכל דין יהיו שגורים בפי הלומד. „כי ציוני הסימנים שעשה המחבר אינו מספיק מחמת קיצורו וגם אינו כולל הדינים הנכתבים באותו הסימן" (לשון הסמ"ע בהקדמתו, ועיין מאמרנו פ"א).

אולם דא עקא, שהסמ"ע התחיל את חבורו בשו"ע חושן משפט, בשביל שהוא מקצוע גדול בתורה, ולא הספיק להשלימו על כל יתר חלקי השו"ע. אלמלי הספיקה בידו השעה לבאר את כל ד' חלקי השו"ע, היה יוצא גורל השו"ע בשעתו אם לשבט או לחסד, כלומר או שהיה נדחה עם מפרשו, או שהיה מתקבל אז כמו שהוא; לפחות כבר היה השו"ע אז כלי שלם, שאינו צריך עוד לביאורים, והשאלה היתה אך אם לקבלו או לא. אולם מפני שלא הספיק הסמ"ע במלאכתו כ"א בחלק חו"מ לבד, לכן לא נוכל להחליט דבר על אדות הרושם שעשה הסמ"ע בשעתו על מהלך השו"ע. בכל אופן לא היה רשומו ניכר הרבה בשעתו, אלא שאח"כ, כשנתקבל השו"ע ע"י סבות אחרות, חזרה ונעורה גם פעולת הסמ"ע.

החלטתנו, שרשומו של הסמ״ע על מהלך התפשטות השו״ע לא היה ניכר הרבה, הננו מחזקים בזה, שהסמ״ע, כלומר הביאור על השו״ע, לא נעשה כספר בפני עצמו, אלא בתור מלואים ומסקנא לספרי ביאוריו על הטור, באופן שכוונתו בולטת מתוך ספרו (וכמעט אומר כן מפורש בהקדמתו), שהוא בקש לעשות את למוד הטור עם פירושו עיקר ואת למוד הש״ע עם ביאורו טפל, כמו שהוא מיחס גם להב״י את הכונה הזאת, שלא יפסקו מתוך הש״ע כ״א מי שלמד תחלה דברי בעל הטורים עם פי׳ הב״י, והשו״ע נעשה אך להזור בו על פסק הדין „להיות עומד לפניהם למזכרת״; אלא, שבמקום פי׳ הב״י על הטור, העמיד הוא את פירושו „דרישה ופרישה״. ולפ״ז נוכל לומר, כי ביחד עם העזר שמצא השו״ע מצד הסמ״ע מצא בו גם התנגדות, מכיון שלא העמידו במצב ספר העומד בפני עצמו, אלא נתן לו את ערכו האמתי, שקבע לו מחברו, הב״י. ולא עוד, אלא שחזק הדבר במסמרות, בסמכו את כל ביאורו להשו״ע על ביאור הטור הקודם לו, שבזה הוא מטיל חובה על כל לומדי השו״ע לעיין תחלה בטור ומפרשיו.

אמנם, אם נוכל ליחס איזו פעולה ממשית לעבודת הסמ״ע בשעתו, אינה אלא פעולה שלילית בזה שעכב ברב או במעט את דרך ההתפשטות של ספר הלבוש. את דברי זה האחרון הוא משים לאַל בכל מקום וחולק עליו בכל דין ודין. אין לך כמעט הלכה בסמ״ע שלא נאמר בה: „ודלא כהלבוש״, עד שמצד מה נוכל לכנות את ספר הסמ״ע בשם השגות על הלבוש, וגם למרות זה שהסמ״ע היה מטבעו נוח ורך, בכל זאת נמצאו בו בטויים קשים כנגד הלבוש[1]). הרחיפה הזאת שקבל הלבוש מהסמ״ע ע״י השגותיו, וגם בזה שהוא השלים את מלאכת השו״ע ועשהו מוכשר להיות ספר למוד, גרמה בהכרח שנתמעט למוד הלבוש, אף שבאמת אין יחס ישר בין עבודתם של הלבוש והסמ״ע: הראשון חבר ספריו לחפץ המפסיקים, והשני, בהלכו בדרך ארוכה באופן למוד השו״ע, לא היה יכול למלאות את חפץ המפסיקים, ואדרבא, יותר קרוב הוא אל המרחיבים מאשר להמפסיקים. אולם מפני שבהשלימו את השו״ע ע״י פירושו, הרים מצד אחד את ערך למודו בעיני אוהבי ההלכה המורחבת, שעד עתה היה השו״ע בעיניהם ככלי אין חפץ בו, ומצד השני גם המפסיקים שאינם קיצונים היו יכולים להיות שבעי רצון ממנו, מפני שבכ״ז אינו מתרחק הרבה לצד הפלפולי, ובכלל להבינונים, שבכל עת המה הרוב, צריך היה הסמ״ע להיות מקובל ומרוצה מאד, — מפני זה גרם הדבר, שהלבוש נדחה על ידו הרבה מבית מדרשה של ההלכה.

אולם על השו״ע קמה בדור ההוא התנגדות מצד עצם רוח ההרחבה, שנשב אז בבתי הישיבות בפולין. ואם כי העומדים בראש התנועה הזאת לא הוציאו מת״י מלאכה מתוקנת, המכוונת ביחוד נגד חשו״ע, אבל הבטויים הקשים כנגדו והמשפט הקשה שהוציאו עליו חכמי הדור ההוא, הדבר הזה בעצמו גרם, כפי שאפשר לשער, שערך השו״ע נפל בבתי הישיבות של העת ההיא.

על התפשטות דרך למוד ההרחבה אז השפיעו השפעה לא מעטה המאורות הגדולים שקמו אז בפולין, הגאון מהר״ם מלובלין ומהר״ש אידליש, אשר דרך לימודם כבש לו מקום בכל הישיבות עד היום. אין לנו פה עסק עם ענינים כאלה, שאין להם יחס ישר אל השו״ע, אבל מפני שהמשפט אשר הוציאו הגאונים הללו על השו״ע יקר

---

[1]) הם היו אנשי ריב ומדון גם מחוץ לכותלי ביהמ״ד בשביל מעשה של אותו גט שהזכרנו למעלה, שהלבוש היה בראש אלה שעמדו לימין המערערים על הגט.

ונכבד הוא, מפני כן אדבר פה דברים אחדים על שיטתם בלמוד, כדי לעמוד על שורש התנגדותם.

עיקר שיטת הלמוד של מהר"ם היה — לעמוד על עומק הפשט של הגמרא והתוספות. הוא הולך בדרך ישרה ואינו אוהב לעקם את הפשט, כרוב המפלפלים, אלא האמת נר לרגליו. סגנונו קל ונוח מאד, ואוהב להאריך בלשונו ולהטעים את סברותיו בדרך ארוכה, בדרך את"ל, כדי להקל על המעיין. ביותר שם לב לדברי התוספות מאשר להגמ' בעצמה, ובכללו הוא כמעט פירוש על התוספות, כי עיקר מגמתו לבאר להמעיינים את עומק סוגית התוספות וכוונתם, ואם כי לפעמים הוא מוסיף סברות דנפשיה בדברי התוספות, אין זה אלא כדי לברר וללבן את עצם דבריהם, כי התוספות ברובם דבריהם סתומים ומגומגמים, כאשר הוא מעיר כמה פעמים. ועוד זאת, כי באשמת המעתיקים בדפוסים הראשונים לא הגיהו אותם היטב, לצרף את נוסחאותיהם, והוא שם לבו גם לזה, להעמיד את הנוסחא האמתית, והלך בזה בעקבות מהרש"ל, אשר הספר חכמת שלמה היה נגד עיניו, אף שלא נמנע כ"פ להשיג עליו. מהר"ם היה בעל סברה עמוקה ורחבה ובדרכי ההוראה היה גם בעל לב רחב ותקיף בדעתו מאד. בכל הלכה שבאה לידו תומך יסודותיו בדברי הגמרא והראשונים, וביותר הוא סומך על סברתו העצמית. המתבונן אל דרך למודו והוראותיו יכול לשפוט על היחס שהיה לו אל השו"ע, ובאמת מצינו אצלו בטוים כאלה, שמהם נראה, שהשו"ע לא נחשב בעיניו כלל. הוא אומר למשל (תשו' סי' י"א): „ובר מן דין אין ממנהגי ודרכי להיות עסקי בדברי בעלי השו"ע וק"ו לבנות יסוד באיזו הוראה על דקדוק סודות דבריהם, כי לא נתנו מרועה אחד, רק הם דברים נלקטים מחוברים מדברים נלקטים נפרדים, שכמה פעמים לא יצדק חבורם ואין עתה עת להאריך בזה". ועוד (תשובה סי' ק"ב): „אהובי, אין מדרכי ועסקי בספר השו"ע, כי הוא ספר חתום מחובר מחלקים רבים והרבה פעמים מה שיצדק נפרד לא יצדק מחובר". ובמקום אחר הטעים את דבריו אלה (תשו' סי' קל"ה) וכתב: „ויתר הדברים שהאריכו הבעלי דינים מספרי השו"ע והלבושים אין לי בהם להאריך, כי אין מדרכי להעמיד שום יסוד ובנין של פסק דין על ספרים כאלה, שהם כראשי פרקים ואינם מובנים ורבים נכשלים בדבריהם להתיר את האסור או לזכות את החיב או להיפך בעו"ה". „אמנם לא בתפיסה זו לבד נתפס הב"י: אבל כבר יש לי חבילות חבילות סתירות והשגות על דבריו ושגגות שיצאו מלפניו" (תשו' סי' קצ"ד). ועל הרמ"א כתב (תשו' סי' קכ"ו): „אין זו ראיה, שהרי ידוע שמנהגו של מהרמ"אי בהגהותיו שהוא מרכיב ומחבר יחד דעות שונות". בטויים כאלה וכיוצא בהם מעידים למדי, מה היתה השקפתו על השו"ע והלבוש ההולך בעקבותיו.

בן זמנו של מהר"ם, מהרש"א, הלך אתו במסלה אחת בשיטת הלמוד הנ"ל, ועוד גם הרחיק ללכת ממנו, כי הראשון קבע מדור גדול גם להלכה, והשני, כנראה, לא היה לו עסק עם ההלכה כלל, אף שהאחרונים (בעל הש"ך, למשל) יוציאו מתוך תמצית דבריו גם פסק הלכה, אבל הוא בעצמו לא שם בחידושיו לב אל מוצא ההלכה; הוא היה לנגד עיניו אך עומק פשט הגמרא והתוספות. חדושיו יותר עמוקים וחריפים מחדושי מהר"ם, סברותיו ישרות ודקות מאד וחודרות אל תוך עומק החילוק ההגיוני, ובכ"ז לא נטבע עליהן חותם הפלפול העקום, להקשות ממקום למקום ולתריץ, אלא כמסמרות נטועים הן חודרות ויורדות לתוך תהום הפשט ועומק הענין. גם הוא כמהר"ם נתן לב ביותר לדברי התוספות מאשר להגמרא בעצמה, אלא שבזה שונה דרכו מדרך הראשון,

שהוא גם מוסיף סברות קושיות ופירוקים מצדו לפעמים גם במקום שאין להם שייכות להתוספות. סגנונו קשה וקצר יותר מדאי ולשונו מגומגמת, עד שהאחרונים הוצרכו לעשות ביאורים עליו. גם אצלו מצינו התנגדות לחבור השו״ע, אולם מפני שהוא לא היה לו עסק בהלכה כלל, נמצא לו זכר השו״ע אך בדרך אגב ובהעברה בעלמא: „ובדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך השו״ע והרי הם אין יודעין טעם הענין של כל דבר, אם לא ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד, שהוא שמוש ת״ח, וטעות נפל בהוראותיהם, והרי הן בכלל מבלי עולם ויש לגעור בהן״ (סוטה כ״א ח״א).

והנה אם כי לא נוכל לחשוב את שני אלה למתנגדי השו״ע בדרך ישר, נוכל לומר עליהם שהיו ממתנגדיו בדרך עקיפין, כי מלבד ששיטת ההרחבה שלהם גרמה שיתמעט בתוך הישיבות למוד הפוסקים, שבראשם עמד אז השו״ע והלבוש, הנה עוד זאת, כי יחס שני המאורות הגדולים האלה, שקבעו דרך חדש בלמוד הישיבות, אל השו״ע והלבוש, היה גדול ונכבד מאד ועשה את הרושם הדרוש על תלמידי החכמים בשעתם.

רב צעיר.

---

# עזו של רבי נתן.

מאת

## חיים דוב הורוויץ.

---

הנפש היחידה בביתו של רבי נתן המלמד שהיתה בריאה ושמחה — היא עזו... יתר בני הבית היו חולים וחלשים. המלמד בעצמו חולה מחלת השחפת זה ימים רבים. הרופאים אמנם אסרו עליו ללמד, אבל הוא לא ישים את לבו לזה, כי אם לא יהיה מלמד הלא יגוע ברעב; ומאי נפקא מיניה אם השחפת או הרעב יורידהו שאולה. אשתו שפרה היתה גם היא חולה על פי דרכה, והרופאים אמרו עליה שהיא שואפת רוח בחצי ריאתה. רבי נתן יודע כי חוצצו ימיו וימי רעיתו ולרוב תנקר במוחו השאלה: מי ימות לראשונה? לפעמים יראה בדמיונו את שפרה שוכבת על הרצפה ישנה שנת המות ובנם היחיד עומד עליה נפעם ועיניו יורדות דמעות, גם בתם הקטנה יושבת אצל אמה, מתרפקת עליה, בוכה וצועקת בקול מר... התמונה תחרידהו מאד... לא! הוא צריך למות תחלה: לילדיו החולים נחוצה האם יותר, והיא גם מפרנסת אותן מעמל כפיה. אמנם משלח ידה לבד לא יוכל למלאות את כל מחסוריהם, אבל האם מלאכתו הוא דיה להספקת כל צרכי הבית? רוב בעלי־הבתים אשר בעירו אינם רוצים לתת לו את בניהם ללמדם, כי מי יבחר לבניו מלמד חלוש כל כך, שאין יראתו על התלמידים וגם להכותם אין בכחו? רק מעטים מתושבי העיר, הרוצים כי ילמדו בניהם תנ״ך ודקדוק, יבחרו בו...

בנו הבכור של רבי נתן הוא נער כבן שש־עשרה שנה: מוחו חד וחריף, הוא יודע היטב את התלמוד ומפרשיו וגם את ה„תלמוד לשון עברי" למד עם כל השנותיו של „יתרון לאדם", והוא ממהר לכתוב צחות בשפת עבר, עד אשר בטוח בו אביו כי יהיה ברבות הימים לספרא רבא בישראל... הוא יושב ולומד ביום ובלילה ותמיד הוא הולך תפוש ברוב שרעפיו בקרבו כהוגה דעות. „הוא נוצר בלי ספק לגדולות" — יחשוב רבי נתן בלבו, אבל עוד נבצרה ממנו לדעת את אחרית בנו: האם יהיה רב וגאון? לא! הוא יהיה מלומד בחכמות אחרות — אולי גם רופא? הרעיון האחרון ירגיע מאוד את נפש המלמד החרדה על בנו, כי לא נעלם מרבי נתן, שגם בנו היחיד חולה הוא, בשרו כחוש, הוא משתעל תמיד ופניו חורים מאד, אין בהם אף טפת דם.

ובתו הקטנה של המלמד, ילדה בת שמונה שנים, היא גבנת וראשה גדול מאד לפי ערך גוה. שערותיה פרועות ותמיד היא אוהבת לזחול על הארץ. היא „סכלה", דבריה רק למקוטעים, עיניה בלי צבע האור שבמדַבר, היא מרגשת מעין קרבה מיוחדה אל העז, ובאותה שעה שהעז איננה בבית תשתעשע במטאטא אשר בפנה. היא אוכלת לתיאבון את הטיט שנורדת בצפרניה מעל קירות הבית השחורים.

ובכל הבית מרחפת רוח עצבת. . . הקירות המלאים בקיעים, התקרה השחורה והנמוכה וכלי־הבית הרעועים והשבורים כמו מבקשים רחמים מכל בא. . .

רק העז לבדה היא בריאה ושמחה. ובבואה למעון נתן תביא אתה מעין „הרחבת הדעת" לכל יושביו. היא תשוח באין מעצור בכל שלשת החדרים. תשתעשע תמיד עם הילדה הקטנה ברעות מיוחדה, תלקק אותה באהבה. היא תתעכב אצל כסא הבן הבכור ומבטת בחמלה אל פניו החורים, ולפעמים תניח ראשה על ברכיו. אז יפסיק מלמודיו, יעביר ידו הדלה על חלקת צווארה ובאצבעותיו הארוכות והדקות יתופף על קרנותיה. מרגיש הוא, כי חנן היוצר גם אותה בבינה, והוא עמל להבין את מהות בינתה של העז, איך היא חושבת את מחשבותיה.

הנערים, תלמידי רבי נתן, ירכבו לפעמים עליה, והיא מתאמצת לרוץ בחדר כסוס קל, כמו תחפוץ לשמח את השובבים האלה, לאמר: שישו, תלמידים אומללים! גם רוח הילדה הסכלה תתרומם אז על בהמיותה. היא תאחוז את העז בזנבה או בקרניה ומפיה תוציא קול חדוה משונה, וגם העז מנענעת לה בראשה לאות רצון.

לבנה היא ונאוה עזו של רבי נתן. עיניה האמוצות מפיקות בינה ואמץ רוח, שערותיה גזוזות ונקיות וכל מבנה גוה יפיק חן. . .

והעז היתה גם אֵם פעמים הרבה. בכל עת שהיתה יולדת היה רבי נתן מפנה לה מקום נכבד בביתו מאחורי התנור. הגדיים הרכים היו רוקדים ומתהוללים, לשמחת התלמידים והילדה הסכלה. גם רבי נתן ושפרה היו שבעים רצון, כי גדיי העז הזאת היו נודעים לתהלה והאכרים שלמו בעדם במיטב כספם. קשה היה לרבי נתן להפריד בין האם וילדיה ולבו דאב בראותו את העז העגומה... ימים אחדים אחרי הלקח ילדיה מעליה היתה העז מלאה צער ורוגז. לא שתה לבה גם אל „הסכלה" רעותה, ותבקש ותחפש אחריהם בכל פנה וזוית. אך לאט לאט תתנחם ורוחה הטוב תשוב אליה. . .

עזו של רבי נתן כמו מבינה את חיי בעליה דרעים: היא מתאמצת להביא להם חלב רב, אף על פי שמזונותיה בבית רבי נתן לא היו ברחבה. שפרה אמנם נותנת לעזה גם את שארית הפת אשר בסלה, אבל הסל ריק לעתים לא רחוקות והשארית הדלה לא תוכל בכל אופן להרגיע את קיבת העז. ובשעה שהיא רעבה היא מבקשת לה בעצמה טרף מרחוק, ביחוד בימות החורף והסתיו. אז היא סובבת בשוק, ברחובות ובחצרים, פה היא חוטפת מעגלות האכרים מעט חציר ומספוא ושם היא גוזלת את בליל הסובים מפיות העזים המתלוננות בצל בעלים עשירים; ובלילות הסתיו היא מתגנבת לבוא אל הגנים ואוכלת שם את הקשואים והאבטיחים המבושלים. האכרים ימטירו עליה מהלומות, גם „בעלות העזים" מכות אותה בצד ובכתף ברגליהן או במטאטאותיהן, והעז סובלת הכל בדומיה ועושה את שלה, „לחזר על הפתחים". השכנות של רבי נתן קובלות תמיד באזני המלמד ואשתו על עזם המזקת. המלמד מוריד את ראשו. הוא יחוש בלבו כאלו עשה הוא עולה והוא מבקש בשפה מגומגמת סליחה בעדו ובעד עזו שעשתה מדחה, ושפרה עומדת במנוחה ושותקת. היא איננה רואה כל רע בזה שיתר העזים תאכלנה פחות מעט. גם היא לא חשכה מעזה „כל טוב" לו היתה אך היכלת בידה, אולם אחרי שעניים הם, אין רע „בדיעבד" אם תאכל עזה מעט חציר או בליל סובים משל אחרים, שיש להם רב...

אבל בבוא הקיץ — אז אין קץ לאושר העז. כי אז היתה מוצאה את מחיתה ברחבה על נאות דשא. היא היתה מן הזריזות לבוא למקום המרעה כבעלות השחר. היא

היתה העז היותר טובה בכל העדר ותלך תמיד בראש המחנה; ובשובה בערב מן השדה היתה הולכת בצואר נטוי וכל תנועותיה ורקודיה העידו כי מתגאה היא בעטיניה המלאים חלב. רבי נתן בעצמו היה יוצא לפעמים מן העיר לקבל פניה, והיא היתה שמחה עליו ותרץ לקראתו בנהימה נעימה... ובימי החופש מלמודים היה רבי נתן מוליך בידו את העז עד מקום המרעה, הרחוק מן העיר, ואגב גררא היה בא בדברים עם הרועים ובנחת רוח היה שומע מפיהם את תהלת עזו.

* * *

ובאחד מימי הקיץ, הטובים לרבי נתן ולעזו — קרה האסון...

ערב שבת היה אותו היום. השמש רבי ישראל כבר הכריז בחוצות העיר בקולו הגונח כי באה העת ללכת לבית־הכנסת... גם רבי זלמן פריץ, המאחר לשבת בבית המרחץ, כבר יצא משם וברגלים ממהרות עבר לפי ביתו של רבי נתן והמטאטא הרטוב תחת זרועות ידיו. החנויות כבר נסגרות בחפזון, וכל יושבי העיר, בבגדי־שבת הארוכים והנקיים, אצים רצים ומזדרזים לבוא אל בית התפלה. השמש כבר ירדה ומבעד החלונות החלו להראות הנרות של שבת. נעית הפרות וצעקת העזים השבות מן השדה מלאו את חלל האויר וכמו גם נפשם הבהמית נתמלאה הדרת קודש. רבי נתן לבש גם הוא את מעיל השבת שלו, אולם לא אץ לצאת מביתו — כי עזו עודנה לא שבה.

— יקחהו אופל את הצבוע הזה — אמרה שפרה בבואה החדרה — שעה שלמה נאלצתי לחכות עד אשר שקל לידי את הנרות. לולא הייתי צריכה לקחת בהקפה, כי אז הראיתי לו... רבונו של עולם! העז עוד לא אכלה את בלילה ואני מפטפטת...

— עזנו עוד לא שבה מן השדה — אמר רבי נתן ויבט עוד הפעם בדאגה מסותרה מבעד החלון. — תמה אני, מדוע אחרה לבוא היום? ראי! ראי! — קרא פתאום בחלחלה בפתחו את דלתות החלון בסערה: — האם עזנו היא ההולכת שמה לאט לאט?

הוא לא גמר את דבריו וימהר החוצה ושפרה אחריו...

רבי נתן נגש אל העז ויאחז בקרנותיה, אולם העז סרבה ללכת...

— מה עמדך? מה עמדך, עזנו, עיז־נו? — אמר רבי נתן וימשוך את העז אחריו בכח.

העז הניעה בזנבה הנה והנה ותוריד את ראשה לארץ. כאשר באה הביתה הלכה בעצלתים אל הרפת ותשכב. שפרה מהרה להקריב לה את בליל הסובים, אולם העז לא נגעה בו ותתאנח לרגעים.

— עזנו חולה — אמר רבי נתן בקול רועד. לבו פעם בקרבו מפחד נסתר. שיעולו התחזק.

ושפרה השיבה: „גם ליקותיאל הקצב חלתה עזו לפני שבוע ימים. מחלה קשה מתהלכת עתה בקרב העזים. תנוח יום אחד וקמה מחליה. מחר לא אתננה ללכת השדה".

בלב חרד הלך רבי נתן להתפלל.

„ברכו את ד' המבורך!" — חדר קול החזן לאזני רבי נתן בפתחו את דלת בית התפלה. הוא מהר לכוף את ראשו בעמדו בפתח ובלבו חשב: אחרתי, אחרתי מאוד; הקהל מתפלל „מעריב". הוא עמד על מקומו ויחל להתפלל, אבל לא יכול להסיח דעתו מעזו החולה.

„ואהבת את ה' אלהיך" מתפלל הקהל בהתלהבות וגם הוא רוצה להתפלל עמהם, אבל תמונת העז לא תמוש מלפני עיני רוחו אף רגע. צריך לקרוא את האנא הערלית שואבת המים: היא מומחה — יחשוב בלבו. . .

עוד לא גמרו „קריש יתום" אחרי התפלה וכבר עמרו אחרים מהמתפללים בקרבת רבי נתן ברצותם לשאול את פיו על סבת איחור בואו. אבל רבי נתן לא פנה אליהם וימהר לצאת מבית־התפלה. אז ידע הקהל, כי קרה אסון בבית רבי נתן, וכל אחד השתדל להביע את השערתו על הדבר הזה . . .

— שבתא טבא! — אמר רבי נתן בחטיפה בהכנסו לביתו. — שִׂפרה! הלילה קר מאד, נכניס נא את עזנו אל מעוננו: הקור יזיק לה.

רבי נתן ואשתו ובנם מהרו אל הרפת וישאו את העז על כפיהם ויניחוה מאחורי התנור על מצע תבן יבש ונקי. העז גנחה ובעינים כהות הביטה אל סביבותיה.

רבי נתן ובני ביתו גמרו לאכל את סעודת הערב, אבל ארוחתם לא ערבה לחכם. הנרות כמו הפיצו אור כהה בבית. תוגת הקירות והתקרה כמו רבתה עוד.

כל בני הבית הלכו לישן. רבי נתן ישן שנת דאגה . . . שיעולו נתגבר וחלומות רעים בעתוהו. הוא ראה בחלומו את התקרה נופלת על עזו. ובהיות הבקר, כאשר קם רבי נתן ממשכבו, וימהר בלי נטילת ידים לראות את שלום העז — נוכח כי הוטב מצבה. האנא שואבת המים באה ותמשמש את כל אברי העז ותלחש עליה לחש ידוע ותשקנה סמים.

העז הכירה עתה את כל הנאספים ותלקק בלשונה את כף הילדה. ו„הסכלה" הניחה את ראשה על ראש העז ותנהום נהימה חרישית.

רבי נתן לא הלך היום להתפלל, וילך לקחת דברים עם הרועה, למען דעת מה קרה לעזו.

— נערים שובבים הכוה מכות אכזריות — ספר נתן לאשתו בשובו הביתה. הוא היה מלא חמה על הנערים האכזרים. לו מצאם כי אז הכם עד מות . . .

ושפרה אמרה בקול תוגה: צריך לקרוא להקצב. היא מחתה בסינורה את הדמעות מעיניה.

רבי נתן התחלחל. האמנם בא קצה של עזו?

ראובן הקצב בא. הוא היה לבוש מעיל שבת ומטפחת מקופלה סביב למתניו כחגורה. הוא נטל את ידיו ויתפלל תפלה קצרה. אחרי כן נגש אל העז וימששה ויאמר: הצלע נשברה, אין כל תקוה . . .

רבי נתן הבין למחשבות הקצב הערום . . . לא! הוא לא ימכור לו את העז; היא מלומדה במכות: תשכב ימים אחרים ושבה לאיתנה. ראובן הקצב לא דבר על אודות המכירה, כי שבת היום, ויצא מן הבית.

ומצב העז הורע מאוד, אנחותיה היו יותר תכופות. עוד הפעם התחזקה לקום מעל מושבה ולא יכלה . . . לפעמים היתה מבטת בעיני תוגה לרבי נתן ושפרה כאלו אומרת: לא עלי לבד תחוס נפשי. הילדה לא סרה אף רגע מעזה, היא חבקה את צוארה — ותנח את ראשה עליה בדומיה. גם בנו הבכור של רבי נתן ישב אצל העז ויעבר ידו הכחושה על צוארה ויתבונן אל עיניה הכהות: הוא חשב על דבר מיתתה, ובמוחו התרוצצה השאלה: היש הבדל בין מיתת החי למיתת המדַבר? הוא קם ממקומו

וילך בחדרו אחת הנה ואחת הנה. שפרה גם היא טפלה בהעז, קללה את האכזרים אשר הכוה, ומחשבה אחת לא חלפה מלבה: נחוץ למכור את העז, לבל נפסיד הכל.

— אולי נקרא עוד הפעם להקצב? — גמגמה שפרה; אם נחכה נאחר, חס ושלום, את המועד . . . ואחרי רגעים אחדים הוסיפה: אנחנו נקנה מהקצב את עזו, הוא יתנגה לנו בהקפה, אני דברתי אתו.

רבי נתן החריש. הוא ידע כי צדקה אשתו, אבל לא יכול לדבר, כי חסה נפשו על עזו.

במוצאי שבת קודש בא הקצב לקחת את העז. רבי נתן ושפרה עזרו לו להניחה על עגלתו. העז הביטה בתמהון על כל האנשים, כאלו הוכיחתם על אשר יעזבוה ביום עברות.

— העז שמנה מאוד — אמרה שפרה. והקצב ענה: — אבל „טרפה". יותר משני שקלים לא אתן.

— שני שקלים וחצי!

בנו הבכור של רבי נתן רץ הנה והנה בחדר והילדה הסכלה התנפלה על הרצפה ותקרא בקול מוזר: העז! העז!

— השחיטה היא מיתה יפה — פטפט רבי נתן כאשר עזב הקצב את הבית. — האם לא כן הדבר, שפרה! הלוא עזנו היתה מתה בלי ספק, והשחיטה מיתה קלה היא . . .

רבי נתן בקש להוסיף עוד דבר מה, אבל השועל אחזהו ולא נתנהו לדבר . . .

---

# זִכְרוֹנוֹת.

(מכתב לרֵעַ)

בְּאַחַת הֶעָרִים „מִתְּחוּם מוֹשָׁבֵנוּ“,
בָּהּ צְפוּפִים וּדְחוּקִים יוֹשְׁבִים אַחֵינוּ;
בְּאַחַת הֶעָרִים, הָרְחוֹקָה מֵאוֹרָה,
שֶׁפֹּה יְהוּדֶיהָ נֵאָרִים בַּמְּאֵרָה,
בְּלֵב רַגָּז, לֵב נָמֵס וְכִלְיוֹן עֵינָיִם
בַּעֲנִיּוּת מְנֻוֶּלֶת וְנִקְיוֹן שִׁנַּיִם, —
שְׁנֵינוּ נוֹלַדְנוּ וּשְׁנֵינוּ חָיִינוּ,
חֲלוֹמוֹת חָלַמְנוּ וְרַבּוֹת קִוִּינוּ . . .
יַלְדוּתֵנוּ חִישׁ עָפָה כְּעַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים
וְזִכְרוֹנוֹת הִשְׁאִירָה מַה־נּוּגִים, מַה־מָּרִים!
מַה־מָּרִים הֵמָּה! אֶזְכּוֹר אוֹתָמוֹ –
וּלְבָבִי יִתְפּוֹצֵץ וְיָזוּב זֹב דָּמוֹ . . .

* * *

בִּהְיוֹתִי עוֹד תִּינוֹק, מֻטָּל בָּעֲרִיסָה,
אֶת כָּל חֲלוֹמוֹתַי אוֹמַנְתִּי הֵנִיסָה
בְּסַפְּרָהּ לִי עַל־אֹדוֹת מַלְאֲכֵי חַבָּלָה,
הַשָּׁטִים בָּעוֹלָם וְעוֹשִׂים הֵם כָּלָה
בְּעוֹלְלֵי טִפּוּחִים, שֶׁהָיוּ לִבְרָכָה:
עַל שֵׂעָר שֶׁבְּאִשָּׁה, אִם נִרְאֶה לָעַיִן,
עַל מְזוּזָה שֶׁנִּפְסְלָה וּכְשֵׁרָה עוֹד אַיִן,
עַל יְצִיאָה בְּשַׁבָּת שֶׁלֹּא כַּהֲלָכָה . . .
וּמַה־נּוּגִים הַשִּׁירִים, אוֹמַנְתִּי לִי שָׁרָה,

עֵת שָׁקְעָה הַחַמָּה וַיָּבֹא הָעֶרֶב:
עַל־אדוֹת עֲנִיִּים, הַנִּמַקִּים בַּצָּרָה,
עַל־אדוֹת אֻמְלָלִים, שֶׁנָּפְלוּ בַחֶרֶב;
עַל־אדוֹת צַדִּיקִים, „קְדוֹשִׁים" וּטְהוֹרִים,
שֶׁמָּסְרוּ אֶת נַפְשָׁם עַל קְדוּשַּׁת הַשֵּׁם;
עַל־אדוֹת הַכִּבְשָׂה בֵּין שִׁבְעִים נְמֵרִים . . .
הַזְּקֵנָה לִי סִפְּרָה בְּכָל יוֹם וָיוֹם.

* * *

וְעַל־אדוֹת הַ„חֶדֶר" חֲבֵרַי הַנְּעִים,
לִי נִשְׁאֲרוּ זִכְרוֹנוֹת מְעַטִּים וְרָעִים.
בְּצַר מָעוֹן מְגֹאָל, הָהּ, רֵעִי חֲבִיבִי,
חָלַף תּוֹר הַזָּהָב – חָלַף אֲבִיבִי . . .
בְּחֶדֶר צַר וְנָמוּךְ, בְּלִי אֲוִיר לִנְשִׁימָה,
עָבְרוּ יְמֵי יַלְדוּתִי, יְמֵי יַלְדוּת נְעִימָה.
יוֹם תָּמִים יָשַׁבְתִּי בְלִי טִיּוּל וּתְנוּעָה,
וְאִם אָמַרְתִּי לִשְׂמוֹחַ – הֶעֱצִיבַתְנִי הָרְצוּעָה...

* * *

יוֹם אָבִיב אֶזְכְּרָה. בִּקְצֵה הָרָקִיעַ
אָז עָמְדָה הַשֶּׁמֶשׁ כְּגִיגִית הַכְּפוּיָה.
עַל רָאשֵׁי הָעֵצִים בַּעַל כָּנָף הֵרִיעַ, –
וַתִּשָּׁמַע בָּרוּחַ שִׁירַת הַלְלוּיָהּ.
מַנְגִּינוֹת נִפְלָאוֹת הִשְׁתַּפְּכוּ מִגְּרוֹנָם,
שִׁירִים עֲרֵבִים בִּשְׁאוֹן הַרְמוֹנְיָה.
„מַה־יָּפֶה עוֹלָמְךָ, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם!" –
קָרָאתִי בְּרֶגֶשׁ וּבְנֶפֶשׁ הוֹמִיָּה.
אִילָנוֹת יְרוּקִים, אִילָנוֹת נֶחְמָדִים,
אֶת רֹאשָׁם הַשָּׂעִיר מֵרָחוֹק הֵנִיעוּ
וּכְמוֹ אֶל כֻּלָּנוּ בִנְעִימוּת הִבִּיעוּ:
„עִזְבוּ אֶת הַחֵדֶר, עִזְבוּהוּ, יְלָדִים!"
הוֹי, נֵצֵא הַשָּׂדֶה, נָלִינָה בַקָּמָה,

שָׁם תַּאֲזִין אָזְנֵנוּ מַנְגִּינַת צִפֳּרִים;
שָׁם תְּהִימֶינָה הַדְּבוֹרִים בִּדְמָמָה . . .
נֵצֵא הַשָּׂדֶה, נָלִינָה בַּיְּעָרִים! . . .
„נָלִינָה בַּיְּעָרִים"!? הוֹי, עֵצָה נִבְעָרָה,
וּמִי יִקְרָא בְגָרוֹן אֶת דִּבְרֵי רַב אַשִׁי,
מִי יְתָרֵץ אֶת הַ„כְּלוֹמַר" שֶׁנִּמְצָא בְרַשִׁ"י,
עַל מִי נַעֲזוֹב הַ„שּׁוֹר שֶׁנָּגַח אֶת הַפָּרָה"?!.

* *
*

וּבְעָזְבִי אֶת הַ„חֶדֶר" לֹא חָלְפָה תוּגָתוֹ,
כִּי אִשָּׁה לִי נָתְנוּ – עַל צַוָּארִי רֵחַיִם,
וּלְעָנִי בַּעַל אִשָּׁה מַה־מָּרִים הַחַיִּים,
מַה־נֶּעְכָּר כְּאֵבוֹ, מָה אֲמֻלָּה לִבָּתוֹ!
בְּקַחְתִּי לִי אִשָּׁה הוּצֵאתִי בִמְהֵרָה
מֵעוֹלָם הַדִּמְיוֹן, הַמָּלֵא רֹב אוֹרָה;
מַאֲוַיִּם נֶאֱצָלִים מִלְּבָבִי נִשְׁכָּחוּ
וַחֲלוֹמוֹת נְעוּרַי כַּצֵּל, הָהּ, בָּרָחוּ . . .
תִּקְוֹתַי הַחֲבִיבוֹת, לָהֶן נַפְשִׁי נָשָׂאתִי,
הָהּ, מֵתוּ בִלְבָבִי – וַתָּמָת שִׁירָתִי.
רוּחַ הַקֹּדֶשׁ נִסְתַּלְּקָה מִמֶּנִּי
וְכַאֲשֶׁר הָיִיתִי עוֹד, אָחִי, אֵינֶנִּי . . .
חֲנוּת לִי פָּתַחְתִּי מִכָּל מִינֵי מַכֹּלֶת,
בָּהּ שֶׁמֶן וּלְבֹנָה, פַּת קִבָּר וָסֹלֶת;
בָּהּ עִטְרָן וָנֵפְט וְכָל מִינֵי תַרְגִּימָא,
לַחֲמָנִיּוֹת, יְרָקוֹת וְזָנֵי דִבְסִימָא;
וּמֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים,
אֲנִי יוֹשֵׁב בַּחֲנוּתִי כְּאָסִיר אֶל בּוֹר,
וִימֵי חַיַּי, הָהּ, תָּמִיד כֵּן הוֹלְכִים וְשָׁבִים
וְחוֹזְרִים חָלִילָה – בְּלִי תִקְוָה וָאוֹר . . .

* *
*

הָהּ, רֵעִי אָח נִלְאֶה, מַה־מַּר גּוֹרָלֵנוּ!
עֲלָטָה נוֹרָאָה תְּכַסֶּה שָׁמֵינוּ.
חַיֵּינוּ הָרְעָלוּ, נִדְמִינוּ לִצְלָלִים,
וַנִּבּוֹל כֻּלָּנוּ כִּנְבוֹל כָּל הֶעָלִים
בַּחֹרֶף הָאַכְזָר, עֵת שֶׁלֶג מִמְּזָרִים
יִתְעַלֵּם עַל אֶרֶץ וְעַל רִכְסֵי הֶהָרִים.
הַיַּלְדוּת הִרְוַתְנוּ רֹב יָגוֹן וָשֶׁבֶר
וְהֵם לֹא יַעַזְבוּנוּ מֵעֶרֶשׂ עַד קֶבֶר . . .
חַיֵּינוּ, חֲבֵרִי, – שַׁלְשֶׁלֶת אֲרֻכָּה,
וְחוּלְיוֹתֶיהָ הָרַבּוֹת – דְּאָבוֹן וּמְצוּקָה . . .
נִשְׁאַף לִגְדוֹלוֹת – וּקְטַנּוֹת לֹא נִמְצָא,
וַנְּהִי בֵּין הַגּוֹיִם לְחֶרְפָּה וּלְשִׁמְצָה . . .
אֵין לָנוּ יַלְדוּת כְּכָל הָאָדָם מִסָּבִיב,
אֵין לָנוּ פְּרָחִים, הָהּ, אֵין לָנוּ אָבִיב . . .

יחזקאל לעוויט.

---

# מן המערב.

## (שיחות ספרותיות)

ד — סוף*).

ליתר המאמרים המובאים בספר השנתי הראשון אין ערך מדעי או אפילו ספרותי. הם ממין הפיליטונים, אשר העיקר בהם לשעשע את נפש הקוראים ולהמציא להם ידיעה כל שהיא. ובזה לא נקטרג על הכותבים, שהרי תכלית הספר הזה אינה להרבות החקירה המדעית, או אפילו להסביר את המאורעות ההיסטוריים באופן אחר מהרגיל (כאשר נסה החכם גידמן את כחו במאמרו שהבאתי למעלה), אלא לספר לקוראים, שאינם יודעים כלום, קצת ענינים נודעים כבר לאלה המצויים אצל ידיעות כאלה. והעיקר בזה הסגנון הנעים וסדור הדברים, אשר ברב או במעט הצליח בידי המחברים. כי אמנם זה ראוי לדעת, שבשביל הקוראים בשפה גרמנית צריך להתחיל כל דבר מא"ב, ומה שנודע כבר לקוראים עברית בלתי נודע כלל להקוראים ממין זה. משפט כזה נוכל לחרוץ גם על מאמרו של לודוויג גיגר על דבר „החברה היהודית" בברלין בסוף שנות המאה הי"ח. הענינים המסופרים שמה ידועים הם לנו למדי; דוד פרידלנדר, שלמה מימון, אלעזר בן־דוד, דורותיאה בת הרמבמ"ן, רחל לווין וכו' הם מיודעינו ומכרינו מכבר. קצת קוים ושרטוטין לציור הקולטורי של הימים ההם אפשר למצוא במכתבי הרמבמ"ן לארוסתו פרומט, היינו, אותן האגרות אשר הריץ לידידת נפשו אחר שנתארסה לו וטרם נשאת לו בחופה וקדושין. המכתבים האלה יראו לנו את החיים הקולטוריים של היהודים המשכילים בגרמניא בשנות הששים להמאה הי"ח. לפלא בעיני כי לא השתמש לודוויג גיגר בשעת הכושר, להעמיק מעט בהשקפת השנוי הנמרץ שהיה בישראל במשך ימי דור אחד, מזמן נשואי הרמבמ"ן עד ימי גדולי בנותיו, השנוי הזה—אפשר לדרשהו לשבח או לגנאי; אבל לבלי דרשהו כל עיקר, זאת היא בודאי השקפה מוטעת. גיגר עובר על המאורעות האלה בהתנצלות שטחית על אנשים הפועלים בתקופה ההיא. אני איני מחליט, כי הדין עם אלו המקטרגים על האנשים האלה (השקפת גרטץ ותלמידיו); אבל לכל הפחות ראוי לנו לדעת המאורעות האלה ולהבינם. דוד פרידלנדר יהיה צדיק או רשע, אבל בלי ספק השפיע הרבה על התפתחות היהדות בגרמניא; תהיה השפעתו טובה או רעה, אבל בודאי היא נראית ונכרת בחיי עמנו, וראוי לדבר על אודותיה.

הספר השנתי השני (אשר לא יהיה האחרון) נופל הרבה בערכו הספרותי מן הראשון. המאמרים הספרותיים הבאים בו הם מעטים גם במספר מאלו של הספר

---

*) עי' למעלה חוב' ל"ב ע' 167.

הראשון, ולעומת זה נתפרסמו בו מאמרים מדעיים, אשר תועלתם המדעית היא מעטה מאד. גם בפרט הזה יש לי ללמד זכות על עורך הספר, כי החסרונות שנמצא בקבוץ המאמרים מונחים בטבע הענין. בישראל יחסרו כעת פובליציסטים, היינו מין סופרים מלומדים, אשר ספרותם היא אומנתם ורגילים הם בכך, לכתוב מאמרים לא מרובי התועלת המדעית, אלא מרובי הנועם והעונג ויש להם גם ערך ספרותי. מתנאי סופרים כאלה הוא כי יהיו משכילים, לא חוקרים מומחים במקצוע אחד של החקירה המדעית, אלא אנשים בעלי השקפה מדעית כללית, שידעו די הצריך לדעת לכל אדם משכיל בכל ענפי ההשכלה הכללית. סופרים כאלה מעטים מאד בישראל. ולפיכך, כאשר יביא ההכרח לידי כך, לאסוף בספר אחד מאמרים כתובים ומסודרים בסגנון נוח לקרות בו, מחויב עורך הספר „ללכת אל הגדולים". אבל גדולי ישראל הם על פי הרוב חוקרים מומחים בפרט אחד של החקירה המדעית, ומה שהוא חוץ לארבע אמות של חקירתם איננו מובן להם כל עיקר, או לפעמים מביטים הם עליו כעל ענין טפל, שחוק התינוקות, שאין כדאי לאדם מלומד לטפל בו. הוסף על זה עוד חסרון כשרונם, לכתוב בסגנון מובן לרבים, בעוד כי עורך הספר השנתי דוחק אותם, כי ינסו כחם בעבודה כזאת, אשר אינם רגילים בה. באופן כזה יולדו „מאמרים", אשר תועלתם המדעית מוטלת בספק, אך על רוב הקוראים יהיו בלי ספק למשא.

ואולם בהיות, כי אין מטרת מאמרי זה „לבקר" אחר מעשה זולתי, לכן אדלג על המאמרים ממין זה. אלא אי אפשר לי לעבור בשתיקה על מאמרו של החכם ר' אברהם הרכבי על אדות ענין מיסד הדת הקראית, מפני שזה הוא אחד מגופי ההלכות בתולדת ישראל. החכם הזה כתב עוד בשנת 1895 מאמר מדעי בנדון זה, אשר נדפס בתור הערה בסוף החלק החמישי של תולדת ישראל לר' צבי גרטץ (מהדורא שלישית עמוד 413 — 429): „על דבר ראשית לדת הדת הקראית על פי מקורות חדשים". ויען כי יש לי לטעון על החכם הזה בכמה פרטים חשובים מאד, לכן אצרף את שני המאמרים האלה יחד, שהרי נושא ענינם אחד הוא.

לא לחלוק על ר' אברהם הרכבי בנוגע לחקירותיו מגמתי, כי במקצוע זה הוא בודאי בר סמכא ולפניו נגלו מקורות בדבר התיסדות הדת הקראית, אשר לא נודעו להחכמים שקדמוהו. ואולם בנוגע להשקפה הכללית, להפסיכולוגיא ההיסטורית של התיסדות הדת הזאת, כן במה שהוא תוקע מסמרות בדבר ראשית ההתעוררות ההיא, יש לטעון עליו הרבה. כי במקצוע זה לא יכריעו המקורות החדשים, אלא הסברא, ובדבר התלוי בסברא, רשאי אני להסביר את המאורעות באופן אחר, אם מתאים זה עם האמת והמציאות.

מר הרכבי תוקע עצמו יותר מדאי להאמין במה שהביאו המחברים הקדמונים, כי הקראים הם יוצאי ירך הצדוקים (הקורא המבין יבין מדעתו, כי לא יוצאי ירך ממש, אלא כי מכת הצדוקים יצאו הקראים). הדעה הזאת הובאה בתחלה על ידי מר סעדיה גאון (לפי השערת מר הרכבי, כי הגאון רבנו סעדיה הוא בעל מחבר ספר חלוק הקראים), באמרו: „באותו העת נתקנא ענן הוא וכל איש רע ובליעל הנותרים מתרבות צדוק וביתוס ונתכוון במחלוקת" (חלוק הקראים מובא ע"י פינסקר בלקוטי קדמוניות, נספחות, עמוד 103). ר' יהודה הלוי אומר (כוזרי מאמר ג' סי' ס"ה): „ואחריו [אחרי יהושע בן פרחיה] יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח וחבריהם, ובימיהם התחילה הדת הקראית [כן מובא גם במקור הערבי בהוצאת הירשפלד], בעבור מה

שאירע לחכמים עם ינאי המלך" וכו'. הראב"ד בספר „הקבלה" אומר: „כי אחר חרבן הבית נדלדלו הצדיקים עד שעמד ענן וחזקם". ר' שמואל אבן גמיע (בדורו של הראב"ע) כתב: „ובקום שני זנבות האודים העשנים צדוק וביתום שני תלמידי רשע קם החמס למטה רשעים וחשך ענן וערפל קררותו הבא אחריהם תרבות אנשים חטאים גם הוא קם על בית מרעים" (מובא בלקוטי קדמוניות נספחות עמוד 155). ואותו המחבר כתב (לפי השערת מר הרכבי) גם דיני שחיטה בערבית ושם נאמר ג"כ, כי הצדוקים הם הקראים. וגם הרמב"ם דן בפירושו לאבות (פ"א מ"ג): „יהיו לזה החכם [אנטיגנוס איש סוכו] שני תלמידים, שם האחד צדוק ושם השני ביתוס ויצאו מן הכלל... התחברה לאחד כת אחת ולחברו כת אחרת וקראום החכמים צדוקים וביתוסים... ומהם יצאו אלו הכתות הרעות ונקראו באלו הארצות, ר"ל מצרים, קראים, ושמותם אצל החכמים צדוקים וביתוסים. . ."

אל „העדות" הזאת מצד חכמי הרבנים מצרף מר הרכבי עוד רשימות מצד חכמי הקראים לאמת את הנחתו. הקראי יוסף הרואה אומר, „כי בימי בית שני גברו הרבנים והם הנקראים פרושים ונחלשו הקראים והם הנקראים צדוקים" (כ"י בפטרסבורג). הקראי יעקב בן ראובן אומר בספר העשר על תורה: „דע כי אם שהיה החלוף הזה בבית שני ויד הרבנים מנצחת והם הידועים בפרושים ויד הקראים נתחלשה והם הידועים צדוקים" (לקוטי קדמוניות, נספחות עמוד 84; מר הרכבי בעצמו איננו סומך כל כך על העדות הזאת, כי הקראי יעקב בר ראובן נודע למשתמש בדברי חבריו שקדמוהו, ואין ספק, כי דבריו המובאים בזה הם משל יוסף הרואה). בעל „חלוק הקראים והרבנים" (קראי), אשר השיב על דבר מר סעדיה גאון, כתב: „וראשונים אנחנו [הקראים] מהם [מן הרבנים] וממנו היו נרמזין ירושלמין ושמותין וצדוקין וביתוסין" (ל"ק נספחות עמוד 101), וכן הוא אומר: „ומה שאמר [בעל חלוק הקראים], כי באותו עת נתקנא ענן וכל איש רע ובליעל הנותרים מתרבות צדוק וביתוס, מגיד כי דתם קדמונית היתה עמהם ובעלי תועה מחרפתם ובשתם אמרו כי דת צדוק וביתוס היא, וכי צדוק וביתוס מראשי חכמיהם היו ובדתם נוהגים, ולא חלפו בהם כי אם אחת מני אלף וכל תורתם [צ"ל תורתנו] כמותם[1]), הנה נודע כי לא מקנאת עצמו עשאו [מוסב על ענן] כי אם מקנאת דתו. אף אמרו לנו: ומה התועה אשר תעו צדוק וביתוס בתורה ועל כן נדיתם אותם [או: אם כן למה לא נדיתם אותם]" וכו' (שם ע' 104). אלו הן הרשימות ההיסטוריות מפי הקראים לאמת את הנחת מר הרכבי.

ואולם כל אלו הדברים המובאים בזה מוכיחים רק, כי קצת החכמים (מצד הרבנים) העלילו על הקראים, כי מכת צדוק וביתוס יצאו, ובהיות כי נשתרשה ברוב האומה הישראלית השנאה לכת הזאת (אשר ידעוה בני ישראל רק ע"פ ספורי התלמוד המדבר בגנותם), לכן כדי להזהיר את העם מלהמשך אחרי הכת החדשה אמרו: השמר לכם מהאנשים הרעים האלה, כי הם תרבות כת צדוק וביתוס. ואנו רואים, כי זה שהשיב על

---

[1]) ר"ש פינסקר הבין את הדברים האלה בטעות, כי בעל חלוק הקראים והרבנים טוען נגד הרבנים המעלילים עליהם, כי מכת צדוק וביתוס הם, ולכן הוא שואל: ואיך אתם באים בעלילה עלינו? וכי צדוק וביתוס מראשי חכמי הקראים הם ורק בחלופים קטנים הם (הקראים) חלוקים מהרבנים? ואולם אין הדבר כן, אלא צריך לגרוס המאמר בניחותא: הרבנים רק מפני בשתם אומרים, כי דת הקראות היא דת צדוק וביתוס, וכי צדוק וביתוס מראשי חכמיהם היו ובדתם (של צדוק וביתוס) נוהגים (הקראים) ולא חלפו בהם כ"א אחת מני אלף וכו'.

בעל חלוק הקראים (שהיה הראשון בריב זה ויותר קרוב לזמן ראשית הדת הקראית) סותר דבריו ואומר, שקר אתם בודים עלינו; אתם אומרים, כי מכת צדוק וביתוס אנו, בזה תודו, כי אמנם דתנו היא קדומה בישראל, אבל אין האמת בפיכם, כי מזרע המורדים והפושעים אנו. ואולם בדורות המאוחרים טעו חכמי ישראל להאמין באמת, כי מן הצדוקים נשתלשלו הקראים, יען כי חסרה להם כבר ההכרה ההיסטורית. והקראים בימים המאוחרים, אשר באי־דעת ההיסטוריא עלו עוד על חכמי ישראל, החליטו מהם ואמרו: כן הדבר! מעולם לא הסכימה האומה בכללה לתורת הפרושים, אשר אתם מתפארים בה, אלא תמיד היו הרבים חולקים עליה, הירושלמין, השמותין, צדוקין וביתוסין. בדבר הזה, כי כללו הקראים את בני א״י (הירושלמין) והשמותין (ר״ל בית שמאי) עם הצדוקים והביתוסים, אנו רואים בבירור, כי לא היתה להם בזה רשימה היסטורית אמתית וברורה, אלא כי הם לפי דעתם והשקפתם שפטו, כי תמיד היתה תורת הפרושים רופפה בידי האומה הישראלית ורק בחזקת היד כפו הרבנים את התורה הזאת על ישראל. אנו הלא נדע ברור ונכון, כי אין חלוק בין חכמי א״י וחכמי בבל בעיקר תורה שבע״פ, וכן אין הבדל עצום כזה בין בית הלל שהלכה כמותם ובין בית שמאי, אשר נדחו דבריהם מפני דבריהם של הראשונים, ועכ״ז התפארו הקראים, כי הם תלמידי הירושלמים ובית שמאי, או יותר נכון, הם לא התפארו בזה, אלא בקשו להתנצל נגד טענות הרבנים. ואיך נחזיק בדבריהם לחצאין? היינו להאמין להם, כי מכת צדוק וביתוס יצאו, ולא נאמין להם, כי תורת הירושלמיים ובית שמאי בידם?

אם נבין את הדברים על משמעם הכללי אז נמצא, כי אמנם צדקו הקראים במקצת באמרם, כי תורת הירושלמים ובית שמאי בידם, ואולם לא צדקו כלום באמרם, כי מכת צדוק וביתוס יצאו. ובאמת הם לא אמרו כזה, אלא הרבנים העלילו עליהם והם בקשו להתנצל. כבר הבין שד״ל את ההבדל העצום בין הצדוקים והקראים. הצדוקים היו אנשים משכילים במדה מרובה, אשר בקשו לתת להיהדות צורה אחרת לגמרי מזו שקבלה מזמן עזרה ונחמיה ואילך. אנו מוצאים בזה הבדל עיקרי ונמרץ מאד. היהדות עמדה אז, מעת אשר התחילה השפעת הקולטורא היונית, על פרשת דרכים: אם להתמיד בדרך התפתחותה, בתורת ההבדלה והפרשה, כאשר התחילה בימי עולי הגולה בזמן עזרא ונחמיה, או להתפתח בדרך שהתפתחו אז יתר העמים באסיא הקטנה, לבלי להיות סגולה, אלא סניף להשכלה הכללית של הימים ההם. הצדוקים היו משכילים ובעלי התקדמות קולטורית לפי השקפתם הם, גדולים בחכמה ובהנהגה מדינית, אבל האהבה הלאומית (הישראלית) היתה רופפת בידם, ומצד השני היו אריסטוקרטים ומואסים בממשלת העם. הפרושים היו ממש ההפך מזה[1]; על כל פנים נפלגו בענינים מדיניים

[1] בדבר חלוקת הצדוקים והפרושים אין עוד ספק בדבר, כי צדקה דעת ר״א גיגר בעיקר הבנת הדברים האלה, ודעת גרטץ לא רק כי איננה נכונה, אלא שאין לה אפילו שיטה מסויימת, והוא בא בין המצרים; מצד אחד אי אפשר לו להאמין, כי באמת נחלקו הצדוקים והפרושים רק ע״ד מדרשי תורה, ומצד השני איננו חפץ להודות על דברי רא״ג. והנה לדבר עוד בזה אין מן הצורך. ההיסטוריים המובהקים הלכו אחר דעת רא״ג (בבררם האוכל מן הפסולת) והרוצה להתעקש ולקיים דברי גרטץ כחפצו יעשה. אלא ראיתי, כי החכם הזה במהדורא רביעית של ספרו (ע׳ 687) מביא את דברי רא״ג לחלוק עליהם בגאוה ובוז, והוא משתומם בדבר, „כי הלכו חוקרים חשובים אחר עצתו״, „אף כי לא הבין רא״ג מעולם שום מאורע היסטורי לאמתו״. לפי דעת גרטץ טעה גיגר בהבנת המקראות (עזרא ו׳ כ״א ונחמיה י׳ כ״ט). ומאחר כי החקירה הזאת חשובה היא, לכן

גדולים. ואולם הקראים נחלקו עם הרבנים רק על אודות דברים שבלב, על כי התאבנה אז היהדות או כי היתה קרובה להתאבן בסבת הישיבות הבבליות, כאשר ציירתי כבר במקומות שונים. ואם היתה אחרית המחלוקת הזאת שלא לשם שמים ונכנסו בה דברי ריב פרטיים, אין ספק כי בראשיתה היתה צודקת ורבת התועלת. ובאמת נהנו בני ישראל הרבה מהמחלוקת הזאת, כי מה שלא עשה השכל עשה הזמן, ועל ידי מחלוקת הקראים התחילו הרבנים לעסוק בהבנת התורה וכה״ק וגם שמו לב אל המדעים כפי צורך הזמן.

על פי האמור בזה יצא לנו, כי בעיקר ההשקפה הדתית המיוחדת לישראל גדמו הקראים להרבנים; הם היו יהודים ממש, אשר תורת ישראל נחשבה להם לעיקר היותר חשוב בחייהם המוסריים. לחלוקת הצדוקים והפרושים לא היו עוד מקום בחיי האומה הישראלית, אחרי כי חרב הבית ובטלו החיים המדיניים. ובאמת הלא נראה, כי מזמן שנגברה מלכות רומא בישראל נתמעטה השפעת הצדוקים, ובשעת המלחמה הגדולה ספו תמו כלם בפולמוס הנורא הזה. כי כל אלה, אשר נלחמו על הקיום המדיני של עם ישראל, אפילו אם לא היו צדוקים ממש, אבל עכ״פ רוח הכתה המדינית הזאת משלה בהם, בעוד כי מהרו הפרושים להתפשר עם המאורעות. ואחר אשר עברו כמה מאות שנה מעת שחרב הבית איזו סבה היתה עוד לחלוקת צדוקים ופרושים, אם לא נטעה להאמין, כי המחלוקת הזאת היתה בשביל מדרשי התורה ודיוקי המקראות. אכין וגמין, כאשר חשבו חכמינו בימי הבינים? ולעומת זה צדקו הקראים במה שתלו עצמם קצת בשמותין וירושלמין, כי אמנם בכמה פרטים חשובים נדמו לאלה. השמותין והירושלמין היו בודאי פרושים, או יותר נכון: הם לא ידעו השקפה דתית אחרת זולת זו שהתפתחה בלמוד תורה שבע״פ. אבל באותה ההשקפה בכלל נחלקו בפרטים. בית שמאי לא שחררו עצמם כל כך מן הכתב כמו בית הלל. אם יש בזה מעלה יתרה כלפי תלמידי שמאי או כלפי תלמידי הלל, אין זה המכוון בחקירתנו הנוכחית. עכ״פ אנו רואים את תלמידי שמאי משעבדים עצמם יותר אל המובן הפשוט של כה״ק. ובנוגע להירושלמים (יותר נכון: בני ארץ ישראל), כבר הראיתי בכמה מאמרים, כי שונים היו בדרכי חייהם

---

אשתדל לבארה עכ״פ במקצוע זה בקצרה, כי אמנם הטעות היא בדברי גרטץ ולא בדברי רא״ג. בנחמיה הוא אומר: ושאר העם הכהנים הלוים השוערים המשוררים הנתינים וכל הנבדל מעמי הארצות אל תורת האלהים. גרטץ סומך עצמו על מה שנזכרו הנבדלים אחר הנתינים, אשר לא הבין מהותם כראוי. לכל חוקר בלי משא פנים אין ספק בדבר, כי הנתינים היו במעלה קרובה לזו של הלויים ונחשבו גם הם על בעלי היחס בישראל. ומה שהובא במקום אחר, כי היו מזרע ילידי הארץ, בודאי יש בזה תמצית היסטורית, אבל מה שספרו ע״ד אופן הספחם אל עבודת המקדש, אין זה אלא דברי אגדה בעלמא. לעומת זה ברור הענין בעזרא, כי נאמר בפסוק הקודם: כי הטהרו הכהנים והלוים כאחד כלם טהורים וישחטו הפסח לכל בני הגולה ולאחיהם הכהנים ולהם; ויאכלו בני ישראל השבים מהגולה וכל הנבדל מטמאת גויי הארץ וכו׳. מכל זה תצא לנו ההנחה ההיסטורית: הצדוקים, כלומר בעלי היחש וגדולי האומה, בצרוף עם הארץ, כלומר האכרים ועובדי האדמה, אשר ע״פ רגש טבעי והיסטורי היו מכבדים את בעלי היחש ביראת הכבוד, היו ביחד כת מדינית קונסרווטיווית כנהוג בכל ארצות הקולטורא. ולנגדם קמו הפרושים, הם הדימוקרטים יושבי הערים (ובצדק קרא להם ארנסת רנן בשם: Bourgeoisie, היינו bürgerliche Demokratie) ונלחמו עם הצדוקים לקחת השררה מידם. ומה שהתערבה במחלוקת המדינית גם מחלוקת דתית אין זה ענין תמוה בימים ההם, וגם בדורות מאוחרים ראינו דוגמא לזה בריב הפוריטנים הדימוקרטים עם המלך קרלוס הראשון באנגליא. ודי בזה לע״ע.

המוסריים מאחיהם הבבליים. ובעיקר הדבר היו יותר תמימים עם דתם ונוחים לבריות, והדת הישראלית לא היתה אצלם רק פלפול מחודד והתחכמות יתרה. הם העמיקו חקר בכה״ק ונתנו מקום להלך נפש. הדת היתה מזון לרגש הפיוטי שבהם; בעוד כי הבבליים היו שקועים רק בחדודי העיון והשכל והתרחקו מכה״ק ומכל מזון רוחני של הנפש. ובהיות כי הקראים הראשונים קטרגו על זה והוכיחו את ראשי הישיבות על השקיעם את היהדות בהזיות ואמונות טפלות ועל הרחיקם את למוד כה״ק ועל משלם בעם בחזקת היד, במקל וברצועה, הנה בכל אלו הענינים נדמו באמת לחכמי א״י, אשר גנו את החיים הקולטוריים של הבבליים. ולפי זה נצדיק את תשובת הקראים הראשונים, אשר השיבו אל המתקוטטים בהם: אין האמת בפיכם, כי תלמידי צדוק וביתוס אנו; אבל אנו מכת השמותין והירושלמין.

הדעה הזאת היא גם דעת שי״ר, אשר עמד יותר על הקשר ההיסטורי של המאורעות האלה, ומר הרכבי דוחה אותה כלאחר יד, באמרו, כי לא נגלו בימי שי״ר המקורות להבנת הדת הקראית. ואולם הלא לפינסקר נודעו כבר המקורות של הדת הקראית (כי מה שהוסיף הרכבי בפרט זה איננו מרובה התועלת), וגם הוא החזיק בכלל בדעת שי״ר, והוא אומר („לקוטי קדמוניות" עמוד י״א): „ומי שרוצה להקדימה אל צדוק וביתוס הוא ממאן לתת דין וחשבון לתולדות הימים בכלל". אלא הוא הוסיף עוד (שם עמוד י״ב): „אך בכל זה חושב אני, שעם שלא היה קודם ענן לא שם הקראים ולא כת הקראית בעולם, רצוני שלא היתה מצויה עוד כת מיוחדת בקראות בפרסום ובגלוי כעדה בפני עצמה, מכל מקום קשה הוא לחשוב, שתהיה, בעת התגלות ענן, דתו מוצאת מבוא בלב ההמון מבלי שתהיה התורה, החרשה לנו למראה עינים, כבר מצאה קן לה מקודם לזה עכ״ם במקצתה בין איזה יחידים, כי לא תצא מעפר חברה מיוחדת פעם אחת ומאדמה לא תצמח כת חדשה יום אחד". וזהו אמת בלי ספק, כי לא ענן המציא או יסד את הדת הקראית, אלא נתן להתרעומת שהיתה מצויה כבר בעם צורה מוחשית, הוא חבר את היחידים המקטרגים על ההנהגה הדתית בישראל לכת שלמה. אבל אותו הקטרוג אין לו שום שייכות עם חלוקת הצדוקים והפרושים, כי אם מקורו ברגש הדתי של עמנו.

ולא זו בלבד, אלא כי הבחינה ההיסטורית תלמדנו לדעת, כי קרובים היו הקראים הראשונים יותר אל הפרושים, אלא שהם תפשו רק בחלק של השתדלות הפרושים — בחלק היותר נאה ויותר מוסרי, ולכן לא הצליחו. התיסדות הדת הקראית היתה אידיאל, ומטבעו של האידיאל שלא יתקיים. אותו הנסיון ההיסטורי אנו מוצאים גם בתורת הנביאים, בתורת הפרושים הראשונים (שהם היו החסידים בימי מלחמות החשמונאים, אשר מאסו גם באלו, יען השתוקקו, כי תהיה המלחמה הלאומית כלה לשם שמים), בהשתדלות הקראים הראשונים, וגם בכמה מאורעות היסטוריים מאוחרים לזה. ובכלל אם רואים אנו נסיון היסטורי שלא עלה יפה, אך השקפה שטחית ומוטעת היא להראות את טעות המשתדלים בזה ומשוגתם ולהצדיק עליהם את הדין, שהרי אין זו חקירה היסטורית, אלא ספור המעשה. ומה נקל הוא מאד להבין את המאורעות בחיצוניותם ולספר לדור, פלוני השוטה אמר לעשות גדולות ונצורות ולא עלה בידו; הני טפשאי אמרו לחדש פני הדת ומאומה לא נשאו בעמלם וכדומה. בסגנון זה כתבו בין העמים „ההיסטוריא" בשביל תינוקות של בית רבן. אבל החקירה ההיסטורית תעמיק חקר בפנימיות הדברים, ואם תמצא, כי לפעמים הצליח איזה נסיון היסטורי, אין בזה עדות

על מעלתו, אלא על הכרחו; והנסיון ההיסטורי אשר לא הצליח, אין בזה עדות על חסרונו, אלא כי היה נמנע בקשר הסבות והמסבות, והחסרון לא היה בו אלא במאורעות הזמן. כי היתה התנגדות רבה בעמנו אל הסדר הנהוג אז, הלא נראה מזה, כי טרם לדת הדת הקראית נעשו כמה נסיונות בדבר, וכמה כתות נתחדשו לפני כת הקראים, אלא שלא התקיימו, עד כי קם ענן — לפי הנראה המעיט הוא בתמצית האידיאלית של ההשתדלות הזאת — והצליח. ממש כזה אנו רואים בכמה נסיונות היסטוריים בזמן שתי מאות שנה טרם שעמד לוטר ויסד את כת הפרוטסטנטים. אלו שקדמו לו ושהיו ברורו עלו עליו במדות טובות ובשאיפה אידיאלית ולכן לא הצליחו, עד שקם לוטר והסתפק במעט מן האידיאל והרבה מן התועלת הפרטית של כמה מושלים בימיו, ולכן הצליח, יען תמכו המושלים בידו ולא מסרו אותו בידי שונאיו לשרפו חיים, כאשר קרה למיסדי הכתות הדתיות לפניו.

---

מיתר המאמרים של הספר השנתי חלק שני ראוי להביא עוד מה שפרסם החכם ר׳ מרדכי בראן מכתבי ר׳ שלמה מונק, אשר לא נדפסו עדיין, כי בהם נמצא לא רק כמה ידיעות חשובות בנוגע לתולדות האדם הגדול הזה, אלא גם איזו הערות מועילות לתולדות הימים ההם.

מאורעות ר׳ שלמה מונק נודעים הם, כי היו בתכלית הפשיטות, חיי אדם גדול במדעים מזרע היהודים. בדבר הזה נמצא תמיד כעין טרגדיא. האיש בעל כשרונות לחכמה ומרע מבני הארץ ימצא די ספוקו להגיע אל מטרתו באורח ישר ובדרך סלולה. מה הוא גורל איש כזה? הוא משלים למודיו בבית הספר, שוקד על דלתות האוניוורזיטט, עומד על „המבחן", יספח אל אחת הכהונות בתור פרופיסור שלא מן המנין ואחר כן לפרופיסור קבוע, כותב ספרים ומלמד ברבים לתלמידים. אם אין לו שאיפה אחרת זולת המחקר המדעי, הנה ע״פ הרוב יבלה ימיו בנחת ובנעימים. זולת אם יקרהו אסון על דרך הקרי וההזדמן, מחלה או מיתה באחד מפני משפחתו וכדומה. לא כן גורל היהודי בארצות המערב — ומה גם בימים ההם. אחד מני מאה יזכה לחיי אושר כאלה, אבל ע״פ הרוב בעת כי חכמי או״ה חיים בנחת הוא חי בצער. בעת יראו בנער עברי סימני כשרון אז תיכף ידאגו לגורלו ויאמרו: מוטב שיהיה סוחר ולא חכם, כי אין דרך לחכם עברי בחיים. ואולם יש כמה נערים בעלי כשרון בלתי רגיל, אשר בחכמה ומחקר יכולים לפעול גדולות — איש איש כפי כשרונו במקצוע החביב לו — בעוד כי בעולם המסחר אינם מוצאים ידם ורגלם. והיה כאשר יתגברו על כל המכשולים וישלימו את למודיהם, הנה אם לא יהיו רופאים או עורכי דין, אז ריש ועוני גורלם כל ימי חייהם. למשרת פרופיסור קבוע לא יזכו אלא לעתים רחוקות מאד, ומשרת פרופיסור שלא מן המנין היא רק משרת הכבוד ולא יותר. כזה היה גורל הפרופיסור שטינטל והפרופיסור שפירא ורבים כמוהם. עוד מין אחד של פרופיסורים עברים יש בגרמניא: אלו אשר יקחו אשה לשם ממון. פרופיסור שלא מן המנין חתן אחד הגבירים, אשר על נדונית אשתו פרנסתו — זה הוא טפוס מיוחד בגרמניא, ו„שדוך־פרופיסור" יקראו לו בהלצה.

ר׳ שלמה מונק היה בן עניים (אביו היה „שמש ונאמן הקהל" בעיר גלוגא ונפטר בשנת 1811, בעת שהיה ר׳ שלמה מונק בן שמונה שנים) ורוב ימיו בלה במחסור ועוני. בשנת 1820 בא לברלין ושם השתלם בלמודים כמעט בלי עזרת מורים (רק צונץ,

גנס והינה עזרוהו במעט), עד כי השלים חוק הגימנזיום ונכנס בשנת 1824 אל האוני־ורזיטט בברלין. ואולם בהיות כי לא מצא לפניו שום מטרה בחיים על אדמת גרמניא, לכן עזב בשנת 1828 את ארץ מולדתו ויבוא לפארים. מאורעות חייו הפשוטים ידועים הם. ואולם ממכתביו אשר כתב (ע״פ הרוב לאמו ולאחותו) נלמד כמה פרטים ראויים לדעת גם בימינו; ביחוד חשובות רשימותיו משנת 1840, שנת עלילת הדם בדמשק.

ביום ל״א מאי שנת 1840 כתב שלמה מונק מפרים לאמו: „הדבר אשר יעיר כעת ביותר תמהון בלב היהודים בעירנו הוא המאורע הנורא אשר קרה באלו הימים בדמשק; הקונסול של ממשלתנו התערב במאורע זה באופן מכוער ומגואל מאד. אם היה עומד כעת איש אחר בראש הממשלה בארצנו, כי אז גורש הקונסול הזה בחרפה מפקודתו. אבל לדאבון לבנו נתנה הממשלה בידי איש בליעל, אשר כל היום יפטפט בשם הליברליסמוס, אם כי אין רגש מוסרי בלבו לאמת וצדק [Thiers]. ואולם אנוס יהיה על פי כפיה מחוץ לארצנו להתערב בדבר לטובת הנאשמים. נודע לי ממקור נאמן, כי מיטירניך בא בקובלנא נמרצה לפני ממשלת ארצנו . . . תקותי חזקה, כי בהשתדלות הקונסול האוסטרי תודע בקרוב מרמת הקונסול הצרפתי וזדון לבו הרע והוא יעמוד לפנינו בתור נאשם״. — ביום כ״ו יוני הודיע מונק לאמו, כי כרמיה הציע לפניו ללכת עמו לאלכסנדריא של מצרים בתור מליץ ומתורגמן. מדברי המכתב הזה נראה את ענוַת החכם הזה, כי לא דחק את עצמו למסעו ההוא, אלא רק בראותו כי באמת מצוה גדולה בדבר ואדם אחר אין, אשר יוכל להדרש לשואליו בענין הזה, לכן נאות להלוות על כרמיה להציל את בני עמו הלקוחים למות מעלילה נוראה. הוא מתנצל לפני אמו, על כי עשה מעשה מבלי שאול בתחלה בעצתה, יען לא הספיקה לו השעה לכתוב ולחכות לתשובתה; אבל בטוח הוא בצדקתה ובישרת לבה, כי גם היא תסכים לזה, כי ישתתף בדבר מצוה גדולה כזו. בתומת לב כותב מונק: „כרמיה עזב בעיר את אשתו ובניו ולפיכך צדקתו היא גדולה מצדקתי, שהרי גם בלי זה רחוק אני מבני משפחתי, ומה איכפת לאלו, אם אתרחק מהם עוד מעט?״ כן נשמע בפעם הראשונה, כי להוצאות הנסיעה בין למונק ובין לכרמיה אספו בפרים סכומים ידועים, ורק ר׳ משה מונטיפיורי לקח לתכלית זו משלו. ביום כ״ו יוני נקבץ כבר בלונדון ובפרים ערך רבע מיליון פרנק.

ביום הששי לירח אונוסט הודיע מונק מאלכסנדריא, כי בא שמה ביום שלשום (יום ד׳ אונוסט), וכי היה בדעתם ללכת ביום השביעי אל הפשא מחמד עלי, ואולם ספק גדול הוא, אם אפשר לראות את פניו, כי המושל מכין עצמו לנסיעה. לפי דעת מונק יד ממשלת צרפת באמצע, להניח מכשולים על דרכם. ואולם אחר כתבו את המכתב הזה הצליח בידי כרמיה להתיצב בחברת רעיו לפני המושל ביום הששי לירח אונוסט לפנות ערב. מחמד עלי קבל אותם בסבר פנים יפות, אלא ענה להם, כי אין עליו הדרך ובעוד ימים אחדים ישוב לביתו ויעיין בדבר המבוקש. מונק נשאר בעיר ויצא לראות בשלום אחיו באלכסנדריא. „הם עומדים בשפל המדרגה בנוגע להשכלתם, כתב ביום י״ו אונוסט לאמו, אפילו בתלמוד ופוסקים אינם בקיאים; הנשים אינן יודעות אפילו להתפלל״ [דבר זה שכיח לרוב בין הספרדים בארץ הקדם, כי קיימא להון, שנשים פטורות מתפלה]. „מה מאד יכאב לבנו לראות את אחינו במצב כזה בזכרנו את כבוד ישראל במדעים בימים מקדם״. מונק כתב עוד לאמו ע״ד מצב הענינים והסכסוכים שהיו בדבר עלילת הדם בדמשק, וביום הששי לירח סיפטימבר כתב לה ע״ד התשועה, אשר היתה להנאשמים, כי דבר יצא מפי המושל מחמד עלי להוציאם לחירות. מונק

הודיע, כי חפץ המשתדלים היה, כי יזכו הנאשמים בדין, כי תבוא כל העלילה הזאת לפני כסא המשפט ואז תתברר צדקת הנאשמים; אבל הקונסול הצרפתי הפריע הדבר, כי השפעת ממשלת צרפת גדולה מאד על המושל, הצריך כעת לעזרתה. ורק בדבר אחד היתה יד המשתדלים על העליונה, כי מחקו בכתב הדת, אשר נתן המושל, מלת „חסד", אשר אמר לכתוב ע"פ עצת הקונסול (היינו כי חסד הוא עושה עם הנאשמים להוציאם לחירות; מונק בענותו לא כתב, כי רק על ידו נמחקה המלה המכוערה הזאת, כנודע לנו ממקורות אחרים). בשובו ממצרים התעכב מונק גם ברומא, ומשם כתב לאמו ביום כ"ט נובימבר ע"ד מצב היהודים בעיר הזאת, כי ברע הוא עד מאד. מושבם בגיטו הוא בחלק היותר רע ומעופש של העיר, ושם הם יושבים דחוקים וצפופים ברחובות מטונפים. קרוב להגיטו עומד עוד השער, אשר בו עבר טיטוס בשובו מנצחונו על ירושלים, וכלי המקדש מצויירים על פתח השער הזה. על פי הרוב נמנעים היהודים לעבור דרך השער הזה ולתכלית זו הם מעקמים את דרכם לסוב עליו. „עם כל זה כבר נחרבה מלכות רומא — כותב מונק בתנחומים לנפשו — והיהדות נצבת לעולמי עד. על פתח שער בית הכנסת ברומא חקוקים הדברים: אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני. חביבה לי היהדות גם בחורבנה". ביום המחרת כתב (מעיר רומא) לאחותו. כפי הנראה קנאה זו לאחיה, אשר לא הזכירו את שמו בכה"ע לתהלה ולתפארת, כאשר עשו לכרמיה, אשר בעת ההיא עבר דרך אוסטריא וגרמניא ובכל קהלות ישראל קבלוהו בכבוד גדול עד מאד. כן לא נתקררה דעתה בדבר תוצאות העלילה בדמשק, כי הסתפקו בחסד המושל, שהוציא את הנאשמים לחירות, תחת לדרוש משפט ברור. מונק מתנצל, כי לא הוא הסב בכל זה, אלא כרמיה ומונטיפיורי, אשר לא אבו להתעכב עוד בעיר ולהביא הדבר לידי גמר. ועל דבר שאלתה, מדוע לא הודיעו את שמו בכה"ע לתהלה, כותב מונק הדברים האלה: „בכה"ע יודיעו רק את פעולת האנשים החפצים בהתגלות שמם ואשר ישתדלו בעצמם לתכלית זו. אני אין דרכי בזה ואיני מוצא בו שום תועלת, ולכן לא ארים ידי ולא אניע רגל לצורך זה. די לי רגש לבי, אשר יאמר לי, כי פעלתי לטובת עמי, וההכרזה ברבים אני מניח לכרמיה, אשר חפץ הוא בכך, ואשר קרא את שמו על בית הספר מטע ידי להתפאר . . . איני יודע, אם הודיע כרמיה בכה"ע ע"ד פעולתי ועזרתי אשר עזרתי בדבר, אבל לי אחת היא. אם היית יודעת עניני הזורנליסטיקא כמוני, כי אז גם את לא בקשת כבוד בזה". זה היה בשנת 1840, בעת אשר לא היתה עוד הזורנליסטיקא מנוולת כל כך, ואנו בדורנו זה מה נאמר?

ואולם האומה הישראלית זכרה בסוף שנת 1844 את שלמה מונק ואת אשר חייבת היא בכבוד האיש הגדול הזה, כי בשנה ההיא נמנה מונק לסופר של הקונסיסטוריום בפרים בשכר 1500 פרנק לשנה! עוד קבל שכר 1200 פרנק לשנה בתור עוזר בביבליו־תיקא של המלכות (ובשביל השכר המועט הזה עבד חמש שעות ביום!), ומזה פרנס את עצמו ימים רבים. האם אפשר עוד להתרעם, כי כנסית ישראל בדור הזה אינה דואגת לחכמיה וסופריה? כן דרך העם הזה מאז. ד"ר ש. ב.

# ספרים חדשים.

הזיונות ומנגינות. שירים. מאת שאול טשרניחובסקי. ביבליותיקה עברית, הוצאת „תושיה". ווארשא תרנ"ט.

מאמר החכם „מברך רעהו בקול גדול" וכו', נתאמת הפעם גם בנוגע למשוררנו זה. לוא הוציאה „תושיה" את ספר השירים של ה' טשרניחובסקי בלי ברכה והסכמה מאת ה' ר. בריינין, אז היה משפט כל קורא מבין לטובת המשורר הצעיר, אשר בכל אופן נראו בשיריו נצנים יפים ובמחברם נכרו סימני כשרון. אבל המו"ל מצאו לטוב לפנות אל הסופר הנודע ה' בריינין, שהוא, בתור בר־סמכא, יסמך את ידיו על ראש המשורר החדש ויציגהו לפני הקהל, וה' ב. מלא את משאלת המו"ל בקנאה יתרה, וב„מכתב אל המו"ל, שנדפס בראש הספר, יפריז הרבה על המדה בבואו לספר בשבח המשורר „בעל המהלך החדש", כאשר יכנהו, והנהו מבטיח כי „כל אלה שיש להם חך טועם יבינו וירגישו את טיב השירים האלה גם בלי עזרת מבאר ומפרש", כי „השירה אשר ישיר לנו מר טשרניחובסקי חד שה היא, ובמקום שהשפה נשמעת לו כמה נועם, כמה הוד וכמה פיוט אמתי שפוכים עליה". ולא נתקררה דעתו עד שהביא חרוזי המשורר „החדש" בתארו את הערב וכנגדו שיר „הערב" של המשורר „הישן" יל"ג, זה לעמת זה, למען יכירו וידעו כל הקוראים את „ההבדל הגדול שבין ישן וחדש". אחרי קרוא הקורא דברי תהלה כאלה וכאלה הריהו מוכן ומזומן לראות לפניו משורר נפלא, אחד מבני הענק בוראי תקופה חדשה בספרותנו, אשר כל חרוזיו הם חרוזי פנינים וכל אחד משיריו הוא שיר השירים, ובבואו אל היכל השירה החדשה פנימה וראה את עצם כבוד המשורר החדש, בתוכו ישתומם לבו: הזה יהיה ממלא מקומו של יל"ג? האם מפני חדש כזה נוציא את הישן? אז יתרגז הקורא, וברוגז לא יתבונן ולא יכיר גם את החוט של חן המשוך על חלק מן השירים.

אבל לא נשים לב אל ה„תעודה" של בעל „המכתב אל המו"ל" ונטה נא אוזן לשמוע איך השירים „מדברים בעדם" באמת.

לא רב הוא מספר החרוזים אשר ישתמש בם משוררנו זה. עפ"י רב „יחרז בשור וחמור", לפי מבטא הראב"ע, כלומר במלים הדומות לא בהברה שלמה כי אם באות האחרונה (כמו אז, הלז, עז, רז, פז וכדומה). חרוזים כאלה נפגש בשיריו כמה פעמים. אין בדעתנו להוכיח להמשורר „מומו" זה, חפצנו רק להאיר, כי כמו „צמצום" החרוזים כן ירגיש הקורא גם צמצום בשפת השירים, ואם לפיה נשפוט, נוכל להחליט, כי המשורר איננו שליט בלשוננו והרבה מאוצרותיה סתומים וחתומים לפניו, ובנטותו לצד „המהלך

החדש" הוא עושה זאת לא רק מפני עניות השפה, כ"א לפעמים לא רחוקות גם מפני עניות ידיעתו בה.

וצמצום כזה ירגיש הקורא גם בתוכן השירים ורעיונותיהם. ה' בריינין, בבואו להמליץ טוב על סגנון המשורר, יאמר, כי „רעיונות חדשים ורגשות חדשים דורשים גם סגנון חדש", אבל באמת לא תמצאו בשירים האלה שפעת רגשות חדשים, ואצ"ל שאין בם הרבה רעיונות חדשים. רעיונות מיוחדים בכלל, לא רק חדשים, כ"א גם ישנים, אין לבקש בשירים אשר לפנינו. רובם יתארו נועם תור האביב, חמדת הפרחים (כמעט תמיד השושנים), צפצוף הצפרים (כמעט תמיד הזמיר והדרור), עיני האהובה ואש החשק. בזה יצטמצם כל הלך נפש המשורר. אמנם גם במסגרת כזו אפשר לשים תמונות יפות מאד מרהיבות עין ולוקחות לב, אבל הכשרון הרב, הדרוש למען הראות איזו מקוריות בחלקת־שדה מעובדה כזאת, חסר למשוררנו, ולכן נשמע בשיריו כמעט תמיד רק כמו הד משוררי העמים שקדמוהו. בספר השירים הזה נמצא איזה שירים מתורגמים (רובם יפים, כמו „יוחנן בן השעורה" ו„זכרוני"), אולם גם השירים המקוריים נראים כאלו עפ"י טעות נשמטה בראשם המלה „תרגום", כל כך חסרה להם המקוריות האמתית.

„משוררנו זה — יאמר ה' בריינין — חפץ חיים הוא, מבקש אהבה". טוב ויפה הדבר; כל איש הרשות בידו לחפץ חיים ולבקש אהבה. אולם אם האיש הזה הוא שר בשירים ואת רגשות עצמו ובשרו יביע לפני רבים, אם חפץ הוא כי „נשיקות שפתים בוערות" יצלצלו בקול באזני הקהל, אז רק כשרון גדול יוכל למשוך את לבנו אחריו כי נקח גם אנחנו חלק ברגשות בעליו, כי בשמחתו או בתוגתו יתערב זר, ולא כל הרוצה ליטול שם משורר שירי אהבה וחשק בא ונוטל.

ומשוררנו בכלל לא יוכל גם להביע רגשות עזים וסוערים בתוקף ועוז הדרושים למשורר לירי, למען לא יבצר ממנו לפעול על לב הקוראים ולאצול מרוחו עליהם. על שירתו „הבוערת" מרחפת איזו רוח קפאון, עד כי הרבה פעמים יתן מקום לחשוב, כי באמת לא הרגיש לבו בעצמו את אשר יהגה רוחו ורק לקח את הרגשות האלה בהשאלה מאת משוררים אחרים. יפה אמנם כח משוררנו לפעמים לתאר איזה תמונות הטבע בצבעים בהירים ומדויקים, אבל להוציא את רוחו ממעמקים, להביע השתפכות הנפש הפנימית, כמשורר לירי באמת, קצרה ידו.

המשורר ב„מכתמו" לרעהו בהיכל השירה יאמר: „רק אחד קול שירנו המצלצל והרך". ובאמת „קול מצלצל ורך" זה הוא ביחוד יתרון שירתו. אם תבקשו בשירים קול צלצול יפה תמצאו זאת פה במדה מרובה, גם אם תבקשו רוך ונעימות תמצאו לפעמים במדה לא מעטה, אבל אל תבקשו פה רוח עוזז ותוקף, אל תבקשו רעיונות „חדשים גם ישנים", כי לא תמצאום. יש אמנם אשר יתאמץ המשורר להכות בחזקה על מיתרי כנורו ולהוציא קולות אדירים, כמו בשירו „בעים רוחו", אשר בו יתן בקולו קול עז: „אי חרבי אי חרבי אי חרב נוקמת". אבל השיר כלו נראה כהתאמצות מלאכותית ולא ישאיר אחריו כל רושם. ורושם מיוחד לא ישאירו גם השירים הלאומיים והציוניים, אשר בהם כמו חפץ המשורר לשלם את „המס" לתנועה החדשה[1]). גם הם לא יוכלו להחשב למבחרי

---

[1]) באחד משירי-האהבה „על כנפי דמיוני" (אשר כלו הוא „בעקבות הינה" אף אם בראשו לא נרשם „תרגום") יוסיף פתאום בסופו נופך ציוני. המשורר יעוף עם יונתו אל עבר הים ובחביון ליל ענפי התומר יחבק את היפה וישקנה „באש חשקו כי עז", ויסיים: „ובסוד שיח פארות תשמעי ישוב עוד יפרח העם" — כמו רק לקיים מה שנאמר: „אעלה את ירושלים על ראש שמחתי"...

שיריו, כי חסר להם אותו החום הפנימי המחולל רגש לאומי עז. קול המשורר, כנראה, יוכל להיות בהדר, אך לא בכח ולא „קול חוצב להבות אש" . . .

ויש אשר ינסה המשורר להביע גם „רעיונות חדשים", אבל נסיון ממין זה לא יעלה לו יפה ולא יצליח בידו כלל, כי במקרים כאלה יבוא אלינו בעב הענן וערפל חתולתו, וגם הקורא היודע שפת עבר על בוריה לא יבין אז את „הסגנון החדש" של המשורר ולא יוכל לרדת לסוף דעתו. הנה למשל השיר „כל דכפין", אשר המשורר בענותו יבטיח בו את חקורא, כי „שמי השמים יגלה לפניו . . . וים שירה עדינה יריק עליו", וכנראה חשקה נפשו להביע בשירו זה איזה „רעיון חדש", אבל הקורא, גם הזקן והרגיל, לא ימצא בשיר הזה את ידיו ורגליו; או השיר „מחזיונות הנביא", אשר תחלתו לשון נביא: „היה אלי דבר אדני", וסופו: „אני והפריתים (סגנון חדש!) נאם אדני", ותוכו — נחר; או השיר האחרון: „נטע זר את לעמך", אשר „בלי עזרת מבאר ומפרש" לא יבין הקורא עד מה מכוונת המשורר ואל מה ירזמו מליו הגבוהות והנשגבות, אם אל יונתו תמתו או אל מוזתו או אל איזו „בריה חדשה" . . .

באחר משיריו („אידיאל") יתאר המשורר את התמונה האידיאלית אשר יצר ברוח דמיונו. השיר בכללו יפה הוא (אף אם באיזה מקומות „כופה הוא ומכריח — לפי מבטא ה' בריינין — את השפה העבריה להשתעבד לרוחו באופן אכזרי"). אבל הננו רואים בו את האידיאל של המשורר רק בתור תמונה יפה בלי כל רוח, בריה מחוטבה תבנית פסל. כאידיאל הזה כן הוא גם בת שירתו: אין לכחד כי יפה היא לפרקים, אך רוח אין בקרבה.

וכבוד יל"ג במקומו מונח. לחנם הרגיז ה' בר. את „הארי המת" מקברו. יל"ג הוא — יל"ג, ובעל „חזיונות ומנגינות" הוא בעל כשרון הנותן בכל אופן תקוה לימים יבואו. אם ב„חזיונותיו ומנגינותיו" עתה אין כחו אלא בהדור חצוני (מלבד הדור השפה החסר לו), נקוה כי יוסיף דעת את שפתנו ויוסיף גם להגות דעות, ואז לא תקצר ידו לתת לקליפה היפה גם תוך יפה. ב"ק.

---

# היהודים והיהדות באמריקה.

ד.*)

החנוך בין היהודים הליטאיים בגיטות אמיריקה לא השתנה במאומה מן החנוך בליטא ארץ מולדתם. ישן הוא ואין בו כל „חדשה אמיריקנית". גם פה פוגשים אנו על כל צעד את ה„חדר" במראהו המכוער; גם פה רואים אנחנו אותן הבריות האומללות, גלי העצמות הרזות, דמתקריין „מלמדים"; גם פה מוצאים אנחנו את הילדות העברית הולכת ובלה במאסרים הצרים, ששם יאבדו ילדי העברים באין אור ובאין אויר.

ואולם אם סדר החנוך העברי באמיריקה לא יבדל במאומה מזה שנמצא בין היהודים בליטא ופולין, הנה תוצאותיהם שונות. בליטא ה„חדרים" מוציאים אנשים עברים, אשר על הרוב ידעו את שפתנו וכתבי קדשנו ברב או במעט, ולמצער ישארו נאמנים לדתם ולקדשי אומתם; בעוד שבאמיריקה ה„חדרים" אינם מביאים הרבה ידיעות עבריות בלבות הילדים ולעומת שנכנסו כן יצאו הילדים מתוכם בידיעה מעטה ומבולבלה בכתבי הקדש ביחד עם רגשי התמרמרות ולעג לדתם ומנהגי אבותיהם.

שני מיני „חדרים" בגיטות: חדרים ללמוד היום כלו וחדרים ללמוד חצי היום, מן הצהרים עד הערב. בראשונים הילדים, כמובן, אינם מבקרים את בית הספר ועל הרוב ישמעו לקח בשפת אנגלית, שעה או שתים ביום, מפי מורה הנועד לזה, צעיר מתלמידי האוניוורסיטה או איזה איש אחר המוחזק ליודע את השפה האנגלית והמסתפק בשכר קטן. החדרים מסוג זה מעטים מאד בניטו, באשר כי החובה על כל יושב אמיריקה לשלוח את בניו לבית הספר, והיהודים לא יוכלו לצאת מכלל זה כי אם בעשותם במחשך מעשיהם לבל יודע מזה לממשלה. הרעה אשר החדרים האלה עושים לילדים הרכים גדולה היא; כי בצאת הילדים מתוכם אחרי איזה שנים, והיו אנשים עלגי שפה בלי ידיעות ובלי נמוסי דרך ארץ. בחדרים האלה מחזיקים עדיין היהודים האדוקים שבאדוקים, אשר השם „בית ספר" עוד היום להם לחנא והם חושבים כי יוכלו לחנך את בניהם על פי דרכי החנוך הישן שבו גדלו הם. אין כל תקוה נשקפה לתקומת החדרים האלה; נבל יבלו ובטל יבטלו אחרי איזה שנים. ה„חדרים" מסוג השני, שבהם ישמעו ילדי ישראל לקח אך כשלש שעות ביום, הם הרוב והם הם המחזיקים את מוסד ה„חדר" באמיריקה. משעה 9 בבקר עד שעה 3 אחרי הצהרים הילדים מבקרים בבתי הספר, ויתר העת, עד שעה 6 או 7 בערב, הם מבלים ב„חדר".

---

*) עי' „השלח" כרכים הקודמים.

בית הספר לעם" (Public School) בעיר אמיריקנית וה„חדר" בניטו אמיריקנית הם שני הפכים המתנגדים זה לזה תכלית נגוד, ועל ידם ילמוד הנער העברי עוד בילדותו להבין את ההבדל בין טוב לרע ובין אור לחשך. בראשון יראה אך אור מזהיר המענג את הלב. בית הספר לעם באמיריקה הוא דוגמא נכבדה מהלך רוח העם האמיריקני ומהשאיפה הגדולה אשר בקרבו לתורה והשכלה ולהנוך ילדיו באופן היותר טוב ומועיל. בבית הספר האמיריקני אנו רואים את העושר האמיריקני בולט וניכר בבנין, בספרים, בכלי התשמיש ובכל יתר הדברים. בנין בית הספר ההמוני באמיריקה הוא כארמון נסיך באירופה. בית ספר כזה, אם הוא בינוני במדתו, יכיל בתוכו מושבות בעד אלפים ילדים, ואם גדול הוא מאד, יכיל מקומות בעד שלשת אלפים ילדים. לפלא, כי בנויורק נמצאים בתי הספר היותר גדולים ויפים ברבע היהודים, ומפני זה יחשבו בתי ספר „היהודים" האלה גם להיותר יפים בכל בתי הספר הבינונים שבארצות הברית, יען כי נויורק עולה על יתר ערי אמיריקה בעשרה, במספר יושביה ובהוצאותיה על חנוך הילדים. ממשלת העיר נויורק מוציאה מדי שנה בשנה חמשה מיליונים דולר על בתי ספריה ומדרשיה. ומפני כי, כמו שספרי הסטטיסטיקא מוכיחים, מרובים הם הילדים ברבע היהודים הרבה יותר מילדי שאר הרבעים בנייורק, לכן גם מספר בתי הספר ברבע היהודים גדול ממספר בתי הספר שבשאר הרבעים. ומסבה זו יפים בתי הספר האלה משאר הבתים, יען כי זה מקרוב באו, מעת החלו היהודים מרוסיה, רומניה וגליציה להתישב בהמון בחלק העיר המזרחי.

בבית הספר לעם באמיריקה רואה היהודי הרוסי שאינו אדוק יותר מדי את גאולתו הרוחנית, אותה הגאולה שקוה כל ימיו להשיג בארץ מולדתו ולא זכה לזה. זוכר עודנו כמה צער ומכאובים הסבה לו שאלת חנוך בניו באופן נאות; כמה יגיעות יגע, כמה השתדל וכמה כסף הוציא למען יזכה בנו להכנס לבית הגימנזיום ויהיה לאיש בין אנשים ויזכה להקרא „אדם" במדינה, וזוכר הוא גם כן את היאוש שתקפהו בראותו שכל מאוייו נשארו מעל וכל תקוותיו נכזבו. עכשיו בשבתו בארץ החופש ובהיות לו משפט אזרח אמיריקני עם כל הזכיות, עכשיו הוא רואה גם את תקוותיו, שיהיו בניו משכילים ומלומדים בהויות העולם, באות ומתקימות. הנה היכלות גדולים ונהדרים עומדים בין הבתים המכוערים הנושאים עליהם חותם ה„גלות"; הם מקדשי ההשכלה והם כמו רומזים להרוכל העברי העני המוכר פוזמקאות בשוק להביא לתוכם את בניו ובנותיו הקטנים למען אשר יהיו הם לאנשים יותר מלומדים ולמען אשר יוכלו אחרי כן להגיע למצב יותר טוב בחיים מאשר להיות רוכלים מדוכאים ברחוב היהודים. והרוכל העני כמו מבין את הרמיזות האלה והנהו מוביל את בניו ובנותיו אל בית הספר, אל לשכת המנהל, והם מתקבלים לתוכו בלי שום עמל . . .

חנוך ילדי העברים בבית הספר, מלבד שאיננו דורש מאת האבות שום תשלומים, אחרי כי בתי הספר האלה הם חפשים לכל, הנה גם הוצאות אחרות, על ספרים, נייר ודיו, איננו דורש מאתם. הכל נתן בחנם בבית הספר. ספרי החנוך היותר טובים, הנמצאים בכריכות טובות והעולים ברמים מרובים; נייר יקר לכתיבה, לציור ולחשבונות; לוחות לכתיבת חשבונות; עטי עופרת ממינים שונים, ועוד ועוד, כל אלה ישיג תלמיד בית הספר חנם אין כסף.

ולעומת בית הספר עומד ה„חדר" במראהו הנאלח, בקירותיו השחורים, באוירו המשחת וברצפתו המלאה אשפה ורפש. לעומת המורים והמורות בבית הספר במלבושיהם

הנקיים והיפים לטעם העת ובפניהם המפיקים שלוה וקיבה שבעה — עומד „מלמד" ה„חדר" בגוו הכפוף, במלבושיו הקרועים והמגואלים, בפניו הכחושים והרעבים, בעיניו המלאות יאוש ומפיקות צרת נפשו ובשפתו הנלעגה. היש להתפלא כי שני ההפכים האלה עושים רושם גדול במוחו הרך של הילד העברי, רושם אשר לא ימחה לעולם? היש להתפלא כי הילד הזה בגדלו לא ירגיש בלבו שום התקשרות לעמו, לדתו ולשפתו, או גם יחשוב תועה על עמו ואמונתו? בבית הספר מדמה הילד העברי לראות סמל העולם הנאור עם כל הטוב הצפון בו, ובה„חדר" — סמל היהדות . . . היהדות היא לו אפוא עולם שחור, מכוער ומלא עצב . . . בבית הספר הוא לומד ממורים מומחים ידיעות כלליות המלבבות אותו מאד, ובה„חדר" הוא לומד את כתבי הקדש בתרגום ז'רגוני, מאת איש בעל שפה נלעגה ותרבות משונה, אשר לא יוכל למשך את לבו אחרי למודו, והוא לומד אך מאונס, כחולה הנאלץ לשתות את הסמים המרים.

ה„חדר" בגיטו האמיריקני גרוע הרבה מה„חדר" הליטאי. ה„מלמד" באמיריקה איננו כה„מלמד" בליטא. בליטא יהיה למלמד אברך „משי" אשר כלו לו חדשיו על שלחן חותנו, אשר כסף נדוניתו הלך לו בנסיון עסקים שונים או כי לא היה לו מעולם שום כסף נדוניה, ואשר באין לו מה לעשות ובהיות תורת רבו שמורה בלבו, יהיה למורה לילדי ישראל. מאיש כזה אין הסכנה גדולה כל כך להתפתחותם הרוחנית של התלמידים, אחרי כי סוף סוף הן למד בעצמו את אשר הוא מלמד לאחרים ויוכל להסביר לתלמידיו, באופן נאות מעט או הרבה, את משנתם. אבל באמיריקה יהיה למלמד כל איש הרוצה לאחוז באומנות זו, כל איש בטלן אשר באופן אחר לא ידע להרויח את לחמו, פועל העובד על המכונה אשר רגליו כבר נלאו נשוא את העבודה הרבה אשר העביד אותן ויחדלו מסור למשמעתו, רוכל בעצי גפרית ושרוכי נעל אשר רוכלותו לא הביאה לו מאומה, ועוד כאלה. אין דורשים פה אחד ידיעת האיש המתאמר ל„מלמד" אם אך זקנו מגודל ופני „למדן" לו. מובן מאליו כי אלה אשר היו „מלמדים" בליטא לא יניחו את אומנותם זאת גם בבואם לאמיריקה והם חושבים את עצמם להראויים ביותר להשיג תלמידים רבים, כי הלא הם בעלי האומנות הזאת באמת. ואלה האנשים, אשר בארץ מולדתם עוד יכלו ללמד את תורתם לנערי ישראל, לא יוכלו לעשות כן באמיריקה. הם מוצאים את עצמם באויר חדש הזר ומוזר להם. הנער העברי באמיריקה איננו כהנער העברי בליטא. זה האחרון רך המזג הוא, ירא ומפחד מחמת רבו, והוא יסור תמיד אל משמעת המלמד בכל לבו ונפשו. גם יודע הוא הנער הליטאי לכבד את מלמדו, באשר כי לא ימצא בו שום זרות לרוחו ונפשו הוא. הנער העברי באמיריקה הוא ההפך מזה. חופשה גדולה נתנה לילדים האמיריקנים לשחוק, להתהולל ולעשות כל הישר בעיניהם בעניני ילדות מבלי מוחה בידם, והילד העברי לא יבדל בזה מיתר הילדים בני גילו. ככל יתר הילדים הוא רץ בשוקים וברחובות, מריע, מחלל בחליל, עורך קרבות עם רעו, מבעיר בערות (bonfires) בחוצות ומעפר בעפר לעומת אלה העוברים ושבים אשר חזות פניהם לא ישרה בעיניו. עיר פרא הוא הילד העברי באמיריקה. בבית הספר לעם יודעים איך להתהלך עם הילדים ושם יודעים איך לשים מתג בלחייהם לבל ישתובבו בעודם בבית הספר. ודבר זה לא ידע ה„מלמד" הליטאי. והילד העברי, בבואו מבית הספר המלא אורה וחיים, מחברת רעיו העליזים וההוללים, אל החדר הצר והאפל, לא יוכל למצא לו מנוח שם, לא יאבה בשום אופן לשבת במנוחה, והוא מתהולל, מרים קול זועות, ובשפה האנגלית, אשר לא יבינה מלמדו, ידבר תועה על רבו וישחק וילעג

לו, לחזות פניו ולתנועות גוו. ב„חדר" האמריקני הילדים אינם יראים את מלמדם, כי אם המלמד ירא את תלמידיו. ירא הוא להרים עליהם שוט פן ינוסו מן החדר וינקמו את נקמתם בו בשבירת זכוכיות החלונות על ידי ירית אבנים, או לא יאבו עוד לשוב אליו ואבד את פרנסתו . . .

בין המלמדים מבני רוסיה באמריקה יש למצא לפעמים אנשים נכבדים ונשואי פנים אשר לפנים היה מצבם איתן בארץ מולדתם בתור סוחרים נכבדים ואשר נהפך עליהם הגלגל ונאלצו לנדוד לארץ החדשה. אנשים כאלה, אשר בארץ מולדתם היו חרוצים ופועלים כבירים בעניני מסחר ואשר ידעו את דרכי התבל ואנשיה, ימצאו את עצמם בארץ החדשה כחרשים ואלמים אשר לא יצלחו לכל, באין שפתם אתם. ובאשר כי מפני חולשת גום לא יוכלו לעבוד את העבודה הקשה במכונה, לכן יאולצו לאחוז בלחם העצבים של המלמדות. בראותנו אנשים כאלה עוסקים בעבודתם ומבלים את שארית כחותיהם בהוראה לנערים השובבים, שאינם שמים לב כלל לדברי רבם אשר יחר גרונו בקראו אליהם, יתחמץ לבנו בקרבנו ורגש מר ימלא את כל נפשנו, כי הם יזכירונו את ההרס החמרי אשר בא לאלפי יהודים בארצות המזרח. —

ויש למצא בין המלמדים במספר הנון גם בריות שפלות באמת, השמות רעל בלבות הילדים הרכים במעשיהן והליכותיהן. האנשים האלה הם על הרוב אלה אשר השאירו את בני ביתם בארץ מולדתם ויבואו לארץ החדשה אך „לצבור כסף" ולשוב אחרי כן אל ביתם. הם לא ישימו לב אל האמצעים, כי אם אל „התכלית", ויעשו כל האפשר להם לעשות אך למען „קבץ" כסף. הבושה נטלה מהם, יען כי הם מוצאים את עצמם בין אנשים זרים, בארץ נכריה ובעיר גדולה. על הרוב יאחזו בעוד איזה מענפי הכלכלה מלבד ה„מלמדות", כמו מכירת יין שרף ליחידים, מכירת שטרי גורלות של סקסוניה וברונשוויינ ועוד. הם יחיו בקמצנות היותר גדולה, יאכלו את הלחם היבש והנקוד המשלך החוצה לתוך בור האשפה, יישנו בבתי המלאכה או בעליות הפרוצות של החברות לתפלה; עורם צפד על עצמם, כי לא יוציאו מעולם פרוטה לבית המרחץ, ובגדיהם פרומים וטלואים. להאנשים האלה יצלח באמת לקבץ על יד כסף רב וברכוש גדול ישובו לרוסיה ארץ מולדתם. אחד מרעי הראה לי פעם אחת מין בריה כזו בנויורק. ברחוב המלא מפה לפה בתים עברים, באחד מחדרי החברות לתפלה, ימצא „חדר" של איש הנודע לכל גרי השכונה ההיא בשם „ר' שלמה גרשון המלמד". האיש הזה גר בבית התפלה, כלומר, הוא ישן שם, אוכל שם, מלמד לתלמידיו שם, מוכר יין שרף שם ועושה שם את כל יתר צרכיו. לבני החברה־לתפלה הוא משמש בתור חזן, העובר לפני התיבה בכל יום שבת, בתור מוהל ובתור שמש ה„עדה". מלבד כל האומנויות האלה, המביאות לו שכר ידוע, הוא גם בעל בית אוכל (Restaurant), כלומר: לחדר התפלה, שהוא גם „בית הספר" ו„חדר המשכב" של האיש הזה, יבואו בכל יום כחמשה אנשים, פועלים בבית מלאכה, המתכונים גם הם לקמץ בהוצאותיהם היותר הכרחיות בכל מה שאפשר, ויאכלו אתו את ארוחתם אשר הכין הוא בעדם (גם בבשול ידיו לו רב): נזיד של בשר מעופש ופולים נרקבים, אשר עלו לו בדמים מועטים. בעד מעדני מלך האלה יקבל מאת כל אחד מבעלי בריתו שמונה אגורות הארוחה, ולו עלה כל התבשיל לעשר אגורות, מלבד מה שאכל הוא בעצמו, ונמצא כי הרויח בכל יום „אגורות רבות", החיה את נפשו והנאה גם את אחרים . . .

אלה הם, על הרוב, האנשים ה„מחנכים" את הילדים העברים בדרכי היהדות, המכינים את הדור העברי החדש באמיריקה ללאומיות ישראל, לקולטורה הישראלית, והמביאים לתוך לבו נטיה לרוחניות העברית. כאלה כן אלה יצליחו אך להקים אויבים להיהדות, לברא לועגים לדת אבותיהם. אין כל סבה נכונה להאמין, כי מן הילדים האלה, המבקרים את ה„חדר" אחרי שעות למורם בבית הספר, יצאו אנשים אשר יהיו נאמנים לעמם ולדתם. בית הספר וה„חדר" הם שני הפכים גמורים שלא יוכלו להתאחד לעולם כשם שלא יתאחדו לעולם האור והחשך.

אמנם כי בין ה„חדרים" שבגיטות יש למצא גם כאלה שסדר הלמוד בם איננו רע כל כך. ישנם בין ה„מלמדים" גם כאלה אשר נהירין להן שבילי הויות העולם ויודעים גם ידיעה מצומצמת בשפה האנגלית. לפעמים יש למצא „חדרים" אשר ילמדו בם את כתבי הקדש בתרגום אנגלי, בשפה המובנת ביחוד לבני הנעורים. אך מספר החדרים האלה קטן מאד והם כיוצאים מן הכלל.

על פי המצב המעציב הזה של החנוך העברי יש להבין, כמה גדול הצורך לבתי ספר עברים טובים באמיריקה. כי אך בבתים כאלה עם מורים מומחים למלאכת החנוך יכולים היו לגדל עברים אמתים. בבתי ספר עברים אשר לא יהיו נופלים בסדריהם מבתי הספר לעם יכולים היו לחנך את הילדים באופן כזה, שתהיה נטועה בלבם אהבה טהורה לכל הקנינים הרוחניים של עמנו. ובתי ספר כאלה מה נקל היה ליסד בגיטות אמיריקה, לוא אך היו היהודים הרוסיים בלב אחד ועצה אחת בדברים הנוגעים להכלל.

ובתים כאלה לוא נוסדו בגיטות אמיריקה, היו עולים להיהודים השולחים את בניהם שמה בדמים יותר מועטים מאשר יעלו להם ה„חדרים". בה„חדר" ישלם כל איש השולח את בנו שמה לא פחות מדולר אחד לשבוע להמלמד. בבית הספר לא נצרך היה לשלם יותר מחמשים סנט לשבוע ואולי גם לא יותר מעשרים וחמשה סנט, אחרי כי בית הספר לא היה קנין פרטי, כי אם מוסד צבורי.

מעין דוגמאות מבתי ספר כאלה ככר מוצאים אנו פה ושם בגיטות השונים. למופת נוכל לקחת לנו את הבית הנקרא בשם „מחזיקי תלמוד תורה" בנויורק. אמנם נושא עליו הבית הזה את השם „תלמוד תורה" ובכמה דברים נמצאים בו איזה דקדוקי עניות, איזה רשמים של ארוקות נפרזה מצד המנהלים, המזכירים לנו את כתי התלמוד תורה בליטא, אך בכל זאת יכולים היהודים הרוסיים להתפאר בו בתור „בית הספר העברי" היותר טוב אשר להם בארץ החדשה.

בבית הזה, הפתוח בכל יום אחרי כלות שעות הלמוד בבתי הספר, לומדים כשבע מאות נערים תחת השגחת מורים שרובם מומחים למלאכתם. הפרוגרם של הלמודים איננו רחב יותר מדי, אך מכיל הוא בתוכו את הלמודים העברים הנחוצים ביותר להילד העברי. אין מורים שם תלמוד, רק כתבי הקדש, דקדוק שפת עבר ועקרי היהדות על פי ה„קצור שלחן ערוך" או איזה ספר אחר. גם קובעים שם איזה שעות בשבוע ללמוד הכתיבה העברית. בלמוד הזה לא יצלחו התלמידים הרבה, אך בכל אופן הוא נותן להם ידיעה כל שהיא, איך להשתמש בשפתנו בכתב.

הבית הזה יכול היה להגדיל את חוג פעולתו החנוכית לוא לא צמצם את עצמו בד' אמות של ה„תלמוד תורה". אחד התנאים בקבלת התלמידים בבית הזה הוא, כי אך אלה הילדים הידועים ל„קבצנים", לעניים שאינם יכולים לשלם שכר ל„מלמד", יקובלו לתוכו, ואלה האבות החפצים, כי ילדיהם יקובלו לתוך התלמוד תורה, מוכרחים להביא

„תעודת עניות" מאושרת וחתומה בידי שנים ממנהלי הבית. זה הוא מה שאני קורא „דקדוקי עניות". יכולים היינו לשאול את המנהלים: וכי מה איכפת לכם אם יבואו אל הבית גם ילדי אנשים אמידים, אשר ישלמו לכם במיטב כספם, ויקבלו על ידי זה חנוך עברי הגון ולא יצטרכו לנוע על ה„חדרים" הנאלחים? ומה איכפת לכם אם ילמדו בבית חמשת אלפים ילדים תחת שבע המאות? ומה איכפת לכם אם ישא עליו הבית הזה שם „בית ספר" תחת השם „תלמוד תורה", אשר להיהודים הרוסיים הוא שם של שפלות והכנעה, שם של שנוררות ו„צדקה"?

בכלל קשה למצוא בתי ספר עברים מתוקנים בערי אמיריקה, אך כפי הנראה מרגישים כעת צורך בבתים כאלה. בית ספר כזה יש למצוא בברוקלין הסמוכה לנויורק, ששם, כפי שאומרים, „שפתנו חיה" בפיות התלמידים. הבית הזה, כפי הנראה, הוא מוסד פרטי ונראה כי רבים הם הדורשים אליו. כפי הנשמע יסדו זה לא כבר גם הציוניים בשיקגו בית ספר כזה.

ומוסד ה„תלמוד תורה" עוד לא נתבטל בין אחינו האורתודוכסים בארצות הברית והוא הולך ומתפשט יותר ויותר ביניהם. בכל עיר ועיר שיש בה מספר הגון של יהודים רוסיים, יש למצוא בית „תלמוד תורה", ואם עוד לא נוסד, אז אין כל ספק כי יוסד בקרוב. בבתים האלה על הרוב אין למצוא כל חדש והם לא יבדלו במאומה מאת בתי התלמוד תורה ברוסיה, כן במצבם החומרי וכן במצבם הרוחני.

הפעולה הרעה אשר ה„חדר" באמריקה מסב לרוחניותם של ילדי ישראל, גרמה, כי אנשים משכילים רבים החליטו, שכל זמן שאין בתי ספר יותר טובים מאלה מוטב שלא ילמדו בניהם תורתנו כלל מאשר ילמדו ולא ידעוה ויתרגלו במדות רעות ומשחתות. כן יש למצוא כעת עשירים רבים מבני יהודים רוסיים שאינם יודעים מאומה מנזעם ואמונתם, וספר עברי להם כספר החתום. ואולם נמצאים גם רבים מהיהודים הרוסיים השולחים את בניהם ל„בתי הספר העברים החפשים" (Hebrew Free Schools) אשר יסדו אחינו האשכנזים, כלומר אלה בתי הספר שלא ילמדו בם את שפתנו, מלבד אולי הקריאה בסדור התפלה, וילמדו אך את דברי ימי ישראל בקצור נמרץ, את עקרי היהדות (עשרת הדברים) ואיזה אגדות חז"ל. בתי הספר האלה, כמובן, לא יעמידו אנשים „עברים אמריקנים", כי אם „אזרחים־אמריקנים בני־דת־משה" במובן הידוע. ובכל זאת מוטב שילמדו ילדי ישראל בבתי ספר כאלה מאשר ילמדו בה„חדרים". כי פה למצער ילמדו לדעת את מוצאם ואת גזעם ויבינו את דתם הבנה כל שהיא, בעוד שבהחדר לא ילמדו את הידיעות האלה, כי אם את הלמוד היבש והמבולבל שהמלמד יתן לפניהם: כתבי הקדש בתרגום ז'רגוני, למוד אשר ישאיר אך ריקניות גדולה במוחם. אם אין לנו בתי ספר עברים משלנו ולפי רוחנו אנו, הנה מוכרחים אנחנו להסתפק בשברי לוחות האלה. פה, למצער, בטוחים נהיה כי ה„אדם" שבישראל, ואולי גם ה„ישראל" שבאדם, ישאר בלבות הילדים האלה...

ואולם אם נסב עין מן ה„חדרים" והחנוך העברי ונביט במבט כללי על חנוך ילדי ישראל באמיריקה, הנה יכולים אנו לאמר, כי הצעיר העברי בן היהודי הרוסי באמיריקה הוא כעץ רענן על אדמה דשנה. הוא חי באטמוספירה זכה ובריאה, שואף לתוכו רוח השכלה צח ומשיב נפש, רוח החפש והדרור, והרי הוא בן ארץ היַנקים לכל פרטיו ודקדוקיו. הוא מכיר את עצמותו, יודע ומרגיש היטב את שעות הכושר הרבות המחכות אליו להשתמשותו בהן למען אשר יתעלה במדרגת ההשכלה, למען אשר יכין לו מעמד

חוק בארץ, והוא משתמש בהן ועולה מעלה מעלה בהתפתחות שכלית, וההתפתחות הזאת מביאה אותו גם לידי התפתחות חומרית. כי בני היהודים עולים הרבה בידיעותיהם על חבריהם הנוצרים — נראה לכל בכל שנה ושנה ככלות זמן הלמודים בבתי הספר בימי האביב. אז נראה את הילדים העברים מקבלים את כל אותות ההצטיינות, את כל המתנות הטובות שהוכנו בעד הילדים המצטיינים בלמודם. ולא אך בבתי הספר הבינונים, כי אם גם בבתי הספר הגבוהים, בבתי המדרש למדעים ובהאוניוורסיטות נראה כזאת. זר ונפלא ובכל זאת אמת הוא, כי מספר התלמידים העברים ב„הקולדשים" והאוניוורסיטות גדול הרבה ממספר התלמידים הנוצרים לפי ערך מספר היהודים והנוצרים בכלל. סבת הדבר הזה מונחת בטבע היהודי, השואף לגדולה, להתעלות ולהצטיינות. וזה נראה ביחוד בין היהודים הרוסיים אשר התישבו באמיריקה. המשכילים שבאנשים האלו, היודעים להוקיר את החופש הנתן להם, הם כאסירים אשר פותחו אסיריהם, והם מתנפלים על כל הזכיות הטובות אשר בידיהם ומתאמצים ליהנות מהם ככל אשר יוכלו. לא די להם לראות את בניהם מקבלים חנוך הגון בבתי הספר הבינונים; הם חפצים לראותם משכילים ביותר, מלומדים ביותר, ובכן ישלחו אותם גם לבתי הספר הגבוהים, ואחרי כן, אם אפשר, גם להאוניוורסיטות. בני החברה הבינונית של הנוצרים אינם להוטים כל כך אחרי השכלה גבוהה לבניהם. הם חושבים, כי די והותר בחנוך בינוני של בית הספר לעם. האמידים שבהם, אם בניהם מראים אותות כשרונות טובים, ואם הבנים בעצמם חפצים להוסיף לשמוע בלמודים — חזיון בלתי נפרץ כל כך — יש אשר יתנו לבניהם את חפצם זה; והעניים שבהם יש אשר גם לגמור את חוק הלמוד בבית הספר הבינוני לא יתנו לבניהם וישלחום לבתי המלאכה. מה שאין כן היהודי הרוסי. זה האחרון, בכלל, אם אך יודע הוא כי בנו עושה חיל בלמודיו, לא יפריענו מזה אף אם ידע כי בנו זה יוכל להקל מעליו את מלחמת החיים. ובגמור הבן את חק למודיו בבית הספר ונפשו עודנה צמאה לחכמה, אז יעשה אביו כל מה שביכלתו למלאות את משאלות לבו אלה. הצעירים העברים מצדם עושים גם כן כל מה שביכלתם לראות את חפצם לבקר בהאוניוורסיטה יוצא אל הפועל, ואם אין אבותיהם יכולים לתמוך בידם בכסף ולכלכל את הוצאותיהם הנחוצות ביותר, אז יעמלו וישתדלו בעצמם להשתכר די כסף למחיתם, אם בהוראת שעות או באיזו עבודה בערב. בתי המדרש למדע והאוניוורסיטות בנויורק יוכיחו זאת למדי. בנויורק יש שני בתי מדרש למדעים החפשים מטעם ממשלת העיר, אחד לאנשים ואחד לנשים, ואלה אשר גמרו חוק למודם בבית הספר ועמדו בנסיון לפני הועדים הבוחנים' בבתי המדרש האלה יכנסו לתוכם בלי שום תשלומים. הראשון הוא בית המדרש המפואר הנקרא: College of the City of New York, והשני, הנודע גם כן לשם ולתהלה, הוא הנקרא: Normal College. בראשון כמו בהשני מספר התלמידים מבני ישראל יעלה לחצי מספר כל התלמידים, ואם נחשוב את מספר היהודים בנויורק לעמת מספר יתר האזרחים, נראה, כי מספר התלמידים העברים בבתים האלה עולה כמה וכמה מונים על מספר התלמידים הנוצרים.

שני הבתים האלה ראויים הם שידובר על אדותם בפרטות, יען כי הם הם המעמידים את ה„אריסטוקרטיה" העברית־האמיריקנית מבניהם ובנותיהם של היהודים הרוסיים בנויורק. בבתים האלה אין מורים שום אומנות מעין הרפואה, המשפט, המדידה ועוד, ועוסקים בם אך בלמוד חכמות כלליות, שפות, ספריות, חכמת הדבור (elocution) ועוד כמו אלה. ההשכלה שירכוש לו הצעיר הגומר חוק למודיו בבית המדרש למדעים בנויורק

גבוהה היא במאר. התאר Bachelor נתון לכל אחד הגומר את למוריו בבית הזה, ואז כל האוניוורסיטות בארצות הברית פתוחות לפניו לקבלו מבלי כל בחינה ונסיון. בבית המדרש הנורמלי אשר להעלמות נותנים לכל אחת התלמידות הגומרות חק למורה, מלבד התאר הנזכר, גם תעודת רשיון להיות מורה בבית הספר, הבינוני או הגבוה. ובאשר כי בבתי הספר באמריקה בכלל, ובאלה שבנויורק בפרט, בוחרים ביחוד בנשים להורות להתלמידים ומבכרים אותן על פני הגברים, ואחרי כי מספר בתי הספר הולך תמיד ומתרבה, לכן יש תמיד צורך במורות. בנויורק רב מאד מספר המורות העבריות בבתי הספר. האומנות הזאת, אם כי מביאה היא שכר הגון להמחזיק בה, איננה בכל זאת טובה מאר, מפני כובד העבודה. קשה מאד אפילו לגברים להורות לילדים האמיריקנים השובבים, וכל שכן שקשה הדבר לעלמות. אך אם נזכור, כי אלה המקבלות משרות בבתי הספר הן בנות אבות בלתי עשירים, אשר חנוכן עלה להם בתלאות מרובות, ובזכרנו גם, כי לולא המשרה בבית הספר, מוכרחת היתה העלמה העבריה לחזר אחרי משרה אחרת, בבית מסחר או בבית איש פרטי בתור מורה לילדים, — אז נבין כי טובה רבה צפונה במשרה הזאת. הרעה האחת שאנו רואים באומנות הזאת היא זו, שמגדלת היא „בתולות זקנות" בישראל. העלמה העבריה המשכלת באמיריקה המורה בבית הספר, על הרוב גאה היא ומתרחקת מאלה שאינם מגיעים למדרגתה בהשכלה; ובאשר כי צעירי ישראל אשר יצאו מהאוניוורסיטות בתור רופאים, מורדים ועורכי דין נושאים עיניהם אל „שדוכים עשירים", המביאים אתם למצער כעשרת אלפים דולר, לכן קשה מאד הזווג לעלמות המתגאות האלה. ומפני כי לחם המורה העבריה נתן ומימיה נאמנים, לכן אף היא אינה בהולה כל כך להנשא לאיש. וכן יעברו איזה שנים; הפנים חיפים כבר נשתנו מעט מראיתם ומפיקים לאות, ואז אף אם תחפוץ העלמה להנשא לאיש הגון לא תשיג עוד את חפצה.

בין העלמות העבריות האלה ישנן גם המוסיפות לעסוק בלמוד החכמות בבתי האוניוורסיטות. ככה חזון נפרץ הוא בימים האלה לראות בנויורק רופאות עבריות. בשנים האחרונות יצאו מהאוניוורסיטות גם נשים עורכות־דין מבנות ישראל. הנשים האלה אינן נופלות מהגברים בידיעת אומנותן.

היחס החברותי בין צעירי ישראל וצעירי הנוצרים הלומדים בבתי המדרש הוא על הרוב בדרך שלום ושלוה, ובכל זאת נראה איזה רחוק ופרוד ביניהם. קשה לבאר את הדבר הזה. כל אלה היודעים את חיי התלמידים בבתי המדרש והאוניוורסיטות ידעו, כי תנאי החיים האלה גורמים כי יחיו כל התלמידים, מבלי הבדל אמונה ודת, באחוה ורעות ביניהם. ואם בארצות אחרות השנאה הגדולה ליהודים בוקעת ונכנסת גם לתוך מקדשי ההשכלה ומקימה חיץ מבדיל בין היהודים והנוצרים, הנה, למצער, בארץ החופש הגמור, בארצות הברית, אפשר היה לחשוב כי שלום אמת שורר בין תלמידי הדתות השונים. ואינו כן. למצער בנויורק אין למצוא כזאת. לפעמים קרובות אפשר לקרא בעתונים על אדות מלחמה שפרצה בין התלמידים העברים והנוצרים בהאוניוורסיטה „קולומביה" או באחרת, וכותב הטורים האלה זוכר עודנו את המחלקת שנפלה לפני שלש שנים בין התלמידים העברים והנוצרים בבית המדרש למדעים הנזכר לרגלי בחירת נשיא הלשכה השלישית בבית המדרש. תוצאות המחלוקת הזאת היתה, כי נבדלו היהודים מעל הנוצרים ויהיו לשתי כתות נפרדות הצוררות אשה את אחותה.

ואולם אחרי כל אלה צעירי היהודים משתדלים להתקרב לצעירי הנוצרים, בה בעת שאלה האחרונים דוחים אותם בשתי ידיהם. דוגמא קטנה אחת תבאר את הדבר

הזה. בארצות הברית נמצאת חברה אחת גדולה של צעירים נוצרים הנקראת: Young Men's Christian Association. מצודת החברה הזאת פרושה על כל ערי אמיריקה ומטרתה היא לאחד את כל הצעירים הנוצרים בארץ אחדות גמורה ולעורר בקרבם נטיה לאמונה ודת. בכל עיר ועיר, מקום שם יש סניף לחברה הזאת, יש לה בית חומה גדול, קנין כסף הסניף ההוא, ובו מחלקות ללמוד דברים שונים הנלמדים בבתי הספר הגבוהים; כמו כן יש שם גם אולם לחלוץ עצמות (Gymnasium) וחדרי אספות של איזה חברות ספרותיות. ומלבד כל אלה משמיעים שם לפעמים קרובות כהני הדתות דרשות על אדות הדת הנוצרית והברית החדשה. בעד כסף מצער ישיג החבר זכיות רבות המביאות לו תועלת גדולה. והנה בשנים האחרונות נמצאו כמה צעירים עברים אשר התחברו לחברה הזאת. הם לא עשו זאת, כמובן, משום פניה דתית, אחרי כי בכלל אין למצא הרבה „דתיות" אצל הצעיר האמיריקני, יהיה יהודי או נוצרי, ואין ספק כי כל כונתם היתה אך להשיג את הזכיות הטובות אשר להחברים. אך הדבר המפליא הוא, כי בחרו הצעירים האלה להכנס דוקא לחברה נוצרית, בעת שחברה כזאת, עם כל אותן הזכיות, יש גם ליהודים (Young Men's Hebrew Association) בנויורק ובכל הערים הגדולות המרובות באוכלסי ישראל. — והנה כפי הנשמע החליטו בעלי החברה הנוצרית ההיא בנויורק בעת האחרונה לגרש את החברים העברים הדוחקים את עצמם לרשות שאינה שלהם. אך אפונה אם יקחו הסכלים האלה מוסר מן המאורע הזה. (עוד יבוא).

מרדכי זאב רייזין.

# הקונגרס הציוני השלישי.

## (השקפה כללית)

מאת **יוסף קלוזנר.**

---

בבואי לתת לפני קוראי „השלח" השקפה כללית על מעשי־הקונגרס הציוני השלישי, הנני חושב למותר לטפל בפרטים, אחרי כי אין ברעתי לתת בזה חשבון מרויק ומפורט מכל מה שנעשה בארבעת ימי־הקונגרס. את כל הפרטים, החשובים ושאינם חשובים, יודעים קוראינו כבר ע"פ הידיעות שבאו בעתונים היומיים ולמותר לחזור עליהם בזה. ואולם לו הייתי מסתפק רק בהשקפה סוקרת את מעשי־הקונגרס בלבד, לא הייתי יוצא ידי־חובתי. כי המעשים שעשה הקונגרס הם מעטים ודלים, ואם נחשוב למעשים רק את ההחלטות הקבועות, שהקונגרס נתן להן יפוי־כח ועל הועדים הקבועים על ידו להוציאן לפעולה, אז די יהיה לנו בשורות מעטות כדי להוציא במספר את כולן. אבל כבר הגיעה השעה להבין, כי גם דבור הוא מעשה, אם רק אין הדבור גבוב־דברים ופטפוטי־מלים בלבד, כי אם דבור המביא לידי־מעשה, כלומר בירור־דעות וצירוף־מושגים. כי רק ע"י התפתחות הדעות והמושגים תפלס לה התנועה כולה נתיב חדש.

ובמובן זה עשה הקונגרס השלישי, לדעתי, הרבה לפי־ערך, ועלינו להביט עליו כעל צעד גדול לפנים.

האמת נתנה להאמר, כי עיקר ברור־הדעות מצא לו מקום לפני הקונגרס. האספות המחוזיות (ראַיאָנספערזאממלונגען) שקדמו להקונגרס הועילו להתקדמות תנועתנו בנידון זה יותר מן הקונגרס עצמו. באספות האלה נתברר, מה יש לנו ומה חסר לנו, כיצד עלינו להתיחס אל כל השאלות העקריות, המרחפות בעולם־הציוניות, מה עלינו לדרוש ממנהלינו בארצות מושבותינו, מן הועד הפועל אשר בווינא ומן הקונגרס עצמו. כל ההחלטות הרצויות, שהחליט הקונגרס, הוצעו ונתקבלו מקודם באספות המחוזיות. כל הקורא את הפרוטוקולים המפורטים של האספות האלה, מכיר ברובם את רוח־הציוניים האמתיים, הציוניים זה כמעט עשרים שנה, הרנים על כל שאלה ציונית בכובד־ראש. הציוניים הישנים האלה הכריעו את הכף לטובת הישוב ברשיון תוגרמה, לטובת העבודה הקולטורית, שנוי תקנות הבאנק ועוד, נגד דעת־הציוניים מאתמול, שאפלו את תורת הרצל רבם עוד לא סגלו להם כראוי. כל ההחלטות האלה שנתקבלו באותן האספות השפיעו אחרי כן בימי הקונגרס על נטיותיהם ומגמותיהם של הצירים המזרחיים, שכמעט כלם לקחו חלק באספות המחוזיות והיו הרוב המכריע של הקונגרס. ובכן נאוה תהלה ביותר להאספות האלה ולהמורשים המזרחיים, שעמדו בראשן והגינו בקונגרס על

החלטותיהן. ואולם, אחרי כי, לולא הקונגרס, לא היו לנו גם אספות מחוזיות, ואחרי כי רק הקונגרס היה יכול לאַשר את כל ההחלטות ולתת להן יפוי־כח, לכן עלינו להביט גם על תוצאות האספות המחוזיות כעל חלק מתוצאות הקונגרס השלישי.

נופלות הרבה מן האספות המחוזיות, גם בערכן לברור הדעות גם בתוצאותיהן המעשיות, היו האספות המוקדמות בבאזל עצמה. ראשית, טחנו שם „קמח טחון", כלומר דברו מחדש על החלטות, שהוחלטו זה כבר על ידי האספות המחוזיות, ושנית — פה נראו כל מגרעותיו של „הפרלמנטריסמוס העברי". לעמים אחרים יש פרלמנטים זה עידן ועידנים, המפלגות כבר ברורו לעצמן את מגמותיהן, יצרו להן תכנית קבועה, בחרו להן עומדים בראש, הראוים לכך, וכל אחד מן הנבחרים יודע את מפלגתו ואת דגלו וסומך על הדַבר והדברן של המפלגה כלה. ובכל זאת גם שם מרבים הנבחרים לדבר הבלים ולהפריע את הפרלמנט ממעשיו. על אחת כמה וכמה ב„פרלמנט העברי", כמו שקוראים להקונגרס הבאזילי. כמספר צירינו כך מספר המגמות והתכניות, וכנהוג בישראל, כל אחד רוצה לקפוץ בראש, לחוות דעה או סתם להשמיע קול, כדי לצאת ידי חובתו או כדי שירשם שמו בפרוטוקול. ומאליו מובן, כי הוכוחים והפלפולים נמשכים עד אין קץ, עד שנעשים לזרא לכל המבינים שבין הנבחרים והם משתתקים או עוזבים את האולם, ובין כה וכה מתקבלות החלטותיהם של פושקי השפתים, שיש להם גרון יותר חזק לצעוק ועצבים יותר חזקים לשבת על מקומם שמונה שעות רצופות ולשמוע ולהשמיע שיחות בטלות עד אין קץ ותכלית . . . והנה בקונגרס עצמו אין הפטפטנים האלה מעיזים עוד כל כך להרבות שיחה בטלה, קצת מאימת הצבור הזר וקצת מפני שאינם בקיאים בלשון אשכנז; ואולם באספות המוקדמות, שבהן לא יקח חלק כל זר והשפה אינה עומדת למפגע, שם הכל נעשים לדברנים, הכל משמיעים עצות ומחוים דעות, „מבררים" ו„מעירים", מדברים „מענינו" ושלא מענינו, וככה שעות עוברות וימים חולפים ומאומה לא יעשה... יום תמים, כלומר עשר שעות בהפסקה קצרה באמצע, הקדישו יהודי־רוסיה לשאלת „סדר־הענינים" של הקונגרס, שיש בו מ״א סעיפים, ובמשך כל עשר השעות האלה עברו רק על ארבעת הסעיפים הראשונים ויחליטו רק החלטה אחת ביחס אל סעיף ד׳, ולבסוף נתקבל כל סדר־הענינים הזה בקונגרס בהוספה קלה אחת במשך שלשה רגעים, מבלי כל וכוחים . . .

עלינו להודות אמנם, כי הצירים המזרחיים ברובם היותר גדול ידעו בשנה הזאת מה הם רוצים ובשביל מה באו לבאזל. כרובם היו אנשים משכילים וקוראי עברית, ומלבד מועט קטן במאד מאד, היו כלם מטובי החובבים הישנים, אשר האהבה לעמם והחבה לציון היו לחלק אורגני מנפשם. האנשים האלה, כשאתה מדבר אתם מחוץ להאספות הפרלמנטריות, מתיחסים אל כל השאלות בכבד ראש כראוי, יודעים מה הם רוצים, אינם מתבטלים מפני יפעה חיצונית ואינם נתעים אחרי פרזה מצלצלת. ואותם האנשים עצמם, כשראשם נמלא פטפוטי דברים ווכוחי הבל, דברנות ל„סדר הענינים", הצעות של en bloc, שאונם של ה„מוחים" וה„קובלים" מבלי דעת על מה ונגד מה, צלצולי פעמונו או הלמות פטישו של יושב הראש וכדומה דברים הממלאים את המוח שממון ותמהון ומגרים את העצבים עד המדרגה שאין למעלה ממנה, — אותם האנשים עצמם נמשכים אחרי פושקי השפתים, מתוכחים עמהם ומתרחקים שלא מדעת מן הענין העומד על הפרק, ומרימים את הידים לכל החלטה שתהיה, אם רק על ידה יתקצר המשא והמתן והם יפטרו ממבול של דברים, מחלוקת והתרגזות העצבים.

היש תרופה למחלת הדבור הזאת, שבה נחלים, לדאבוננו, גם הצירים המבינים את אשר לפניהם? יש רק תחבולה אחת, שבכחה לעשות את הפטפוטים הריקים לבלתי מזיקים, לפחות ביחס אל ההחלטות בענינים הנכבדים ביותר. סוף סוף, אחרי כל הוכוחים, נמסרים כל הענינים האלה לועדים מיוחדים, שלתוכם מכניסים את האנשים המומחים לכל אחד מן הענינים, והאנשים האלה מתיעצים ביניהם ובאים לידי מסקנות והחלטות, שאותן מציעים הועדים ע"י באי כחם לפני הקונגרס. את המסקנות וההחלטות האלה היה צריך והיה יכול הקונגרס לקבל פה אחד, אחרי כי כל אחד מחברי הקונגרס היה צריך ויכול לסמוך על חברי הועד כעל אנשים מומחים ובקיאים, אשר חזקה עליהם, שלא יוציאו מתחת ידם דבר שאינו מתוקן. ואולם במה דברים אמורים, לו היו נבחרים לארבעת הועדים שמנה הקונגרס (לעניני הקולוניזציא, האורגניזציא, האגיטציא והקולטורא) רק חמשה אנשים לכל ועד. ובשתים היה טוב הדבר הזה: ראשית, נקל למצוא בין חברי הקונגרס חמשה מומחים באמת לכל אחד מארבעת הענינים האלה; ושנית, חמשה אנשים מומחים ובקיאים אפשר להם לבוא בנקל לידי הסכם בכל השאלות היותר עיקריות, הנוגעות בכל אחד הענינים המפורטים, וככה היו יוצאות מתוך ועדים כאלה החלטות נכבדות ומעולות באמת, שאפשר היה להקונגרס להסכים עליהן בלי פקפוק. ואולם „הועד המתמיד" של הקונגרס, המציע את ארבעת הועדים האלה, לא כן חשב. הוא מצא לנחוץ לבחור כ"ז איש לכל קומיסיה — ומובן מאליו, כי אנוס היה לבחור מכל הבא בידו, וככה נבחרו לועדים השונים גם אנשים שאין להם שום מושג מן הענין הנדון. וכ"ז איש הלא הם קונגרס קטן, ובכן מצא כל אחד מעשרים ושבעת האנשים לנחוץ לחוות דעה, לדבר „לסדר הענינים", ל„ברר" ו„להעיר" וכן הלאה, ממש כמו בקונגרס הגדול. ומובן מאליו, כי גם פה הפריעו פושקי השפתים את המבינים מעבודתם. זוהי הסבה, שההחלטות הנכבדות והראויות לתהלה באמת, אשר קבל הקונגרס, הן כל כך מועטות במספרן . . .

---

ובכל־זאת גדול ערכו של הקונגרס השלישי מאד. בו ראינו, כי הציוניות הולכת ומתקדמת. קודם־כל — השתנות־יחוסם של הצירים מרוסיה להמנהלים המערביים. אותה ההתבטלות בפני הציוניים המערביים, שהיתה נכרת בשני הקונגרסים הקודמים בכל הליכות צירינו, חלפה כמעט לגמרי. צירי רוסיה החלו להכיר, כי הם הכל ומהם הכל, כי רק מאחריהם עומד העם כולו, ובמערב יש רק ציוניים בודדים, שאחדים מהם נתונים אמנם בכל נפשם לרעיון־התחיה, אבל גם לאלה אין קשר אמיץ עם נפש האומה כולה, עם העבר שלה וחייה הרוחניים מאז ועד עתה. „הערצת־האישים" (פערזאָנענקולטוס) ירדה גם כן בשנה הזאת עשר מעלות אחורנית. על הרצל ונורדוי ונאָסטר חדלו להביט כעל נושאי־הציוניות, והצירים היו עסוקים לא בספורי־מעשיות ע"ד הרצל ונורדוי, כמו שהיו נהוג בשנים שעברו, כי אם בשאלות מתיחסות אל חיי הלאום כולו. נורדוי לא היה „גבור־היום" בקונגרס הזה כלל וכלל; הוא בא לבאזל מעיר רֶן רק ליום אחד, ורבים רננו אחריו על שלא הקריב להציוניות קרבן יותר גדול, עוד שלשה ימים מימי־הפרוצס של דרייפוס . . . להרצל נשאר אמנם עוד קסמו הגדול ופעולתו הכבירה על כל הלבבות, ובכל־זאת היו מחיאות־הכפים בצאתו אל במת־הקונגרס הרבה פחות סוערות ופחות תכופות ממה שהיו בשני הקונגרסים הקודמים: השנוי הזה נעשה רק בקרב צירי־רוסיה בלבד; שאר־הצירים מחאו כף כקדם. אלה האחרונים, אשר ציוניותם היא רק בת שלש או ארבע שנים, משתעשעים עוד עד היום בכל שעשועי־

„הילדות"; הברק החיצוני, הדימונסטרציה לפני הזרים, הם להם עוד עיקר גדול. לא כן צירי רוסיה. על הציוניות של רובם הגדול עברו כבר כמעט שתי עשרות שנה, והם מרגישים את כל גדלה של העבודה הלאומית המוטלת עליהם. הם הגיעו כבר לידי הכרה, כי אין ערך לכל הדברים הטפלים, כי כבר הגיעה השעה להרים את הציוניות מעל להרצל. כולנו יודעים את ערכו הגדול של יוצר הקונגרס. את התנועה הציונית, כמו שהתרחבה והסתדרה כעת, אי־אפשר לנו לעת־עתה לצייר בלעדיו. ואולם רצון־העם, הצריך להתבטא ע"י הקונגרס, צריך להיות לחוק גם ליוצר הקונגרס; לולא זאת יהיה הקונגרס רק משחק יפה ולא יותר. זאת הכירו כמעט כל צירי רוסיה, ורק ההכרה הזאת גרמה להתנגדות הגדולה והעצומה של הצירים האלה ביחס אל שבע מניות־המיסדים, שדרש הרצל, כי יאשרו אותן, למרות רצון־העם. לו קרה מקרה כזה בקונגרס הראשון או השני, אז אין ספק, כי הרצל לא היה פוגש התנגדות רבה. לא כן בקונגרס השלישי. הכל הרגישו הפעם, כי הוא עשה עול נורא, כי הכריח את הרוב הגדול להשתעבד לרצון היחיד. הסתערות הרוחות היתה גדולה וחזקה. וצריך לשום לב אל התחבולה הקיצונית, שאנוס היה הרצל לפנות אליה לעזרה כדי לנצח. הוא הוכרח לאַים, כי אם לא תמלא דרישתו, יתפטר ממשמרת ראש־הועד הפועל[1]). אחרי איום כזה נשאר להרוב הגדול רק לענות אמן בעל כרחו. התפטרותו של הרצל, במצב הציוניות כיום, היתה גורמת לבלבול כל האורגניזציה החדשה, — כי אדם אחר אין לעמוד בראש תחתיו. מראש אפשר היה לראות, כי הרצל ינצח; אחרת אי אפשר היה שתהיה. ואולם התנגדות העצומה והאמצעי החריף והמסוכן, שהוכרח הרצל להשתמש בו, מוכיחים כשהם לעצמם, כי צירי רוסיה חדלו כבר מהיות עדר אלם וחסר־לב, שאפשר להטותו אל כל אשר ירצה ההולך בראשו. וסוף סוף הלא בפועל נצחו מתנגדי־הרצל, ולא הוא. כי בראות מיסדי־הבאַנק, שהמניות נתנו להם שלא ברצון הצירים, אנוסים היו למאן בהן: רצון העם נעשה סוף סוף, למרות רצונו של הרצל.

בכלל הרבו הצירים מרוסיה לדרוש בשנה הזאת דין וחשבון. אחד מהם, ודוקא ציוני מדיני, דרש דין וחשבון על שהסעיף הראשון מתקנות הבאנק נכתב שלא כמו שהחליט הקונגרס השני. הרצל אמנם נסה להצטדק, כי שלח טלגרמה ללונדון לבל יעשו כדבר הזה, איזו מעורכי הדין נסו להוכיח, כי איזה חוק אנגלי אשם בשנוי הזה, אבל הצירים הרוסיים עמדו על דעתם, והרצל, בראותו, כי לא טוב להתנגד לרצון הרוב כפעם בפעם, תמך גם הוא בידם והסעיף נשתנה כחפצנו. שתי אלה — בטול מניות המיסדים ושנוי הסעיף הראשון — הן מן התוצאות הכי נכבדות של הקונגרס, ועל ידיהן הוכיחו הציוניים הרוסים, כי כבר הגיעו לשנות בגרות ואין בהם עוד אות ההתבטלות העצמיות בפני הציוניים המערביים, שהרבתה כל כך להרע בשני הקונגרסים הקודמים.

והרצל עצמו הרגיש את השנוי הגדול, שנעשה ברוח הצירים, ויחבל תחבולות להפטר מן ההתנגדות הקשה. ככה, למשל, ביום ב' של הקונגרס (16 אויגוסט) היו, כנהוג, שתי ישיבות, שנמשכו מן השעה העשירית בבוקר עד התשיעית בלילה, בהפסקה אחת של שתי שעות באמצע. מובן מאליו, כי הצירים היו עיפים ויגעים. הישיבה שאחר הצהרים נמשכה מן השעה הרביעית בצהרים עד התשיעית בערב בלי הפסק ועסקה

[1]) את זאת לא אמר בפרוש, כי אם ברמז („זאגסט ווערדע איך דיא לעטצטען קאנזעקווענצען ציעהן מיססען"), ורק הד"ר טשלינוב, מתרגם דבריו לרוסית, תרגם את הדברים האלה במובן של התפטרות. ומי יודע, אם, לולא התרגום הזה, היתה ההצעה מתקבלת ברוב גדול כזה.

בשאלות מינעות מאד. ובכ"ז החליט הרצל לעשות ישיבה שלישית, ישיבת לילה. רק שעה אחת, מן התשיעית עד העשירית, נתנה בתור הפסקה. ובשעה העשירית על הצירים היה להתאסף מחדש ולדון בדבר גדול ונכבד כהבאַנק . . . כי אחרי עבודת חמש שעות רצופות אין די בשעה אחת למנוחה ולסעודת הערב, וזהו דבר מובן מאליו. ואולם אם חשב הרצל, כי הצירים העיפים לא ירבו להתפלפל אחרי חצות לילה, יסכימו בנקל לכל מה שיציעו לפניהם, הנה טעה בחשבונו. עוד בשעה הי"ב בלילה היה בית הקונגרס מלא אנשים, ואפילו היציע לא היה ריק, והצירים נלחמו על דעותיהם בכל תוקף. ובראותם, כי כבר הגיעה השעה השניה אחרי־חצות לילה ואין כח עוד לעבוד, הכריחו את הראש להפסיק את הישיבה ולדחותה למחר. ולמחרת, בכחות חרשים, הגינו על דעותיהם וינחילו להרצל נצחון, אשר סוף סוף לא השביעהו רצון ביותר . . .

וכן בשאלת הקולוניזציא השתמש הרצל בתחבולה חרשה בשביל להעמיד על דעתו. הועד לקולוניזציא גמר את עבודתו בשעה מאוחרת מאד, ואולם החלטותיו היו פשוטות וברורות. הוא לא דרש גדולות ונצורות, אך דרש בכל זאת מעשים, שיוכיחו, כי הישוב הפלשתיני יקר לציוניים גם כשהוא לעצמו, עוד טרם נשיג שם זכיות בטוחות וגלויות. הוא החליט, כי על הקונגרס למשוך אליו את חברות הישוב, לרכוש אדמה בא"י לפחות בעד היהודים הנמצאים שם מכבר, להושיב ועד של מומחים, אשר יחקור את מצבה הטבעי והמדיני של פלשתינה לתכלית ההתישבות הקרובה לבוא, וכדומה. הרצל, בהיותו נאמן לשיטתו, לא רצה שההחלטות האלה תקובלנה ותהיינה לחוק קים. הד"ר טשלינוב, בא כחו של ועד־הישוב, עומד על דעתו ודורש, כי הקונגרס יעמוד למנין בדבר החלטותיו של הועד הזה. הרצל מוכרח לעשות זאת, אבל הוא מציע אותן לפני הקונגרס בסגנון כזה: „מי שמוצא לאפשר לאשר את החלטות האלה חצי־שעה לפני־סגירת הקונגרס, ירים נא את ידו". מובן מאליו, כי אופן הצעה כזה מצד הראש הוא לחץ מוסרי קשה. צירי רוסיה הרגישו בזאת תיכף ויביעו את מחאתם נגד סגנון דבריו של הרצל, עד כי זה האחרון היה אנוס להודות, כי אופן הצעתו לא היה כהוגן. אך את הדברים שהוציא מפיו פעם אחת אי אפשר היה לו כבר לבטל ולעשותם כאלו לא נאמרו, ורבים מן הצירים חשבו ומצאו, כי אמנם אי אפשר לקבל החלטות נכבדות כאלה בלי בחינה ומשא־ומתן. ובכ"ז דרשו, כי ההחלטות האלה תתקבלנה לפחות בתור מסקנות (רעזאָלוציאָנען), שעל ועד הישוב, הנבחר מאת הקונגרס לכל השנה, לשום אליהן לב. לזאת לא התנגד גם הרצל, יען כי מסקנות כאלה אינן חובה, כי אם רשות, וככה נתקבלו כמעט פה אחד.

---

ובשני ענינים רבי ערך, שעוררו שאון גדול מאד לפני הקונגרס ובקונגרס עצמו, בטל הרצל את דעתו מפני דעת רוב חברי הקונגרס. הנני מדבר על שאלת קפריסין ושאלת הקולטורה.

עוד ימים רבים לפני הקונגרס נדפסה ב„העולם" מערכת מאמרים ע"ד יסוד מושבות ליהודים באי קפריסין. לדעת מחבר המאמרים האלה אפשר ליסד שם מדינה אַבטונומית לישראל תחת חסותה של אנגליה, והמדינה הזאת יכולה להיות כעין פרוזדור למדינת היהודים בארץ ישראל. תחת המאמרים האלה היה חתום שם בדוי, „בן־דוד", ואת כל אחד מהם היתה מלוה הערת הרידקציה של „העולם", כי הדעות המובעות במאמר הזה אינן דעותיה. וכשבוע לפני הקונגרס אסף ה„קפריסיני" הנלהב, מר ד. טריטש (יהודי

אשכנזי תושב אמיריקה) את כ"ה הדיליגאטים הראשונים מרוסיה, שהיו אז כבר בבאזל, ויציע לפניהם את רעיונו החדש: אחרי כי פלשתינה סגורה עוד בפני היהודים ולהציוניים אין לעת עתה שום עבודה ממשית, ואחרי כי אי קפריסין קרוב לארץ ישראל ונקל ליהודים ליסד שם מדינה אבטונומית, לכן הוא מציע, כי ייסד הקונגרס ישוב גדול של יהודים על האי הזה, כדי שיהיה לנו בקרב הימים למרכז לאומי. אחרי כי לפני כמה מאות שנים משלו היהודים באי הזה. את אפשרות הישוב הגדול והמדינה האבטו־נומית בקפריסין הוכיח בראיות מיוסדות על ציטטים רבים מספרי „נוסעים" שונים וע"י מספרים סטטיסטיים מבהילים בדיוקם, הכל כנהוג. הנאספים ראו תיכף, כי אין האיש הזה מדבר על ישוב פשוט, כלומר על מקום מנוחה זמנית לעניי ישראל, שאין להם לחם לשובע והם נודדים מרוסיה, גליציה ורומניה ומבקשים להם מחיה באמיריקה, טראנסוואאל וקאנאדה; לפרטים מישראל כאלה טוב יהיה אי־קפריסין, אם רק ימצאו בו באמת את אשר הם מבקשים, כלומר לחם לשובע. ואין ספק, כי טוב טוב לנו, הציוניים, שהנודדים האלה יתישבו במקום קרוב לא"י מאשר יגלו למקומות רחוקים כארגנטינה. ואולם מר טריטש לא דבר על ישוב זמני וחמרי; הוא הטעים, כי ראוי ליסד בקפריסין מדינה יהודית חפשית תחת שלטונה העליון של אנגליה ומרכז לאומי, כלומר ממש מה שאנו רוצים וצריכים ליסד אך ורק בארץ ישראל בלבד. ובכן גדל החשד בעיני הציוניים הרוסים, אם אין כונתו של טריטש לעשות את ציון למותר לגמרי . . . הן אמנם, לדעת טריטש, יעברו המתישבים בקפריסין ברבות הימים לארץ ישראל, ובתור נתיני אנגליה אי אפשר יהיה לתוגרמה להפריע בעדם; אך מי זה לא יראה את כל אפסותם של הדברים האלה. אכרים עובדים אדמתם וקשורים בה, שהקדישו את כל כחם ואונם לעבודו ושכלולו של האי השמם, יעזבו את כרמיהם, בתיהם וכל רכושם ויעברו לארץ ישראל! — והחשד ביחס אל מחשבתו העיקרית של טריטש עוד התחזק בלבנו במשך המשא והמתן הארוך שהתגלע אחר דרשתו. בדברים ברורים הטעים ט., כי יסוד הצעתו היא אותה ההשקפה הציונית, שהעיקר בעיניה מדינת היהודים ולא ציון דוקא. הציוניות מיוסדה גם לדעתו רק על הצורך להמעיט את „צרת היהודים" (יודעננאָטה), וכאשר העירו אותו על הקשר שבין תורתו ואידיאליו הרוחניים של ישראל ובין ציון, ענה בפשיטות, כי אלה הם „געגועים רומנטיים", שאפשר לשכחם ברבות הימים . . . אחרי הדברים האלה לא נשאר עוד שום ספק, כי בעקב הרעיון הזה כרוכה סכנה להציוניות שלנו. יש קשר רוחני בין החפץ ליסד מדינה יהודית מחוץ לא"י, באי־קפריסין, ובין הציוניות של בעל „מדינת היהודים", שגם לו היה העיקר מדינת היהודים, אחת היא אם בפלשתינה או בארגנטינה. נוסף על זאת מצא ט. לנחוץ להודיענו, כי באחד ממאמריו, שנדפסו ב„העולם", היה כתוב, כי „בחוגים הציוניים העליונים מצאה הצעתו תומכים ומחזיקים", ואת המלים האלה מחקו בבית המערכת. מזה למדנו שני דברים: א) כי „החוגים הציוניים העליונים", כלומר הרצל ושאר חברי הועד הפועל הווינאי, מוצאים חפץ בהצעה זאת; ב) כי ב„חוגים העליונים" האלה ידוע היטב, שההצעה הזאת תעורר התמרמרות מצד טובי הציוניים הישנים, ולכן מצאו ה„חוגים" האלה לנחוץ לבלי חוות דעת כלל בענין זה עד שיראו להיכן נוטה הרוב. כי רוב המערביים יטו אחרי הישוב בקפריסין — זאת היה אפשר לראות מראש: הן יסוד ציוניותם היא „צרת היהודים" ומטרתם האחת היא „מדינה יהודית". ומי זה לא יבין, כי באי קפריסין השמם, שאנגליה אינה יודעת מה לעשות בו, אפשר יהיה להשיג „משפטים גלויים" יותר בנקל מאשר

בפלשתינה? ובכן אפשר יהיה להחל שם בעבודה עד מהרה ולמצוא ככה עסקים להבאנק מיד, גם להראות את תוגרמה, כי אין לנו צורך בה . . . הרגשנו איפוא כולנו, כי הסכנה מצד ציוני המערב גדולה מאד. ואולם לדאבוננו נוכחנו, כי גם רבים מן הציוניים הרוסים, ביחוד הצעירים, מצדדים בזכות ההצעה הזאת. הן אמנם הם חושבים זאת רק לעבודה ציונית זמנית; ואולם מי לא יראה, כי, אם יבזבזו הציוניים את כחם וכספם על הישוב הזה, אז, בבוא העת לעשות דבר מה בא"י, לא ישאר עוד לא כח ולא כסף ואף לא חפץ ורצון . . . אם רק יצליח הישוב בקפריסין, אז בודאי יסתפק הרוב הגדול בו בלבדו, והשאיפה לציון תשאר רק בלבותיהם של יחידי סגולה מעטים . . . זאת הבינו רוב הציוניים מרוסיה, ולכן שלחו דיפוטציה אחרי דיפוטציה להרצל, בבקשה לבל יעלה את שאלת קפריסין על שלחן הקונגרס כלל. כי טריט"ש אמר בעצמו, שהעיקר בעיניו הפעם — לא הסכמתו של הקונגרס, כי אם הדבר הזה בלבד, ששאלת קפריסין תעלה לפני הקונגרס והוא יטפל בה (אפילו אם יחליט להתיחס אליה בשלילה); כי הטפול בלבד יהיה כבר כשהוא לעצמו אות נאמן, שיש לרעיון זה יחס אל הציוניות, ואם בקונגרס הזה היה הרוב מן המתנגדים לו, יהיה בשנה הבאה הרוב מן המחזיקים בו . . . נחוץ היה איפוא להשתדל לבל ידובר בקונגרס על השאלה הזאת מטוב ועד רע, והרצל הבטיח זאת לאחדים מטובי הציוניים הרוסים. גם בקשה, לבל תעלה שאלת קפריסין על שלחן הקונגרס, הוגשה לפני הועד המתמיד ועליה היו חתומים ס"ג אנשים, ובכן היינו בטוחים, כי נצלנו מן הצרה הזאת. ואולם לתמהוננו הרב, עלה טריטש חצי שעה לפני חתימת הקונגרס על הבמה ויחל לדבר בלעג מסותר על אלה, שאין להם בעולמם אלא פלשתינה בלבד, ומתוך גנותה של פלשתינה נסה לבוא לידי שבחו של אי קפריסין. האם לפלא הוא, כי דברים כאלה עוררו את קצפם של הציוניים האמתים ויקימו שאון ולא נתנוהו לכלות את דבריו? הצירים מארצות אחרות לא הקימו שאון, יען כי לא הבינו את ערך הדבר שעמד על הפרק. הם בכלל התנהגו כ„ילדים מקשיבים" וכ„בני תרבות" בכל ימי הקונגרס; השאלות הגדולות, אשר אנו, צירי רוסיה, הרגשנו בכל נפשנו את כל גודל ערכם לעתידות תנועתנו, לא השביתו את מנוחתם ולא הרתיחו את דמם, פשוט, מפני שהציוניות עוד לא היתה להם למרכז הרוח, ליסוד כל חייהם הלאומיים, כאשר היתה לנו, יהודי המזרח. כשהייתי מעיף עין על הצירים המערביים ועל הצירים המזרחיים, היה דומה בעיני כאלו אני רואה לפני שני בתי כנסיות זה בצד זה. האחד — בית כנסת מהמין החדש, עם חזן נאה, מטיף מהודר ומשוררות יפות, כל הנאספים יושבים בסדר ומשטר נחמד ושותקים ואינם מפריעים את ההרמוניה הנעימה, יען כי כל סדר התפלה הוא בעיניהם צירמוניה יפה ולא יותר. והשני — בית כנסת שבו באים להתפלל יהודים מן הדור הישן. אמנם הדור אין בו והקולות והצעקות מפריעים את ההרמוניא היפה. אבל באיזו משני בתי התפלה האלה תמצאו לב חם ומרגיש, באיזו מהם ישנם מאמינים בערך התפלות, בנחיצותן ופעולתן? —

גם שאלת הקולטורה עוררה שאון רב.

הארוקים, המתנגדים זה מאות שנה גם ללמוד־תנ"ך ודקדוק־שפת־עבר, הרגישו באופן איסטינקטיבי, כי כל עבודה ציונית רוחנית, כל שאיפה לתחיה אמתית, תפרוץ ממילא פרץ רחב בחומת־הסינים שלהם. האורתודוכסיה שלנו נתאבנה, ואיככה אפשר לה להביט בקור־רוח על שאיפות־התחיה, שהיא ההפך הגמור מן ההתאבנות? כמובן, אם הציוניות תסתפק רק באספת שקלים ומניות וב„פוליטיקה גבוהה", אז לא תהיה

מסוכנה כלל וכלל להתאבנות. ואולם אם תעסוק בהפצת שפת־עבר והספרות החדשה והרחבת ידיעת ההיסטוריה הישראלית בין בני־הנעורים, אז הלא אי־אפשר שלא תתנגש עם ההשקפות המאובנות של החרדים, ובהיות רבים מן הציוניים חפשים בדעות, ובהיות הציוניות כולה שאיפה לחירות במובנה הרחב של המלה הזאת, הלא אין ספק, כי ההשקפות המאובנות אנוסות תהיינה לפנות מקום להשקפות מתאימות עם מהלך־ההשכלה בימינו — ולזאת אין החרדים צריכים ויכולים להסכים. לו הבינו זאת הציוניים, כי אז היו בכלל עוזבים את שיטתם, למשוך את החרדים אל הציוניות בכל מיני אמצעים ותחבולות, שיש בהם סוף־סוף רק אחיזת־עינים מדעת ושלא מדעת. בתום־לב היו קוראים את החרדים להשתתף עמהם בדברים היקרים לכל מפלגות האומה, לא על יסוד הותרנות, כי אם על יסוד הסבלנות. הרוב יכריע את הכף לצד מפלגה זו או אחרת, אחרי כי זכיות שוות וחובות שוות לכל המפלגות. ואולם הציוניים לא כן עשו. ראה ראו, כי הרבה צבועים ואיזו אדוקים ישרים התנפלו על העבודה הציונית הרוחנית, והנה תיכף החלו לותר עליה, לעשותה לא לחובה, כי אם לרשות, כלומר כל ציוני יכול לעשות כל מה שהוא מוצא לנחוץ בשביל הקולטורה, כפי שהוא מגביל את מובנה, אבל הציוניות האופיציאלית והקונגרס כלי־מבטאה, דבר אין להם עם „השאלה הארורה" הזאת. מובן מאליו, כי השקפה כזאת היתה צריכה לעורר גם התנגדות נמרצה. וכי אפשר הדבר להפיץ ציוניות בין העם, כלומר לטעת בלב העם שאיפה לתחיה אמתיה, מבלי להרים את רוחו ולטעת בלבו הכרת ע־כם של חייו ההיסטוריים וקניניו הרוחניים? ואולם את הדבר הפשוט והברור הזה אין הציוניים המדיניים רוצים להבין. ואלה, אשר העיקר בעיניהם — מדינת־היהודים, אחת היא באיזה מקום, אולי מבינים זאת, אבל לא טוב הדבר הזה לפניהם. לא טוב הדבר לקשר את הגאולה המדינית בקשר אמיץ יותר מדי עם ארצנו ההיסטורית ועם אותם הקנינים הרוחניים, אשר עליהם חיינו אלפים שנה בלי מדינת־היהודים, רק בתקוה להגאל... אך, הודות לאל, ציוניים כאלה מעטים הם בתוכנו; ולעומת־זאת מרובים בינינו כל אותם הציוניים, שמצאו לנחוץ להתנגד לה„קולטורה" מפני שהאדוקים מתנגדים לה, ועוד יותר—מפני שהציוניים, שאינם מאמינים בדיפלומטיה ובגאולה פתאומית, מצדדים בזכותה. כדי למצוא פתחון־פה להתנגדותם יצרו להם טענה חדשה—כי אינם יודעים מה זאת קולטורה! טענה כזאת נשמעה כבר באספות המחוזיות. מאה פעמים ואחת בארו המחזיקים בקולטורה, כי בשם הזה אנו מציינים את העבודה הציונית הרוחנית, כלומר את הכשרת האומה להבין את ערך הציוניות ולהכון לקראת התגשמותה. לתכלית זו אין די באספת־שקלים ומניות בלבד, כי אם נחוץ לתקן את מדותיו האנושיות של העם, לשרש את עצמיוהו הנפרזה מקרבו ולהשריש בו אהבה והשתעבדות לחיי־הכלל, ויחד עם זה להראות להמשכילים את המאור שביהדות, כלומר לתקן את האדם שביהודי ולהביא את היהודי שבאדם לידי הכרת עצמותו, להוציא ספרים הגונים ע"ד היהדות בעברית ובלועזית, לתמוך את הספרות העברית ואת בתי־הספר בא"י, ליסד בתי־ספר ובתי־מקרא עבריים בכל מקום שאפשר, וכמו כן להרבות חברות להפצת שפת־עבר ודברי־ימי־ישראל, וכדומה. דברים כאלה יכולים הציוניים לעשות כל אחד בעירו, אבל נחוץ, כי לכל העבודה הציונית הרוחנית הזאת יהיה גם כן מרכז אחד, — אותו המרכז, שיש להציוניות המדינית, למען ידעו כל הציוניים, כי העבודה הרוחנית היא חובה ולא רשות, ולמען יכירו, כי ציוניות מדינית בלי־עבודה קולטורית היא כגוף בלי נשמה. ידענו גם ידענו, כי אין באפשרותו של הקונגרס לעשות הרבה בפועל לטובת

העבודה הקולטורית, אבל ממנו צריכה לצאת „האיניציאַטיבה" והוא צריך לאַשר את כל הפעולות הקולטוריות כמו שהוא מאַשר את כל הפעולות הציוניות האחרות. על כן דורשים אנו, כי בכל קונגרס וקונגרס יותן מקום הגון להקולטורה, יקרא דין וחשבון על מעשי כל האגודות השונות בנידון זה בכל הארצות שיש בהן ציוניים, ותקבע תכנית ברורה להמעשים הצריכים להעשות בשנים הבאות, ואם יש אפשרות—יותן גם כסף לצרכי־הקולטורה כמו שינתן כסף לצרכי־הפרופגנדה, כי כלום יש פרופגנדה יותר טובה להפצת הרעיון הציוני מהפצת שפת־עבר ודברי־ימי־ישראל?

זוהי השקפת „בעלי־הקולטורה" וכאלה היו דרישותיהם בשני הקונגרסים הקודמים. הדרישות האלה, כידוע, לא נמלאו. בשאלת הקולטורה עסקו „בין השמשות" ויצאו ידי־חובה באיזו פרזות נאות. חשבנו, כי בקונגרס השלישי יתוקן המעות ויבוא שנוי נכר ביחס אל הקולטורה, ואמנם נעשה שנוי נכר: שאלת־הקולטורה הוסרה לגמרי מעל סדר היום. רבים מן המורשים הרוסים התמרמרו על הדבר הזה (סדר־היום חובר ע"י הועד־הפועל הווינאי, שלא בידיעת הועה"פ הגדול) ורוב־האספות המחוזיות דרשו, כי הקונגרס יעסוק בשאלת־הקולטורה כראוי. ובקונגרס עצמו דרש הד"ר טשלינוב מאת הועד הפועל דין וחשבון על שלא עסק בעבודה קולטורית, שהוא האמצעי היותר טוב להפצת־הציוניות. על זאת ענה הד"ר הרצל תשובה, שראוי לשים אליה לב. הפרוטוקול הסטינו־גראַפי של הקונגרס השלישי לא יצא עוד וב„העולם" עברו בשתיקה על כל דברי הרצל בנידון זה, ולכן אפשר לי לתת בזה את דברי הרצל רק בקירוב, כפי שהספקתי לרשמם מפיו בשעת דבורו ואחרי שהשויתי את הרשום אצלי עם הדברים הנדפסים ב„המליץ". ואלה דבריו: בתשובה על דברי הד"ר טשלינוב בנוגע להקולטורה עלי להודיע, כי היום דברתי עם הד"ר גאַסטר ושאלתיו: „אדוני הד"ר! מה זאת קולטורה? (שחוק ומחיאת־כפים). הן עלי יהיה לשבת ראש מחר, ואולי תעלה שאלת־הקולטורה על שלחן הקונגרס, על כן עלי לדעת מה זאת. את תשובת הד"ר גאסטר אי־אפשר לי לגלות (עוד הפעם שחוק ומ"כ). אם במלת „קולטורה" מציינים שאלות דתיות שונות, אז הלא כבר בארנו, כי אין אנו עוסקים פה בדברים כאלה. הננו רוצים לפעול לטובת־עמנו מבלי כל יחס אל הדת. כמו שיש בציוניות מקום לכל דעה מדינית, כך יש בה מקום לכל דעה דתית. כל הדעות הדתיות והמדיניות יכולות לתקן ולהשלים זו את זו ביחוסן אל רעיוננו, אך אין לטפל בשאלות כאלה בקונגרס, ועל כן החלטנו להסיר את שאלת־הקולטורה מעל סדר־היום" (מ"כ ושריקות).

ובכן עמד על סדר־היום של הקונגרס, שתי שנים רצופות, זו אחר זו, איזה דבר משונה, אשר ראש־הקונגרס וראש הועד הפועל, המסדר את סדר־היום של הקונגרס, לא ידע מה הוא — ובכ"ז דרשו בקונגרס דרשות על אודותיו, קבעו בשבילו ועד מיוחד וגם — שמעו והשתוממו! — הוציאו עליו בשנה הזאת סכום עצום של תר"ל פראנק... והד"ר גאסטר, שדרש זה פעמים ע"ד הקולטורה, לא ידע לברר להרצל, כי קולטורה אינה שאלות דתיות. וגם להצירים לא באר בדרשתו המזהירה מאומה. למרות מליצותיה היפות וסדורה הנחמד, חסר בה העיקר — ברור־מהותה של הקולטורה ותכנית מפורטה, אשר תראה על פרטי העבודה הקולטורית. מקום מצוין אחד נמצא בדרשת הד"ר גאַסטר: „הצרכים החמריים, הדברים הנחוצים לפי־שעה, לקחו [בקונגרס הזה] מקום בראש, אבל אל נא יאָמר, כי נאספנו הנה רק למען נסתדר או למען נקבץ כסף. נאספנו הנה, קודם כל, כדי לאמור, כי כל אלה הם רק דברים צדדיים, אמצעים להשגת המטרה, ואולם

המטרה נשאה ועומדת למעלה מעל לכל השאלות הקטנות האלה (מחיאות־כפים). כי אנו עמלים לשחרר את הרוח. אנו עמלים בשביל כל הגדול והעצום בהופעתו הרוחנית, ולכן עלינו לא רק לגעת בשאלת־הקולטורה כלאחר־יד, כי אם גם לטפל בה בפרטיות, כפי היחס והקשר שיש לה עם מצבנו הנוכחי". לדאבוננו, נשארו גם הדברים האלה רק מליצה יפה, והד"ר גאסטר לא שב עוד אל ההשקפה הנכונה הזאת בכל מרוצת־דרשתו. מה לעשות בשביל הקולטורה, זאת לא ידעו השומעים גם אחרי דבריו של גאסטר. ודברי הרצל על הקולטורה, שהבאנו למעלה, השפיעו גם הם על הלך־רוחם של הצירים, עד כי ידענו מראש, כי גם הקונגרס הזה לא יצא ידי־חובתו להענין שאנו עסוקים בו. ואולם, כשם שנוכחנו, כי אין תקוה להקולטורה מן העומדים בראש הציוניות המדינית, כך נוכחנו, להפך, כי רוב־הצירים מבינים את ערך־העבודה הציונית הרוחנית ורוצים, כי הקונגרס יטפל בה גם הוא ויחליט החלטות ברורות, שעל האגודות למלא אחריהן. ודעתו זו של הרוב הכריעה את הכף והשפיעה ממילא על כל הקונגרס. ואף כי שאלת־הקולטורה לא נרשמה ב„סדר־היום", בכל־זאת נדרשו על אודותיה ארבע דרשות. הרצל לא היה מרוצה מזה והביע את אי־רצונו. כאשר הציע איזה חבר להגביל את הוכוחים ע"ד הקולטורה בחמשה רגעים ורוב־חברי הקונגרס הביעו את התנגדותם להגבלה כזאת בקריאות של מחאה, מצא הד"ר הרצל לנחוץ לאמר כדברים האלה: „אדוני! הפעם יש לנו קונגרס של מעשים (אַקְציאָנסקאָנגרעס) ולא קונגרס עיוני, ולכן תוכל הקולטורה להיות לנו רק אחד הענינים, אבל אי־אפשר לחוק בשבילה חוקים יוצאים מן הכלל. כמו שאפשר היה להגביל את המדברים על שאר עניני־הקונגרס, כך אפשר להגביל את המדברים על אודות הקולטורה". ואולם גם הדברים האלה לא הועילו. ע"ד האורגניזציה, האַגיטציה וכדומה נקרא רֶפרט אחד, וע"ד הקולטורה דברו, מלבד גאסטר, גם הד"ר ליאופולד כהן, הרב ריינס ומר נ. סוקולוב, בעל „הצפירה". הד"ר ל. כהן הטעים, כי אי־אפשר להציוניות בלי עבודה קולטורית ויביע את המליצה הנמרצה והנכונה: „הציוניות תהיה חובבת־הקולטורה (קולטורפריינדליך), או לא תהיה כלל". הוא באר, כי פרוש המלה „קולטורה" היא הפצת שפת־עבר והרחבתה בתור שפה ספרותית ושפה מדוברת, ויראה על הערבוביה של „דור־ההפלגה", השוררת בקונגרס. הודות לחוסר שפה לאומית שגורה בפי כל ישראל. לסוף הציע את החלטות הועד הקולטורי ליסד את „אגודת־שפת־עבר" (העבראֶאישער שפראַכפעראיין), שכל חובבי־שפת־עבר בכל הארצות יכולים להשתתף בה, ולדרוש מן הועד הפועל סכום של חמשת־אלפים פלורין כדי לתמוך בידי מחברי ספרי־למוד בשביל בתי־הספר העברים בא"י. שתי ההחלטות האלה נתקבלו ומי יתן ולא תשארנה דברים בלבד. אחרי־כן דבר הרב רי"י ריינס עברית (זאת היתה הפעם היחידה, שדברו בקונגרס בשפתנו; כי בכלל, היתה שפ"ע בקונגרס ב„בל תראה ובל תמצא", ואותיות מרובעות אחדות נראו רק על גבי כרטיסי־הכניסה...). הוא הביע את שמחתו על התנועה הציונית ויבקש, כי כדי שלא יהיה פרוד בין הציוניים החרדים ובין הציוניים חחפשיים, לא יעסוק הקונגרס „בקולטורה", המעוררת פחד בלבות היראים. לסוף דבר בשם הועד הקולטורי מר נ. סוקולוב, ודרשתו היתה נכבדה מאד. הוא הראה, כי התנועה הציונית פעלה על הרמת־רוח־העם והתפתחות הספרות העברית שלא בדרך־ישרה, רק במציאותה בלבד. אך אין עוד להסתפק בזאת. אנו דורשים, כי הקונגרס, בא˚כחה של התנועה הציוניות, יפעל להפצת־קנינינו הרוחניים בדרך ישרה ובהכרה ברורה. לנו אומרים, כי קשה לדעת, מה זאת קולטורה, אך הדבר הזה אינו נכון.

בסעיף השלישי של התכנית הבאזילית, שהיא חובה על כל ציוני נאמן, ולא רק רשות, ידובר על הרמת ההכרה העצמית הלאומית, וזאת אפשר להשיג רק ע״י הפצת שפת־עבר ודעת דברי־ימי־ישראל והרחבת הספרות העברית. וזוהו הקולטורה שאנו מבקשים. העבודה הקולטורית הזאת היא איפוא לא רשות, כי אם חובה. הועד הקולטורי לא עשה עד כה מאומה, יען כי הועד הפועל לא נתן לו יכולת לעשות דבר־מה, במנעו ממנו את האמצעים החמריים הנחוצים. אנו דורשים כעת את האמצעים האלה, כי אין דבר יכול להביא תועלת להציוניות כהפצת שפת־עבר ואין דבר יכול לטעת אהבה לציון כידיעת דברי־ימי־ישראל וקריאה בספרות החרשה, שהיא כמעט כולה ציונית ותנועת התחיה גם לא תצויר בלעדיה.

הרצל עזב את מקומו על הבמה עוד לפני דרשתו של סוקולוב (גם בשעת דרשתו של גאַסטר הלך לו אל החדר, ששם ישב הועד המתמיד), ואחרי הדרשה הזאת החלו גם הצירים לעזוב את בית הקונגרס אחד אחד. מתחלה הלכו להם רוב צירי המערב ואח״כ גם רוב צירי רוסיה. נשארו רק כחמשים איש. המשנה ליושב־ראש לא יכול לעצור בעד השאון והערבוביה שקמו בבית, הנואמים פטפטו את כל מה שעלה על לשונם, ומכבוד הבית הגדול לא נשאר אף זכר . . . דאבון לב היה לראות, כי אל שאלה גדולה ונכבדה כזאת התיחסו בקלות דעת גם רוב צירי רוסיה, שאפשר היה לקוות מהם יחס אחר לגמרי . . . כאשר היו הפטפוטים לזרא הציעו לסגור את האספה, ובזה תם המשא־והמתן ע״ד שאלת הקולטורה.

כידוע, נבחר ועד קולטורי עד הקונגרס הבא, אך גם חבריו רחוקים זה מזה בדעות ובמקום, ולכן קשה לקוות, כי יעשו דבר מה.

---

נשאר לי עוד לדבר על הדרשות העיקריות שנדרשו בקונגרס.

בדרשתו של נורדוי אין לטפל הרבה. עוד הפעם ניצוצות של רעיונות יפים ומבריקים בסגנון חד ומזהיר עד להפליא וכשרון של דברן מצוין מאד, אבל אין שום רעיון חדש ואין התעמקות בפנימיותה של האידיאה הציונית ביחוסה אל רוח העם העברי וקורותיו ואל הזרמים החדשים בחייה הרוחניים של אירופה כולה. כל פרק ופרק מדרשתו של נורדוי לא היה יכול, כשהוא לעצמו, לבלי מצוא חן בעיני השומעים, אבל פעולת הדרשה כולה, בשלמותה, היתה הרבה יותר רפה מפעולותיהן של שתי דרשותיו הקודמות בשני הקונגרסים שקדמו. כי הרעיון העיקרי, החוזר ושב בכל דרשותיו של נורדוי, היו מקודם לפחות נראה כחדש, וכעת כבר התישן לגמרי, ורעיון יותר חדש אין. ובאמת, איזו רעיונות חדשים יוכל למצוא בציוניות איש כנורדוי, אשר הציוניות היא לו בעצם וראשונה תוצאת האנטיסימיטיסמוס? איש כזה אנוס לחזור מאה פעמים ואחת על אותו הרעיון הדל: צרות ישראל רבות וגדולות, ובכן נחוצה לנו הציוניות. והרעיון הזה, אפילו אם נאמר, כי נכון הוא, הן עלינו להודות, כי איננו מרומם את הנפש. הננו חובבים את עמנו מפני שהגויים מואסים בנו, הננו רוצים בתחיתו מפני הכרח . . . הרעיון הציוני, בתור אידיאה לוקחת לבבות ומרוממת הרוח, הולך ומתדלדל לאט לאט. הדיפלומטיה, אפילו אם נאמין בהכרחיותה, אינה מסוגלה למלא את הריקניות שבלב. ואספת שקלים ואקציות אינה גם היא אידיאַל רם ונשא בשביל „עם הספר״ ו„עם־הרוח״. היש איפוא להתפלא, כי ההתלהבות בקונגרס הזה לא היתה גדולה כמו בקונגרסים הקודמים? — הרצל הטעים בשעת הוכוחים על הקולטורה בשמחה ועונג

מיוחד, כי הקונגרס השלישי הוא קונגרס של מעשים ולא קונגרס של עיון; ולא ידע, כי ברעיון גדול ורם כרעיון תחית האומה, העיון בעצמו מעשה הוא, כי מבלי עיון עמוק וממלא את הנפש, מבלי חירות הרוח, לא תגבר גם השאיפה לחירות מדינית וכל מעשינו יהיו מאפע. מתפלאים אנו על שלא בראה עוד הציוניות אנשי רוח, צעירים, אשר הציוניות היתה לחיי רוחם ומרכז נפשם, ויחד עם זה אנו שמחים שמחה גדולה, כי כל הציוניות החלה להצטמצם בשקלים, מניות ופטפוטים דיפלומטיים, כי בשעה שבקונגרס הראשון והשני דברו, מלבד נורדוי (שגם דרשותיו היו אז יותר מקוריות, כאמור), גם הד"ר בירנבוים והפרופ' מאנדלשטאם על הצד העיוני של הציוניות, הנה בקונגרס השלישי די היה ב„פאָרע־רעדע" אחת, כדי לצאת ידי חובה בלבד. שום רעיון חדש, שום השקפה מקורית, לא לקחו אתם הצירים מבאזל, — וההתפעלות מאין תמצא?

התפעלות עצומה עוררה אמנם דרשתו של הרצל. אך זאת היתה לא דרשה עיונית, כי אם „דרשה מעשית", אם אפשר לאמור כן. זהו „מניפסט" של ראש הציוניים המדיניים, „מניפסט" מצוין מאד, מכל שורה ושורה מבצבצת רוחו של מנהל מפלגה גדולה ושלמה. שום מקרה חשוב בעולם הציוניות, ואפילו בעולם המדיני הכללי, למשל, אספת השלום, לא נשכח בדרשה הזאת, הנפלאה בסגנונה ובסדורה. לא נעמוד בזה על פרטיה ונרשה לעצמנו לדבר דברים אחדים רק על החדוש העיקרי האחד, שנתחדש הפעם בבית מדרשה של הציוניות המדינית, חדוש, אשר, לדעתנו, יש לו ערך רב.

מלה חדשה שלח הרצל בישראל, וכנהוג, היתה לשיחה בפי הבריות וכל איש מישראל מוצא בה מה שהוא רוצה. המלה הזאת אנגלית היא: „טשאַרטר". גם על ה„טשארטר" דבר הרצל דברים נשמעים לשני פנים. הלא כה דבריו: „הננו משתדלים להשיג „טשארטר" מאת הממשלה התוגרמית, „טשארטר" תחת שלטונו העליון של הוד מלכותו השלטן. רק כאשר יהיה ברשותנו ה„טשארטר" הזה, שבו צריכות להיות נכללות הערובות הנחוצות של המשפט הגלוי (דיע נאָטהיגען אֶפפענטליך רעכטליכען זיכערהייטען), אז רק אז נוכל לגשת אל עבודת הישוב המעשי במדה מרובה. בשכר ה„טשארטר" תקבל ממשלת תוגרמה טובות גדולות מאתנו". הקורא רואה, כי פה לא ידובר כלל וכלל ע"ד שאר הממלכות וערובותיהן, כמנהגו של הרצל עד כה. ואולם כדי שלא יהיה מקום לחשוב, כי הוא מוַתר על עיקר תכניתו המדינית הקודמת, מצא לנחוץ לדבר על „ערובות של משפט גלוי". אבל את הערובות האלה תתן תוגרמה בעצמה גלוי לכל העמים, ולא שאר הממלכות. כך נראה מהמשך דבריו של הרצל, ויש לנו ראיה חזקה, כי אמנם כן הדבר. הד"ר וֶרנר, מי שהיה עורך „העולם", מצא לנחוץ לשאול, אם אין הדברים על אדות ה„טשארטר" נטיה מן התכנית המדינית הקודמת. על זאת ענה הרצל, כי הועד הפועל קרא ואשר את דרשתו מקודם וכי ה„טשארטר הוא רק הצעד הראשון. הדברים האלה מוכיחים ברור, כי אין במובן ה„טשארטר" שום ערובות בטוחות מצד ממלכות אירופה. לולא זאת, אלו היה הרצל מכוין במלים „דיע נאָטהיגען אֶפפענטליך רעכטליכען זיכערהייטען" לא על ערובות מצד תוגרמה בלבד, כי אם גם מצד ממשלות אירופה, כי אז הן לא היה ה„טשארטר" רק הצעד הראשון בלבד. כפי הנראה, נוכח הרצל סוף סוף, שרק חלום ודמיון שוא הוא לקוות, כי בעל הבית ירשה לאיש מן החוץ, הבא לשבת בביתו, לבקש מאנשים זרים, כי הם יהיו ערבים בעד רשיונו של בעל הבית, ולכן החל לדבר רק על רשיון מאת ממשלת תוגרמה בלבד. ועל

רשיון כזה הלא דברו טובי חו"צ עוד לפני חמש שנה ויותר[1]), בלי כל רעש ושאון ובלי כל תחבולות דיפלומטיות. הרצל נשפט בדרשתו עם הציוניים שאינם מדיניים. הוא מוכיח להם, כי בלי תכנית ברורה ושלא מדעת אדוני הארץ אי אפשר ואסור לכונן ישוב מסודר. שלא ברשות אפשר רק להכנים יהודים לא"י, אבל לא להשאירם ולבצר את עמדתם שמה. דבריו אלה היו צודקים מאד, לו כונן אותם רק כנגד חברת „אהבת ציון". החברה הגליצית הזאת, אשר כל כחה וגבורתה, שהראתה עד כה, הוא מה שהושיבה בכסף יק"א מספר עצום של תשעה „אכרים", שאפילו בתים לא בנתה להם, ואשר לא בושה להוכיח במאמרים נדפסים באורגאַן שלה, כי ה„בקשיש" אינו דבר רע כל כך, — החברה הזאת אמנם עשתה את ההתגנבות לשיטה חדשה בציוניות ותתן לה את התואר החשוב „ציוניות מעשית". אבל עם החברה הזאת, כמדומני, לא היה כדאי להתפלפל כל כך. דאבון לב היה לראות, איך נלחמו אתה מלחמת מגן ותגרה גם הרצל, גם חברי הועד הפועל ועוד ציוניים מדיניים מארצות שונות, כאלו היתה באמת נוראה על כל סביבותיה ו„שיטתה" ו„פעולותיה", כביכול, היו מסוכנות לכל התנועה הציונית. ואולם הרצל שכח, כי בין הציוניים שאינם מדיניים יש עוד מפלגה אחרת לגמרי. עוד בשנת תרנ"ג כתב אחד מראשי המפלגה הזאת כדברים הברורים האלה: „יסוד כל היסודות צריך להיות מעתה: לעשות [בא"י] רק מה שנוכל לעשות בהכשר, בדרך אופיציאלית, ולבלי השתמש בשום ערמה ותחבולה לגנוב דעת הממשלה"[2]). בני המפלגה הזאת, שאינם גם הם ציוניים מדיניים במובנו של הרצל (יותר נכון לאמור, שאינם „ציוניים דיפלומטיים", כי הן גם הם מצפים למדינה יהודית, רק בזמן יותר מאוחר), דורשים, כי יעזבו הציוניים המדיניים את „הפוליטיקה הגבוהה", הקשורה בבקשת ערובות גלויות מאת מלכי אירופה, ויפנו את לבם אך ורק להשגת רשיון פורמאַלי מאת ממשלת תוגרמה לישב בא"י יהודים במספר פחות או יותר הגון. בני המפלגה הזאת חושבים, כי חלום שוא הוא להכנים לא"י מיליונים ואפילו רבבות של יהודים בפעם אחת. לא עם ישראל אף לא א"י מוכשרים עוד ליציאה והתישבות כזאת, וכל מיליוני הבנק יחד עם מיליוני יק"א לא יספיקו לזה. על כן חושבים הם, כי על בני ישראל להתישב בפלשתינה, אחרי בוא הרשיון מתוגרמה, לאט לאט באגודות קטנות לערך, ורק כעבור עוד דורות אחדים יהיה רוב תושבי א"י יהודים. ומבני יהודים האלה, אשר יחונכו בא"י כראוי, בעבודה כשרה וברוח היהדות, יתהוה לאט לאט אותו המרכז הלאומי, אשר ישפיע על כל היהודים בכל ארצות תבל. ובמשך הדורות האלה יחונכו גם יהודי חוץ לארץ באופן יותר נכון ויוכשרו לחיי עם מדיני וקולטורי כאחד. ואז, כאשר נהיה אנחנו הרוב הממשי בא"י ואדוני הארץ בפועל, וגם היהודים שישארו בארצות פזוריהם יהיו מלאים אהבת עמם, ומוכנים תמיד לעזור לאחיהם שבארץ בכל נפשם ומאודם, אז בודאי תהיה לנו מדינה יהודית, יען כי ארצנו תהיה בפועל שלנו, יען כי תהיה לנו זכות ממשית עליה, בתור תושבי הארץ, מעשיריה ומפריחיה. כך משוה לפניה את עבודת הציוניות מפלגה ציונית אחת, שאינה מאמינה בדיפלומטיה; אבל, יחד עם זה, אין המפלגה הזאת רוצה בהתגנבות. ואם ה„טשארטר" הוא, פשוט, רשיון תוגרמה על ישוב יותר מסודר ויותר גדול, ואם אמנם יושג הרשיון הזה, אז יהיו הציוניים בני המפלגה הזאת הראשונים אשר ישמחו על הדבר הגדול הזה. — בכל אופן נראה כאן בתכניתה של הציוניות המדינית שנוי גדול וחשוב מאד, אשר נוכל רק לשמוח עליו.

[1]) עי', למשל, „על פרשת דרכים", ע' 53—54. — [2]) שם ע' 54.

בכלל יש לשמוח על רוח השלום, שהיתה נסוכה על דברי הרצל ביחס אל הציוניים שאינם מדיניים. הוא לא שחק עוד עליהם, לא בקש עוד לדחותם. „כידוע — אמר בדרשתו — לא כל הציוניים שלחו את באי כחם אל הקונגרס הזה. תנועתנו היא עוד הרבה יותר גדולה מכפי שהיא נראָה בזה. קבוצה נכבדה של ציוניים רבי־פעלים בני המהלך הישן (האָכפערדיענטע ציוניסטען דער אֶלטערען ריכטונג) עודנה מחזיקה בשיטה, שהיתה נהוגה לפנינו. אין אנו חדלים לקוות, כי עוד נטה אותם לדעתנו באחוה. ברעיון אין דבר המפריד בינינו. את אופן ההוצאה לפועל היותר טוב אנו צריכים לבקש כולנו יחד״. זהו צעד גדול לפנים. הרצל מבין כבר, כי מטרתם האחרונה של הציוניים הישנים אינה שונה בכלליותה מזו של הציוניים החדשים: ברעיון אינם נפרדים. ואם ה„טשארטר״ הוא רשיון מאת ממשלת תוגרמה בלבד, אז תמימי דעים נהיה כולנו גם באופן ההוצאה לפעולה. יתכן, כי הציוניות החדשה הזיקה פחות או יותר ע״י „הפוליטיקה הגבוהה״ שלה; אך אל נא נשכח, כמה תועלת הביאה, בעשותה את הזרם הציוני ליותר רחב ויותר עצום ובבראה אורגניזציה מצוינה, המאחדת את כל הציוניים בכל ארצות תבל. היא פתחה ורככה את האדמה, ביחוד במערב אירופה, ועלינו כעת לזרוע. הרצל ונורדוי הגדילו את מספר הציוניים ועלינו להיטיב את איכותם; הם הרחיבו אותה בין כל מפלגות העם ועלינו כעת להעמיקה. אל נא נשכח, כי בלי אורגניזציה רחבה, כזו שבראה הציוניות, אי אפשר היה לו להבאנק להברא, ובלי הבאנק קשה גם לחשוב ע״ד השגת „טשארטר״ תוגרמי. הרצל דבר גם על אודות חברה מיוחדת שתעסוק רק בקנית קרקעות ותתבסס תיכף כאשר יושג ה„טשארטר״[1]), וגם הדבר הזה לא היה אפשרי, לולא הציוניות החדשה, שהרבתה את מספר החברות הציוניות ורתקה אותן כולן אל מרכז אחד — אל הקונגרס הבאזילי. על כן יקר לנו הקונגרס למרות כל מגרעותיו. רב לנו רב, כי הציוניים המזרחיים נסו כבר בקונגרס השלישי לעמוד על דעתם, החליטו את רוב ההחלטות לפי רוחם וימשכו — להפך מתקותו של הרצל — את יהודי המערב אל השקפותיהם. לא רק הרצל דבר שלום עם כל המפלגות, כי אם אפילו נורדוי, זה „המחרף המושבע״, שפך הפעם את חמתו לא על רבני המחאה, העשירים וכדומה, כדרכו, כי אם על פושעי ישראל הראויים רק לגדופים. את שאר המתנגדים להציוניות, מהכרתם הפנימית או מפני שהם טועים בעיקר כונתה, קרב בדברי כבושים. אות הוא, כי הציוניות מתיצבת על דרך חדשה, אשר רק בה תוכל ללכת תנועה אידיאלית כתנועת התחיה.

מכל האמור עד כה הכירו הקוראים לא רק את רוח הקונגרס בכללו, כי אם גם את החלטותיו היותר נכבדות. הרבה לא נעשה בו, אך הלא גם ברור הדעות, בחירת הועדים, סדור־האורגניזציה וכדומה, — גם אלה מעשים הם. הקונגרס השלישי עשה כל מה שהיה צריך והיה יכול לעשות בארבעה ימים וע״פ סדר פרלמנטרי, אשר לעת עתה אין טוב ממנו. יש בקונגרס חסרונות, משגות נעשו בו, אך גם מעלות טובות יש לו. אספתנו הלאומית הגדולה עוד רחוקה משלמות, אך רב לנו, כי היא הולכת וטובה ביחס אל ציריה ועמידתם על דעתם.

---

[1]) גם זהו אחד מרעיונותיו של „אחד־העם״, שהביע עוד בשנת תרנ״א, עי׳ „על פרשת דרכים״ ע׳ 49—51.

# ענינים שונים.

## לְלִמּוּד הקריאה העברִית.

הנקודות בעברית הן רק סימנים לאופני תנועת האותיות הנכּטאות, ועל כן אי אפשר להן לבוא לבדן מבלי האותיות לעולם; כי הסימן הוא רק מקרה, לא עצם, ולמקרה אין מציאות מחוץ לעצם שהוא חל בו.

ולכן גם ברצותנו לציין בעברית את ההברות הנראות לנו ליותר פשוטות, את הברות a e i o u, לא נוכל לציינן בנקודות לבדן, כי גם ההברות האלה הן תולדות קול היוצא מן הגרון ומקבל את שנויי המִבטא (הפתיחה, הקמיצה, השריקה, וכו') כמו כל יתר הקולות הנשמעים; וכמו כל הקולות, צריך שיתגשם גם הוא באות, ולפי שנויי מבטאו כן נסמן את האות הזאת בסימנים הבאים להורות עליהם.

ובכן אין ההברות האלה אלא הרכבת האות ההיא עם הסימנים המורים על אופן מבטאה.

מה היא איפוא האות המציינת לנו את קול ההברות היותר פשוטות ההן? האות הזאת היא בעברית, כמו בכל יתר השפות השמיות המשתמשות בנקודות — האל"ף[1]).

האות הזאת באה בשפות השמיות בכל האופנים אשר תבאנה בהם יתר האותיות כלן, וכמו שכל האותיות יכולות להבטא גם באחת התנועות וגם מבלעדה (בהשענן על האות המונעה שלפניהן), כן תוכל גם האל"ף להבטא בעברית וביתר השפות השמיות גם בתנועה (אַ, אִ) וגם מבלעדה (בהשענה כמוהן על האות המונעה שלפניה: יֶאְ—שם, נֶאְ—דר, בעברית; ובערבית מצויה ההברה הזאת הרבה מאד, בכל פעלי גזרת פ"א אל"ף: יַאְ—חֻד, יַאְ—כֻל, יַאְ—מֻר, ובשמות בעלי עי"ן אל"ף: רַאְס, צַאְן[2]).

כל הדברים האלה אמורים בשפות השמיות, אך בשפות האירופיות אין הדבר כן. בשפות האלה אין הברת האל"ף המפשטה מכל תנועה נמצאה במציאות כלל, ועל כן אין בהן אות מיוחדת לקול הזה, וברצות האיש להגשים בהן את הברת הקול הזה בצורה מוחשית בכתב, בבואו למשל להעתיק בכתבן הברת מלים מן השפות השמיות, עליו לציין אותה ברוחק בציון שבאה עליו ההסכמה בין המלומדים, הוא הציון ('), כמו: .ja'chus, ja'kul, ja'mur, ra's za'n

---

[1]) בערבית ישנה אות מיוחדת לגמרי לאל"ף זו, הנכּטאת, בין כשהיא בתנועה ובין כשהיא בשוא נח נראה, היא ה„המזה", המבדלת תכלית הבדל בינה ובין האל"ף הנחה הנסתרת. ובכל מקום דברי במאמרי זה על האל"ף אין כונתי אלא על הראשונה, היא ההמזה הערבית.

[2]) אלה האחרונים קבלו בעברית את הצורה: ראש, צאן, באל"ף נחה אחרי חולם; וכן הפעלים: יאחז, יאכל, יאמר, באל"ף נחה אחרי חולם.

והעדר האות המיוחדה הזאת גרם בדרך כתיבת השפות האירופיות כלן לתערובת מושגים ולהשתמשות לשני ענינים נפרדים בציון אחד.

כי באשר נעדרה מהן אות האל"ף, על כן בבואן לציין את הברת האל"ף המרכבה יחד עם אחת התנועות (אַ אֶ אִ אֹ אֻ) לקחו להברות האלה את האותיות a e i o u אשר בבואן אחרי יתר האותיות הן רק מסמנות את אופן מבטאן.

וככה היו אלה אותיות־התנועה בעצמן: א) לסימן המסמן את אופן קריאת האותיות שלפניהן (bā—den, Bō—den); ב) לציון להברות נפרדות מבלי היות כל יחס וקשר ביניהן ובין האותיות שלפניהן או שלאחריהן (un—ā—delig, be—ō—bachten). כלומר: לפעמים הן באות רק בתור סימנים לתנועת אותיות אחרות ולהן בעצמן אין כל מציאות במבטא (ba, bo = בַּ בֹּ); ולפעמים הן באות כגוף עומד בפני עצמו ומסומן כבר בסימן המודיע את אופן מבטאו. בהיותן כוללות אז את הקול הנשמע ע"י הברת האל"ף השמית יחד עם סימן אופן מבטאו המסומן בשפות השמיות ע"י הנקודות (a = אַ, e = אֶ, i = אִ, o = אֹ, u = אֻ).

ומערבוב המושגים בכתיבה יצא כתולדה מוכרחת גם ערבוב המושגים בקריאה. כי ההרגל התמידי לראות את האות האחת משמשת בכתב לשני דברים שונים הביא את הרואים לבלי הבחין בין הדברים הנפרדים האלה, ולחשוב כי אמנם רק דבר אחד לעיניהם. והדבר הזה הוא שהכשיל את מתקני הוראת הקריאה עפ"י השטה הקולית בשפות האירופיות בצעדם הראשון על דרכם זו, כי בבואם להגשים לעיני תלמידיהם את כל אות ואות הבאה בכתב, ויראו כי להברה הפשוטה של כל האותיות (בַּ, גַ, דַ) ישנן שתי אותיות (ba, ga, da): האות הנבטאת (b, g, d) והאות שאחריה המודיעה לנו את אופן בטויה. — הנה נסו להפריד בין הדבקים האלה ולבטא את כל אחת מהן בפני עצמה, אף כי באמת אין לשניה, בבואה באופן זה, כל מציאות במבטא, בהיותה, כאמור, לא גוף עומד בפני עצמו, כי אם סימן להורות באיזה אופן צריך לבטא את האות שלפניה — כי לנגד עינם התיצב אז האופן השני אשר בו יש לאות הזאת קול מיוחד, בהיותה מצינת אז את הרכבת אות האלף ותנועתה יחד; ויאמרו: (b . . a) (בְּ . . . אַ), ואת זאת חשבו לחלקי ההברה הפשוטה ba (בַּ), וישכחו כי למן הרגע אשר הפרדנו את האות a מעל אחותה ונקרא אותה בקול היוצא מרחיקת קצה הגרון אל קצה החך עם תנועת הפתח, שללנו כבר ממנה את הוראתה בתור סימן למבטא האות b שלפניה, וכמה שנמהר את הברת קריאת b . . . a כשהן נפרדות, לא נוכל לעולם לשוב למזגה ולהתיכה להברה אחת פשוטה, היא הברת ba, כי בהברת b . . . a פועלות השפתים והגרון יחד, ובהברת ba פועלות השפתים בלבדן והברת הפתח הנשמעת אחרי הבי"ת יוצא מאופן תנועת השפתים עצמן בשעת מבטא האות, בהשאירנו את קנה הגרון פתוח לרוחה.

ואם בשפות האירופיות יכבר מעט להראות בכתב את ההבדל שבין קריאת שתי האותיות האלה כשהן נפרדות (b . . . a), לקריאתן כשהן מחוברות (ba), באשר סוף סוף כתיבת שני האופנים דומה בהן, לסבת היות האותיות a e i o u משמשות לשתי הוראות, — הנה בשפות השמיות אפשר להראות את ההבדל הזה באופן מוחשי ובולט,

ועין כל איש תרגיש, כמו אזנו, ברור היטב את ההבדל שיש למשל בין "בְּאַ" ובין "בַּ", ולעולם לא נוכל לדמות את ההברות: "בְּאַרְ־צִי, בְּאֶ־רֶךְ, בְּאִישׁ, בְּאוֹשׁ, בְּאוּר", להברות: "בַּרְ־זֶל, בֶּ־רֶךְ, בִּישׁ, בּוֹשׁ, בּוּר".

הפדגוגים האירופים מצאו את שגגת הוראת הקריאה הקדמונה במה שהיתה מלמדת את המתחילים כי "בֶּ . . אַ = בַּ", ויוכיחו בצדק, כי הברת "בֶּ . . אַ" איננה "בַּ" כי אם "בֶּאַ"; אבל גם הם נפלו ברשת השגיאה, אשר אם אמנם דקה היא מעט מהראשונה, סוף סוף שגיאה היא, כי גם "בְּ . . אַ", בכל אשר נקצר במבטא הבי"ת, איננה כלל "בַּ" כי אם "בְּאַ".

אך בכל אופן, הנה השגגה הזאת בהוראת הקריאה בשפות האירופיות היא אך להלכה, אבל למעשה אין כל מכשול יכול לצאת ממנה, מפני שני טעמים: א) מפני כי אין בשפות האלה הברות מעין "בְּאִי, בְּאֶ, בְּאַ, בְּאֹ, בְּאֻ" העבריות, ואין לחוש לחלוף ולבלבול בין ההברות החטופות האלה ובין הברות "בִּי, בֶּ, בַּ, בֹּ, בֻּ" הפשוטות, אחרי שאין בלשון רק מין אחד מהן, הוא מין ההברות הפשוטות[1]; ב) מפני כי גם באמור המורה או גם בבטא התלמיד בעצמו את הברת "בְּ . . אַ" לא יוכל לצייר לו בדמיונו את ההרכבה הזאת ולא יוכל לכתבה באופן אחר כי אם ba, אחרי אשר, כאמור למעלה, אין הברת "אַ" נכתבת בשפות האלה באות־נבטאת ובאות־סימן כי אם באות־הסימן בלבדה.

ועל כן יש בשפות האלה הבדל גדול לטובה בין אופן הקריאה הזאת ובין אופן הקריאה הקדומה: "בֶּ . . אַ = בַּ": א) מפני כי ההברות מעין "בֶּאִ, בֶּאֶ, בֶּאֹ", נמצאות גם הן בלשון כמו ההברות "בִּי, בֶּ, בֹּ"; מפני כי הברת "בֶּאַ" (bea) והדומות לה נכתבות באופן אחר מהברת "בַּ" (ba) ודומיה, ואם נניח ליסוד הלמוד כי "בֶּאַ הוא בַּ", והיה בהקריאנו לפני התלמיד מלה אשר בה נמצאה אחת ההברות הראשונות, כמו: בֶּאַרְבַּיְטֶן, בֶּאֶנְדִגֶן וכתב: barbeiten ,bendigen.

אבל בשפתנו העבריה, אשר בה נמצאים שני מיני ההברות, גם ההברות הפשוטות וגם החטופות, וכל מין ומין מהן תמונה אחרת לו בכתיבה — בשפתנו זאת אין כל הבדל בין אם נורה כי "בֶּאַ = בַּ" ובין אם נורה כי "בְּ . . אַ(לאמר: הפתח) = בַּ", כי בשני האופנים יחד יצא לנו מכשול למעשה, וגם באופן השני — הוא האופן המתוקן אשר בו החזיקו מורינו ההולכים בעקבות הפדגוגים האירופים בדבר למוד הקריאה עפ"י השטה הקולית מבלי הבחין בהבדל שיש בין לשוננו ללשונותיהם — גם בו יתבלבל הילד המתחיל ללמוד, וההברות החטופות שיש בסופן אל"ף וההברות הפשוטות תעלינה בערבוביה לפניו, ובבואנו להקריא לפניו מלים כמו: בְּארצי, בְּאֵר, זְאֵב, כְּאִישׁ, דְאָבָה, מאין ידע כי צריך לכתבן כן ולא בבי"ת ופתח (בַּרְצִי), בית וצירה (בֵּר), זי"ן וצירה

[1] הדבר הזה יגלה לנו העברים ביחוד בהתבוננו איך האירופים מעתיקים בכתבם את שמות העצם הפרטים מעברית אשר בהם נמצאו הברות חטופות כאלה, כמו: ראובן = Ruben ואלה המדקיקים ביותר יעתיקו מלים כאלה כאלו היתה ההברה החטופה שתי הברות ובאחרית ההברה הראשונה שבהן סגול כמו Re-uben.

(זֵב), כ״ף וחיריק (כִּיש), דלית וקמץ (דָבה), אחרי החלו ללמוד את הבי״ת והפתח, הבי״ת והצירה וכו׳ בתור: בְּ . . אַ, בְּ . . אֵ, וכו׳?

לנו העברים, אשר לשוננו קובעת למראה עין גבול וקצב בין העצם ובין הסימן שיחול עליו, ומראה לנו באופן היותר מוחשי, כי לסימן כשהוא בפני עצמו אין כל ערך, במה שאי אפשר שתבוא בה נקודה לבדה מבלי לוית אות — לנו אי אפשר להפריד בין האות ובין נקודתה, שאינן אלא דבר אחד, ולנו אין כל צורך לתת ממשות לדבר שאין בו ממש, ובבואנו להורות את הקריאה בלשוננו אין לנו לאבד טובנו בידינו מפני חפצנו לחקות מעשי אחרים, אשר מפני הדחק נאנסו להניח הנחות שהן אולי טובות לצרכיהם אך לנו הן מזיקות בודאי.

יכול נוכל להורות בראשונה, כי התמונה הזאת (בַּ) היא b, והתמונה הזאת (גַּ) היא g, באשר כדבר הזה כן הוא. אבל בלמדנו את ילדינו את קריאת האותיות עם הנקודות יחד, אל נפריד ביניהן ואל נבטא: ״בְּ . . אַ = בַּ״, כי אם כתוב נכתב להם את האות והנקודה יחד (בַּ) ונאמר להם כי זה הוא ba, וזה (גַּ) הוא ga, וכן הלאה.

ובבואנו להפריד למשל את המלים בַּד או בֹּר להברותיהן ולחלקי הברותיהן אל נא נאמר למשל: בְּ . . אַ . . ד, בְּ . . אֹ . . ר (בשלשה חלקים) שאיננו נכון לא לפי המבטא, וגם לא לפי הכתיבה בלשוננו, כי אם: בַּ . . ד, בֹּ . . ר (בשני חלקים).

וביחוד אי אפשר לנו להורות את הכרת הנקודות בפני עצמן, כי מלבד מה שאין הדבר הזה נמצא בלשון ואי אפשר לנו לכתוב למשל פתח לבדו (מבלי אל״ף) במקום a כשהיא עומדת בפני עצמה, הנה כפי המבואר למעלה אין הפתח אַ, ואין הסגול אֶ, ואין החירק אִ, כי הם רק סימנים הבאים להורות לנו איך נבטא את האותיות אשר עליהן או תחתן.

דוד ילין.

# הטוב והרע.

## עפ"י השקפות חכמי ישראל וחכמי העמים.

מאת

## הלל צייטלין.

---

### ז*).

### חכמי העמים בימי הבינים.

המסקנא האחרונה של מחשבות העולם העתיק על הטוב והרע היא — ההתמכרות אל הרצון הגבוה והתרוממות הנפש על הטוב והרע גם יחד (ההשקפה הנוצרית), ובקשת הפתרון לשאלת הרע ברבוי נאצלים רוחניים, שעי"ז יכול היה העולם להברא כמו שהוא לפנינו, בעל גבול שהרע שולט בו (האלכסנדרונים וכו'). עתה נתבונן למחשבות האדם בימי הבינים על הטוב והרע.

החזיון היותר נכבד בתולדות התפתחות האדם בימי הבינים הוא, בלי ספק, האיסלם והשכלת ערב. אף אם נסכים למוצאים צד טוב גם בהאסכולסטיקא, בכ"ז עלינו להודות, כי בכללה לא הועילה הרבה להתקדמות השכל, תחת אשר ערך האיסלם לעמי המזרח ותועלת השכלת ערב נעלה על כל ספק.

„האיסלם, יאמר רנן, כולל בתוכו כל הדעות המוסריות, הדתיות, האֶסתיטיות, באחת: סכום החיים הרוחניים של כל המין האנושי"[1]). אין בו רוממות הרוח של ארץ הודו, אין בו ההרמוניה והיופי של ארץ יון, אין בו הכח הטמיר והנעלם, „המתנה האלהית" אשר הנחילה ארץ יהודה לעמים רבים. אבל יש בו דעות אנושיות פשוטות, דעות טבעיות. „האיסלמיסמוס הוא אפוא תולדות הרכבת יסודות אנושיים בינונים"[2]).

גם השקפת האיסלם על הטוב והרע היא, בהסכם עם זה, השקפה אנושית פשוטה, בינונית. גם האיסלם מתאונן על חיי האדם בעולם הזה ומבטלם לפעמים, כמו שיאמר הקוראן: „החיים בעולם הזה הם רק הבל וטרדות. החיים בעולם הבא יקרים יותר בעיני יראי אלהים. הלא תבינו זאת?"[3]) — „חיי העולם הזה המה רק אבוד זמן ושחוק, אך חיי העולם הבא — אלה הם החיים האמתיים! הה, לו ידעתם זאת!"[4]) — „דעו, כי החיים בעולם הזה שחוק והבל, אך עדי המה, תהלת שוא. הנכסים הרבים

---

*) עי' „השלח" כרך ה'.

[1]) במאמרו „על דבר האיסלם". יש בפתגם הזה קצת הפלגה, ועיקר הכונה בו, שכל הדעות הבינוניות של האנושיות מצאו מקום בהאיסלם. — [2]) רנן שם. — [3]) שורה 6 פסוק 32. — [4]) שורה 29 פסוק 64.

והבנים הרבים המה מטר, הצמחים אשר ישקה ימצאו חן בעיני הכופרים, אך מהרה יבולו ותראה כי יוכו בירקון, כפתוריהם יבשו, ובסוף הכל צער נורא בעולם הבא"[5]). — ובמקום אחר יאמר הקוראן בשם האלהים: „לולא יגרנו פן יסורו כל בני האדם מעל האלהים, כי אז נתנו לכופרים באלהים גגי כסף לבתיהם ומדרגות דרך בם יעלו אליהם ודלתות כסף וכסאות למנוחה ועדי זהב. כל אלה תענוג חולף של חיי העולם הזה, כי את העולם הבא האלהים שומר לצדיקיו"[6]). — אבל אין בהתאוננות הזאת מעין ההתאוננות המרה של בודדא, ואין בבטול הזה מעין הבט״ל שמבטלת הנוצריות את חיי האדם בעולם הזה, כי אם יש כאן מחשבה אנושית פשוטה, כמו שנשמע את כל איש בינוני מתאונן לפעמים על „צוק העתים", על ההבל הנעשה תחת השמ״ש, על קוצר חיי האדם, על עורון התאוות וכדומה, ועכ״ז הוא עושה את שלו: עמל בכל כחו להשיג עושר וכבוד ושמח על כל הנאה הבאה לידו ונעצב על כל מקרה רע. שהרי רואים אנחנו בהקוראן, שחשובים מא״ בעיניו כל עניני העולם הזה, והוא נותן עצות איך להתנהג בהם, ואף גם מצוה למאמיניו לפשוט ידיהם בגדוד, ללחום מלחמות ה' ולקחת שלל אויביו.

האיסלם איננו רואה בעולם הזה בכלל רק טוב או רק רע, כ״א טוב ורע גם יחד, והוא תולה את הכל במעשי האדם. אם האדם הולך בדרך הישר ועושה את רצונו של מקום, — טוב לו בעולם הזה ובעולם הבא, וכשהאדם סר מדרכי האלהים — אוי לו בעולם הזה ואוי לו לעולם הבא. כל הקוראן מלא מרעיון השכר והעונש. אין שורה משורות הקוראן שלא ידובר בה ע״ד היום האחרון. כל כחו הפיוטי של הקוראן הוא רק בציור הג״ע והגיהנום. בציורים האלה נביא האיסלם הוא פיטן אמתי. ואף כי כל שורות הקוראן מתחילות בפסוק: האל הרחום" וכו', עכ״ז הסליחה והמחילה זרות לו בעצם. הנקמה והעונש קרובים יותר לטבע נביא האיסלם. „מעשי החוטאים, יאמר מחמד, הם כחזון מתעה במדבר. האמלל הצמא למים ידמה כי מים שם, ובהגיעו שמה לא ימצא מאומה, אך הוא (החוטא) ימצא לפניו את האלהים אשר יחשוב את חשבונותיו. ה' הוא מהיר בחשבונותיו!"[7]) — „מעשיהם ידמו גם לשואה אשר תכסה את הים הנגרש. גלים אחרי גלים ירומו, אחריהם ענן וימש חשך, עד כי בהרים איש את ידו לא יראנה. אם ה' לא יתן אור לאדם איפה ימצאנו"?[8]). — „ביום ההוא (ביום הגדול והנורא) יבואו בני האדם המונים המונים לראות את מעשיהם; מי שעשה טוב אף משקל אבק דק יראנו, ומי שעשה רע אף משקל אבק דק יראנו גם הוא"[9]). — „הכליון בא ביבשה ובים על ידי מעשה בני האדם. הוא יאכילם את פרי מעללם"[10]). „הוי בני! אם איזה דבר במשקל גרגיר חרדל יטמן באבן בשמים או בארץ, ה' יראהו לכל באי עולם ביום הגדול, כי הוא מבין ויורע את הכל"[11]). אמנם יש אשר יעונה הצדיק בעולם הזה, אבל במה נחשבו מעט יסוריו בעולם הזה נגד התענוגים הרבים והשונים, אשר בהם יתענג בעולם הבא. והתענוגים האלה, אשר בהם יתענג הצדיק, אינם תענוגים רוחניים שאין השכל משיגם, כ״א תענוגים פשוטים שהאדם יכול לצירם גם בעולם הזה: גנות ופרדסים, אורות וצללים, יערים גדולים, נהרות רחבי ידים, עלמות יפיפיות המגנות את השמש ביפין. לפיכך, האדם ההולך למות מות גבורים על שדה קטל, ראוי לו

---

[5]) שורה 52. — [6]) שורה 43 פסוק 32—34. — [7]) שורה 24. — [8]) שם פסוק 39—40. — [9]) שורה 99 פסוק 7, 8. — [10]) שורה 30 פסוק 40. — [11]) שורה 31 פסוק 15.

למות בשמחה רבה, כי על כן יוצא הוא מעולם עובר לעולם קים המלא אושר ועונג אין קץ. ומנקודת ההשקפה הזאת מחמד מקניט את היהודים היראים את המות יותר מראי, והוא אומר: „אם כדבריכם כן הוא, כי רק אתם בני עולם הבא, — מרוע זה תיראו את המות יותר משאר בני האדם״?[12]).

הרעיון הזה, שהאיסלם בכלל הוא ההשקפה הבינונית של האנושיות, יבינגו גם את סבת החזיון הזה: בשעה שחכמי הנוצרים בימי הבינים היו שקועים בלמודי הדת, ואף אם התפלספו (האסכולסטיקים), הנה תכלית התפלספותם היתה רק להגן על עקרי הדת ולהוכיח אמתתם בשכל ע״י מופתים עיוניים מספקים מאד, הנה הניח האיסלם מקום לחכמי ערב ופרס לבנות כמו רמים בנין הפלוסופיא הערבית, אשר הקיפה את כל עניני החכמה והמדע. סבת החזיון הזה היא לפי דעתנו: כי הנוצריות, בהיותה השקפה דתית גבוהה המתנשאה על השכל האנושי הפשוט, הנה בימי הבינים, אשר לא הוצגו עדיין הגבולים הנכונים לממשלת האמונה ולממשלת השכל, התאמצה לדכא את השכל תחת רגליה ולפתור את השאלות העולמיות על פי דרכה היא. ואולם האיסלם, כהשקפה אנושית בינונית, לא יכול לדכא תחת רגליו את השכל העיוני, אשר החל להתפתח ולהשתלם ע״י תנאים ידועים בחיי הערבים, ויהי מוכרח לתת לו מקום.

באופן זה נבין גם את ההבדל אשר בין השקפת חכמי הנוצרים ובין השקפת חכמי ערב על הטוב והרע.

חכמי הנוצרים בימי הבינים, בצאתם רק מנקודת השקפה דתית מוגבלה, הבינו את הרע בתור מסובב מחטאו של אדם הראשון ותקונו ע״י תשובה וחרטה. מהלך מחשבתם של חכמי הנוצרים הוא זה: אם נאמר כי אין האדם אשם ברע הבא עליו, א״כ אשם הוא האלהים המביאו עליו, והאלהים הן לא יאשם, כי על כן צדיק וישר הוא, נמצאת אומר בעל כרחך, כי האדם אשם והוא מביא על עצמו את הרע בעונו. חכמי הנוצרים בימי הבינים התאמצו להוכיח, כי סבת הרע הוא העון, וסבת העון הוא האדם עצמו, יען כי בחירתו חפשית בהחלט, וא״כ האדם עצמו הוא סבת הרע; ואחדים מהם (אוריגינוס וכו׳) תלו מציאות הרע לא רק בעון האדם, כ״א גם בעון הרוחות הרעות אשר חטאו לה׳ בראשית הבריאה ונפלו מקדושתם. מובן מאליו, כי בין החכמים האלה יש אשר לא הסתפקו במחשבות פשוטות כאלה, ויתאמצו להצדיק מציאות הרע באופן יותר דק, כמו שהתאמץ אבגוסטינוס לפשר בין הידיעה והבחירה, ואף גם הורה כי הרע איננו דבר מצד עצמו, כ״א הוא רק העדר הטוב, וכי על ידו תשלם ההרמוניה הכללית, וכמו שהתאמץ גם טומאש די אקווינא להבין מציאות הרע באופנים שונים: כי הרע והטוב אולי הם רק מדרגות שונות של האושר, וכדומה. אך סוף סוף עיקר השקפתם הוא: צדקת ה׳ ואשמת האדם.

לא דרכיהם דרכי חכמי ערב. בהניח האיסלם מקום לשכל העיוני להתפתח ולהשתלם, הגיע השכל הזה בהתפתחותו ליסד שטות והשקפות רחבות על הטוב והרע. גם השטות וההשקפות האלה אינן חפשיות לגמרי ממוסרות הדת. הדת שופכת ממשלתה גם על חכמי ערב. אכן עפ״י טבעה הבינוני איננה מוכשרה למשול ממשלה בלתי מוגבלה. דעותיה עם דעות השכל העיוני מתאחדים להרמוניה אחת, מתערבים ומתמזגים לבריאה אורגנית מיוחדה. בין חכמי ערב היו פיסימיסטים מוחלטים. החכם אלראזי החליט, כי רק

[12]) עי׳ קוראן שורה 2 פסוק 88—90, שורה 62 פסוק 6—8.

לצרות ומכאובים נולד האדם ונוח לו שלא נברא משנברא, כי אם תקיש בין מנוחת האדם ועננו בעת מנוחתו עם מה שיקרהו מן המכאובים והחבלים הקשים והמומים ובטול האברים והדאגות והצרות"[13]), תמצא, כי הרגעים הטובים בחיי האדם במה נחשבו נגד שנות עמל ויגון. ובעל ספר „בן המלך והנזיר", שנמשך ברובו אחר דעות בודרא, רואה בעולם רק חזון שוא, יופי והדר לעינים ותוכו נעור וריק. הלא כה דבריו: „אדמה הרבתה מתן ומהר ביד עמל ותלד שוא ותהר, ותתיפה ותפתח פה ותקרא בכל גבעה בבקעה ובהר: לכו לחמו בני עמי בלחמי, שתו שכרו בטוב תירוש ויצהר, ולבשו משבצות בגדי תכלת ושכנו תוך ברוש ארז ותדהר. ומה בצע בתתה את פני איש כמו עצם פני סהר לטהר — ומחר תחליף רקמה ברמה ובית צהר בבית־אסיר וסהר? !"[14]) כבודדא יאמר גם הוא, שתשוקת האדם לא תמלאינה לעולם. „ראו יָמים כמו יַמים, בהוסיף שתות מהם אנוש ימות בצמא, וכדבש יש בתוכו ראש פתנים, בראש ימתק ואחריתו מהומה, וכברק מעט יאיר והולך, לאורו יהלך קודר בחמה, וכחלום ישמחו עליו בעליו ויקיצו והנה אין מאומה"[15]). — וכבודדא מרגיש גם הוא את צער העולם ומביע את צערו בדברים עזים ונמרצים:

„עולם כמו מכלא והימים
כמו רועה, ואדם צאן ובהמות יער;
מות כּכַר נרחב, ושם ירעה, ושם
ירבץ אנוש, ישיש ושב ונער;
קבר כמו שער ובא בו כל אנוש —
מי ידע מה אחרי השער? !"[16])

ביניהם היו גם אופטימיסטים. אך להאופטימיסמוס שלהם תכונה רמה ונשגבה. מקורו הוא: ההתבוננות בתכונות היצורים והסבות התכליתיות אשר מצאו לכל נברא. ההסתכלות בנפלאות הטבע ומסתריו, סדרי החכמה הנמצאים בעולם, הביאתם לידי מחשבה, כי השכל האלהי מנהיג את העולם כלו לתכלית הטוב, אף כי התכלית ההיא נעלמה מאתנו לפעמים. האופטימיסמוס הזה מבואר ביחוד בספרו של החכם מחמד בן עלי בן עטיא, אשר על פיהו וכמתכנתו כתב רבינו בחיי את ספרו „חובת הלבבות".

אף היו בין חכמי ערב חכמים שהתאמצו להבין הנהגת ה' ולפשר בין ההשגחה והטבע. הם לא הצדיקו את ה' בהאשימם את האדם, כמו שעשו חכמי הנוצרים, כי אם השתדלו להבין הנהגת ה' מצד עצמה. אלה אמרו (הנמשכים אחר שיטת אריסטו), כי אין ה' משגיח בפרטים. תכלית ההשגחה היא רק לשמור את הכללים (המינים) לבל יופסדו, והפרט כמוהו כאין בעיניה, „ואין הפרש בין נפילת העלה לנפילת האבן או טביעת החסידים החשובים. כן אין הפרש בין שור שהטיל רעי על עם מן הנמלים ומתו או בנין שנהרסו שתותיו ונפל על מי שבתוכו מן המתפללים ומתו"[17]). ואלה אמרו (בעלי כת האשעריה): אמנם כן, „אין הפרש בין נפילת העלה ובין טביעת החסידים" וכדומה, אבל הסבה לזה, לא מפני שהפרטים הם ביד המקרה, כ"א מפני שכך חפץ ה'. הטובות והרעות הבאות על האדם הם לא לפי מעשי האדם, כ"א לפי רצון ה'. אין כל סבה טבעית בעולם. רצון ה' הוא הסבה לכל הנעשה תחת השמש. רצון ה' נעלה על כל

---

[13]) רמב"ם עפ"י אלראזי, מו"נ ח"ג פי"ב. — [14]) בן המלך והנזיר שער ב'. — [15]) שם שער כ"ו. — [16]) שם שער כ'. — [17]) רמב"ם עפ"י השטה הזאת, מו"נ ח"ג פי"ז.

ונשגב על כל. על האדם רק להכנע לפני הרצון ההוא — ולדום. תחת זאת אמרו אחרים (בעלי כת המתזולה): חלילה לה׳ מעול. ה׳ משגיח על כל פרט ופרט, אף אם הוא קטן שבקטנים. תולעת כי תרמס, זבוב כי ילכד בקורי העכביש, עכבר כי יטרפנו החתול, כל זה לא יעשה בלי השגחת האל. „אין הקב״ה מקפח שכר כל בריה", „לפום צערא אגרא". ככל אשר גדול צער האדם או גם צער כל החי על פני האדמה, כן יגדל גם שכרו בזה או בבא, כי אל גמולות ה׳ ונאמן הוא לשלם שכר טוב בעד הרע.

---

## ח.

## חכמי ישראל בימי הבינים.

ההשקפות השונות על הטוב והרע, שמצאו להן מקום בספרות הערבית הגדולה והרחבה, מצאו מקום גם בספרות ישראל בימי הבינים בכלל ובספרות העברית־הספרדית בפרט.

היה היו בין חכמינו בימי הבינים אשר הביטו על העולם מנקודת השקפת הרע. ר׳ שלמה בן גבירול יתאונן מאד בשיריו הנשגבים על כל הרע אשר יסבב האדם לבן אדם שכמותו, ויחליט, כי מי שהוא חושב טיב על בני אדם אינו מבין עניני הזמן". ר׳ משה בן עזרא יהגה נכאים על מרמות בני האדם, על נכליהם, על בגידותיהם, ויבזה לכל העולם ומלואו בדבריו הנשגבים: „אשרי רואה כל־טוב עולם חציר ינתן תוך גן ירק ונצורת לב יחשוב תבל ובפניה ירק ירק". תוגה חרישית נסוכה על שירי ר׳ אברהם אבן עזרא, אף כי בהתפלספותו לא היה פיסימיסט. יאוש מר אנו מרגישים בחרוזי „בן המלך והנזיר" בתרגומם העברי של ר׳ אברהם בן חסדאי. אף נמצא בספרותנו מימי הבינים ספר שלם אשר יסודו יאוש מר ביחס לכל קניני החיים, הלא הוא הספר „בחינת עולם" לר׳ ידעיה הפניני, הידוע לכל קורא עברי.

אמנם בהשקפה שטחית אפשר לחשוב, כי הרעיון היסודי שב„בחינת עולם" הוא אסקטיסמוס ולא פיסימיסמוס; כי יסוד הספר הזה הוא כיסוד כל ספר מוסר מ„ספרי היראים": העולם הזה במה נחשב הוא ועל האדם להתאמץ לקנות לו חיי העולם הבא. אך הנה יש לנו ספר־מוסר אחר מעין ספר „בחינת עולם", הלא הוא ספר „אבן בחן" לר׳ קלונימוס. ואם נשוה מקומות אחדים ב„אבן בחן" וב„בחינת עולם", אז נוכח, כי בשעה שר׳ קלונימוס אך כבעל מוסר ידבר — הנה ידבר ר׳ ידעיה כאיש אשר ידע את העולם ויכירנו בכל מגרעותיו הגדולות והקטנות. הוא הרגיש מאד בצער האדם ויבן את כל תשוקותיו, שאיפותיו ומגמותיו, כי מהבל המה יחד, וע״כ יאמר: „ההשקים מחשכים וכלי הנשקים — שקים, הפנינים צנינים והשושנים קמשונים; הרהבים להבים והזהובים זבובים וכל תענוגות בני האדם שדה ושדתן"[18]). האדם מחכה תמיד להחליץ מצרותיו ולראות בטוב, אך כל תקותיו מאפע. „יצפה ליום — יִסְפֶּה, יחכה לקץ ימים — יקוץ באמים, למועדים — ימעדו רגליו, לשנים — ישתנו סדריו, לשמטות — ישמט וליובלים — יתאבל"[19]). האדם רודף אחר הבצע, אחר הכבוד, רודף אחר תענוגים שונים, אך כל אלה לא ירבו אשרו ולא יתנו ולא יוסיפו לו מאומה. „הוא כעלם יאסוף אל ידו נצוץ השמש מלא קומצו, ובפתחו עומד מרעיד, כי איננו רואה כל מאומה בידו"[20])... החליפות והתמורות

---

[18]) בחינת עולם פ״ד. — [19]) שם פ״ו. — [20]) שם.

אשר בעולם רבות הן מאד, אין עמדה בכל חזיונות החיים ואין לבטוח בכל דבר: „אריות יוארו וגורים יגורו, כבשים יבשו וחורים יחורו, סגנות בגנות ענונות, בחורים בחורים נחבאים ופחות כשפחות בפחת ופח נלכדים״[21]). בכל עניני העולם צלמות ולא סדרים, תהו ובהו, ערבוביא והפקר. ור׳ ידעיה קורא בחמתו: „תבל! מקור הבליה וההפסד! המהבליך ניחל להתנחל, להשאיר לנו אחרית ותקוה? מוצא ההעדרים! הממך נקוה למצא לנו שם ושארית?... בזאת תעידי על שרשך, רוכלת המכשלות, סוחרת החסרונות, בזאת תכריזי על נבלותך, אשת לפירות, בהשתדלך כל היום ברוב רשעתך, הסר המלכים איש ממקומו לשום פחות משפחות תחתיהם[22]). — ולהלן יאמר: „איך אבטח על זמן ירופפו עמודיו, הרריו תלוים בשערה סובבת אין מעצור לרוחה, ישתנה בכל חלק מרגעיו בעלות וברדת שנוים אין מספר. בחזותי סביב יקרו אכיר הבל ובוז אחוז בצד עקרו, ובראותי באוצרי זהבו ארגיש נחש הנחושת כרוך בעקבו. כל אשר אוסיף להביט אומר לרעיוני: דעו נא וראו כי רעה זה מבקש״[23]). — אף הבין ר׳ ידעיה היטב מה שהבינו ומבינים גם כעת מעטים מאד: הבדידות של האדם, התלות האדם בכל מקרי הטבע, אשר ככדור משחק הוא בידם, הצער הגדול אשר ירגיש האדם בהכירו פתאם, כי באמת נעזב הוא בעולם, נועד בכל רגע לכל מקרה ופגע ואין מצילו מידם. „האתפאר בחברת זמני ובריתו מאימות עצומות ובהלות גדולות מאלה, האלהים עשה שייראו מלפניו? בהערות עלי, ואני שלו בביתי, רוח ממרום גדול וחזק ישבר הסלעים הגבוהים, יפיל החומות הבצורות, התבטח גויתי ואם בקיר החומה היא יושבת? האמלט מרגז חזיז קולות במקהלות, ישברו מפרקת, ביום הגשם, בהראות הברקים נמרקים מחרכי ארקים... וקול הגשם כקול מים רבים ישטוף מדינות, ישקיע מקומות וכל מחנות ישים לחרדה?!״[24]).

ואולם עיקר השקפת ר׳ ידעיה הפניני על העולם נראה בפרק ח׳ מספרו: „העולם ים זועף רב מצולה רחב הידים והזמן גשר רעוע בנוי עליו... רוחב הגשר באמת איש וגם אפסו המסגרות, ואתה בן אדם, בעל כרחך אתה חי עובר עליו תמיד מיום היותך לאיש, בהביטך קצר המסלול ואין דרך לנטות ימין ושמאל. התתפאר ביד ושם בהציצך אבדון ומות לך חומה מימינך ומשמאלך? היעמוד לבבך? התחזקנה ידיך?... מה תעשה לזעף הים והמונו כי יתגעש ושטף ועבר ובית מלונך אף הוא יחשב להשבר... גם כי תחוג ותנוע מיין תנואות גאונך אשר יונוך, מעסים רמוני רוממותך שהמה רמוך, כמעט נטותך אנה ואנה תאבד כרגע במצלות מבהלות ודמך מידם אין מבקש, תלך מתהום אל תהום נבוך בנבכי ים ואין אומר השב״.

נפש ר׳ ידעיה הפיוטית קצה מאד בעולם הרע המכוער והמגונה הזה והיא שואפת אל על. מרוב הצער שהיא מרגשת, מתוך שלא תוכל לסבול את רוב הגסות והאכזריות שבעולם, היא עורגת למעון האלוה ושופכת מרי שיהה על כי נטל עליה לדור מספר שנים בעמק הבכא הזה. כנפש אפלטון בשעתו, כן גם נפש ר׳ ידעיה זוכרת את מעון האלוה אשר ממנה לוקחה, והיא מלאה געגועים ומשתוקקת לשוב אליו. „זאת כבודה בת מלך, תזכר יקר משפחתה ובית אביה, ולא ידעה מי הביאה הלום בשנגה רעיונה... ובתתה על לב, כי שלחה ממנוחה לאף וחמה לעבוד את האדמה, וכי גרשה מחצר המלכות... מה זאת עשה אלהים לה להעתיק אהלה מזבולה, לגור בין הנכרים אשר לא ידעה, לשלח לעזאזל אילת רחוקים, אשר לא נסתה כף רגלה הצג על

[21]) שם פרק י״ב. — [22]) שם פרק י׳. — [23]) שם פרק י״א. — [24]) שם פרק י״ב.

הארץ, אם צורה מכרה ועושה הכעיסה וישת עפר לחמה ורגבים הטעימה לבעבור הרעימה, הלא תבוש ותאלם, ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם... אם גנב גנבתי ממקום שלוה וכבוד וגם פה לא עשיתי מאומה להשלים חסרוני, — הלא טוב לו עוד אמנה עם אשר עדן לא היה!"[25])

ר' ידעיה מבקש תנחומין ומוצאם באמונה. הוא מבקש מנוס ומפלט ומוצאם באלהים. אך מאופן בקשתו את התנחומין ומאופן הבנתו את גורל האדם בעולם — אנו מכירים, כי מרגיש הוא את הרע במדה מרובה מאד. וכמובן זה הוא טפוס של פיסימיסט מחכמי ישראל בימי הבינים.

ההפך ממנו ממש בספרותנו הוא ר' בחיי אבן פקודה, שקדם לו הרבה. הוא מכיר את ה' מרוב טובה, כלומר: מתוך רוב הטוב שהוא רואה בבריאה. הוא בוחן את כל היצורים ומוצא בהם חכמה רבה מאד, סדר נפלא ותכלית נפלאה. „הבחינה בברואים היא העיון בפנות העולם ותולדותיהן המחוברות מהן, ובתכונת חלקי כל מורכב ואופני תועלתו, וסימני החכמה בבריאתו ובמתכונתו ודמותו ועילתו המשלימה אשר לה נברא, והדרת רוחניות העולם הזה, ועלוליו ומעולליו ותקותו התמימה שנברא בעבורה, ולדעת רוחניות העולם הזה וגשמותו ומדברו ודוממו ונודו ונועו וקפאיו וצמחיו ועליונו ותחתונו, ושהבורא יתעלה הרכיבו הרכבה נכונה וסדרו סדור מתוקן וחלק אותו חלק מבואר ושמהו רומז עליו ומורה עליו, כאשר תורה המלאכה על עושה והבניה על בונה"[26]). על האדם להכנע לפני ה'. ולקבל את הכל באהבה רבה. על האדם להרכין ראשו לפני כל גל ולהודות לה'. אין לאדם לשכוח אף רגע את כל הטובות אשר עשה אלהים עמו מיום צאתו מרחם. במה נחשבו מעט הרעות שבחיי האדם נגד רוב חסדי ה' עמו על כל צעד וצעד ובכל רגע ורגע. על האדם לזכור תמיד כי הוא חייב לה' ואין ה' חייב לו מאומה. על כל טוב שהוא רואה בעולם, על כל הנאה קטנה שבקטנות שהוא נהנה, צריך הוא לשמוח מאד, כי הכל מתנת חנם הוא לו. זאת תורת האדם, שימעיט את תביעותיו ויבין את ערכו בעולם. עליו להתבונן תמיד בנפלאות ה' ולדבקה בו. עליו להתמכר כלו לה' ולבטוח בו בכל לב ונפש.

„תועלות הבטחון בעולם: מהם — מנוחת הלב מן הדאגות העולמות, והשלוה מנדנוד הנפש וצערה לחסרון תאותיה הגופיות, והוא בהשקט ובבטחה ובשלוה בעולם הזה, כמו שכתוב: ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו, ואמר: והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו וגו'. ומהם — מנוחת הנפש מלכת בדרכים הרחוקים, אשר היא מכלה הגופות וממהרת השלמת ימי החיים, כמ"ש: ענה בדרך כחי קצר ימי וכו'. והבוטח בה' הוא תובע מסבות הטרף מה שיש בו יותר מנוחה לגופו ושם טוב לו ופנאי ללבו... מפני שהוא יודע, כי הבורא יתברך מתקן ענינו ובוחר לו טוב יותר ממה שהוא בוחר לעצמו, כמו שאמר: אך לאלהים דומי נפשי כי ממנו תקותי. ומהם — שמחתו בכל ענין שיעתיקהו אליו ואם יהיה כנגד טבעו, ומפני בטחונו באלהים שלא יעשה לו אלא הטוב לו בכל ענין, כאשר תעשה האם החומלת לבנה ברחיצתו וחתולו וקשירתו והתרתו, כמ"ש דוד המלך: אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמי כגמול עלי נפשי"[27]).

ר' בחיי רואה בעולם טוב בלי מצרים. בכל מקום שהוא פונה הוא רואה: סדר וחכמה, תועלת והנאה, אורה ושמחה. אין די מלים בפיו להביע כל מיני החסדים

[25]) שם פט"ו. — [26]) חובת הלבבות ראש שער הבחינה. — [27]) שם שער הבטחון.

והטובות שהבורא עושה לברואיו, כל מיני ההתחכמות שהתחכם הבורא, בכדי שתהיה הבריאה יותר שלמה ומביאה אל התכלית הנרצה, אשר היא: טובת האדם ואָשרו. „מחכמת הבורא יתעלה, יאמר ר׳ בחיי לאדם, ברא לך העולם הזה בכל אשר בו, מקופא וצומח וחי, על סדר מתוקן והנהגה נכונה, והכל מתוקן לתועלתך, ובחר לך מסגולת יסודותיו, הכל מתוקן דומה לעולם בשרשיו ותולדותיו ותכונתו, ופתח לך בו חמשה שערים אל העולם, והפקיד עליהם חמשה שוערים מנאמניו; והשערים הם: כלי החושים, העינים והאזנים והאף והלשון והידים, והשוערים הם: החושים החמשה המשתמשים בהם, והם: חוש הראות, חוש השמע והריח והטעם והמשוש, אשר בהם תגיע אל כל תעלותיך בעולם הזה וכו׳"[28]).

וכה אנו רואים בר׳ בחיי אבן פקודה טפוס של אופטימסט מוחלט מחכמי ישראל בימי הבינים.

ר׳ ידעיה הפניני ור׳ בחיי שניהם מאמינים בה׳ בכל עוז, אך שניהם יוצאים מהשקפות שונות זו מזו. הראשון מכיר את הרע שבעולם ובא לחסות בה׳ והשני מכיר את הטוב שבעולם ובא להודות לה׳.

קרוב לר׳ בחיי, בהשקפתו על הטוב והרע בעולם, הוא ר׳ יהודה הלוי, אשר בספרו „הכוזרי" הוא מביע בכשרון נפלא תמצית האופטימיסמוס הנשגב, באמרו: „ויישב בלבו (העובד האמתי) צדוק הדין, ישוב שיהיה לו למנן ולמסתר מהפגעים והצרות ההוות בעולם, כשיתישב בנפשו צדק בורא החיים ומטריפם ומנהיגם בחכמתו . . . ואם יבא שנון המחשבה, להראות לו העול על הארנבת, באשר היא מאכל לצבועים, והזבוב לעכביש, ישיב עליו השכל ויגער בו לאמר: איך איחס העול אל חכם שנתברר לנו צדקו ושאיננו צריך אל העול . . .? ומי שנתישב על נפשו זה, יהיה, כמו שאומרים על נחום איש גם זו, כל אשר תמצאהו צרה יאמר: „גם זו לטובה", ויחיה היים ערבים תמיד, ותקל עליו הצרות, אבל אפשר שישמח בהן, כשירגיש לעון שיש עליו, כמו שיפרע חובו והוא שמח במה שהקל מעליו ממנו . . . וכן יעשה בצרות הכוללות, בשיעבירו בלבולי המחשבה על לבו: ארך הגלות ופזור האומה, ומה שהגיע אליה מהדלות והמעוט, יתנחם תהלה בצדוק הדין, כאשר אמרתי, ואח"כ בנכוי עונותיו ובשכר הצפון לעולם הבא ובהדבק בענין האלהי בעולם הזה; ואם ייאשנו שטנו מזה באמרו: התחיינה העצמות האלה וגו׳, לגודל מה שנכחדנו מגוי ונשכח זכרנו, וכמו שנאמר: יבשו עצמותינו, אבדה תקותנו נגזרנו לנו. יחשוב ביציאת מצרים ובכל מה שנאמר בכמה מעלות טובות למקום עלינו, ולא יהיה רחוק בעיניו, איך נשוב לקדמותנו, אף אם לא ישאר אלא אחד, כמו שנאמר: אל תיראי תולעת יעקב, כי מה הוא הנשאר מן האדם כששב תולעת בקברו"[29]).

זהו אחד מעיקרי השקפת ר׳ בחיי ור׳ יהודה הלוי: האדם צריך לזכור, כי כשהוא לעצמו איננו ראוי כלל לטוב, ורק הבורא ברב חסדו מרימו על ומנהלו כאשר ינהל האומן את היונק. מקור התלונה וההתאוננות לפי דעתם הוא ממה שהאדם מביט על הטוב כעל דבר הראוי לו ועל הרע כעל דבר הבלתי ראוי לו, ובאמת הדבר להפך: הרע ראוי לאדם, באשר הוא מלא עונות ופשעים, ורק האלהים ברוב רחמיו וחסדיו מרחם עליו ומטיב עמו; וכשהאדם מתחיל להבין ולהכיר את כל זאת, אזי הוא מקבל

[28]) שם שער עבודת האלהים. — [29]) כוזרי מאמר שלישי סימן י"א.

את הצרות והרעות והיסורים כדבר המוכרח המסובב מחטאו. ועל כל שמין טובה שהוא מקבל, הוא שש כעל מציאה הבאה בהיסח הדעת. „זהו מתועלת הברכות, יאמר ר' יהודה הלוי, למי שהוא רגיל בהן בכונה ובהכנה, מפני שהן מציירות מין ההנאה בנפש והשבח עליהן למי שחננה, וכבר היה מזומן להעדר, ואז תגדל השמחה בה, כמו שאתה אומר: שהחיינו וקימנו, וכבר היית מזומן למות ותודה על שהחייך ותראה זה ריוח ויקל בעיניך החלי והמות כאשר יבא, מפני שכבר חשבת עם נפשך וראית שרותת עם בוראך, שאתה ראוי להעדר ממך כל טוב בטבעך, כי עפר אתה, והטיב לך בחיים וההנאות, ותודה על כן, ובעת שיסירם ממך, תודה ותעבוד ותאמר: „ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך" ותהיה נהנה כל ימיך"[30]).

מלבד שתי ההשקפות שהזכרנו, יש בין חכמי ישראל מתקופה הזאת שאנחנו עוסקים בה גם כאלה, אשר הבינו רוב הרע שבעולם, אך חשבו בזה, כבעלי המתזולה שזכרנו בפרק הקודם, כי בעד כל רעה קטנה שבקטנות, אף המסובבת לרמש קטן ויציר נבזה, ה' משלם הטוב. הנוטים לדעת זו המה אחדים מאחרוני הגאונים[31]).

ואולם דעת בעלי כת האשעריה לא מצאה לה מקום בספרותנו בתקופה הזאת. רגש היושר והצדק לא נתן לחכמי ישראל להחליט, „דעביד קב"ה דינא בלא דינא". לא „הרצון" האלהי בלא כל טעם וסבה הוא הגורם לכל הטובות והרעות שבעולם, כ"א „הדין" האלהי.

השקפת אריסטו, עפ"י מה שבארוה חכמי ערב, מצאה לה מקום גם היא בספרתנו מתקופת ימי הבינים. הדעת, כי ה' יודע רק את המינים, והפרטים כאין בעיניו, נזכרה ברמז בספרי חכמי ישראל אחדים, כי קשה היה להם להגיד מפורש כדברים האלה, וישתדלו להפיג מעט מרירותם או להסתירם תחת מעטה המטפיזיקא.

אך החכם אשר נסה לברר את כל השטות והדעות, שמצאו להן מקום בספרות הערבית והעברית בענין הטוב והרע, ולבנות השקפה פלוסופית אופטימיסטית שלמה על יסוד שטתו של אריסטו — הוא הרמב"ם.

ראשית הנחת הרמב"ם היא, כדעת אריסטו ועוד חכמי יון, שמקור הרע הוא החומר. הרע הוא רק העדר הטוב. החומר הוא העדר, לפי שכל עיקר ענין החומר הוא העדר כל צורה, וזה מקור כל רע וכל חסרון. הדבר הזה מוכרח בטבע, לפי שאי אפשר לצורה בלי חומר, והחומר רע בעצם. „כל הדברים ההוים הנפסדים, יאמר הרמב"ם, לא ישיגם ההפסד רק מצד החומר שבהם, לא זולת זה, אבל מצד הצורה ובבחינת עצם הצורה לא ישיגם ההפסד, רק הם עומדים. הלא תראה, שהצורות המיניות כלן מתמידות ועומדות, אמנם ישיג ההפסד לצורה במקרה, ר"ל, מפני התחברה לחומר, וטבע החומר ואמתתו, שהוא לעולם לא ימלט מחברת ההעדר, ומפני זה לא תתקים בו צורה, אבל יפשט צורה וילבש צורה אחרת"[32]). „באורו באדם, עד"מ, כי כעור צורתו וצאת אבריו מטבעם, וכן חלשת כל פעולותיו או בלבולם, אין הפרש בין היות כל זה בתחלת היצירה או מתחדש עליו, אין זה כלו נמשך אלא אחרי החומר שלו הנפסד, לא אחר צורתו, וכן כל ב"ח אמנם ימות ויחלה מפני החומר שלו, ולא מפני צורתו. וכל פשעיו וחטאיו אמנם הם נמשכים אחר החומר שלו, לא מפני צורתו, וההמשל בו, שהשגת האדם את

---

[30]) שם סימן י"ז. — [31]) עי' מו"נ ח"ג פי"ז. — [32]) מו"נ ח"ג פ"ח.

בוראו וצורו כל מושכל והנהיגו תאותיו והסתכלו במה שצריך לבחר בו ובמה שצריך לרחקו. כל זה נמשך אחר צורתו. אבל מאכליו ומשתיו ומשגליו ורוב תאותיו בהן וכן כעסו וכל מדה רעה שתמצא לו, הכל נמשך אחר החומר שלו"[33]).

אם כן יש דרך ישר לפני איש להחלץ מכל הרע שבמציאות, והוא: להגביר את הצורה על החומר, את השכל על התאוות. יש בכח האדם לעשות כדבר הזה, לפי שבחירתו חפשית בהחלט. ואם איננו עושה כן, אם נמשך הוא אחרי תאוות מגונות, אם הוא מטרה לחצי הקנאה, הנקמה והכעס ויתר ההפעליות המסבבות לו צרות ומכאובים, — הוא עצמו אשם בזה ואין לו להתרעם כלל וכלל.

עיקר רעות האדם הוא חסרון הדעת שבו. כשהאדם מגיע לכלל דעת שלמה והכרה ברורה, איננו עושה רעה לאיש ואיננו מסבב רעה לעצמו. כל הרע שבחיי החברה גם הוא מקורו בחסרון הדעת. נפלאים מאד דברי הרמב"ם בזה: אלו הרעות הנופלות בין בני אדם מקצתם אל קצתם, לפי הכונות והתאוות והדעות והאמונות, כלן ע"כ נמשכות אחר ההעדר, מפני שהן כלן מחויבות לסכלות, ר"ל להעדר החכמה. כמו שהסומא, מפני שהוא חסר הראות, נכשל תמיד, מחבל בעצמו ועושה חבורות לזולתו ג"כ, מפני שאין אצלו מי שיורהו הדרך; כן כתות בני האדם, כל איש כפי סכלותו יעשה בעצמו ובזולתו רעות גדולות בחקי אישי המין. ואלו היה שם חכמה, אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכח הרואה אל העין, היו נפסקים נזקיו כלם לעצמו ולזולתו, כי בידיעת האמת תסור השנאה והקטטה ויבטל היזק בני אדם קצתם אל קצתם. כבר יעד ואמר: וגר זאב עם כבש"[34]).

ואם האדם עצמו אשם ברע הבא עליו, אם מקור הרע הוא חסרון השכל והדעת, — הנה אך אולת היא החלטת ההמון, כי „הרעות מרובות מן הטובות". אמנם הרעות רבות מאד בעולם, אך הלא יש בכח האדם, בעל הבחירה החפשית, לחדול ממאכלים יתרים, ממלוי תאות שונות המאבדות את הכח, מעמל רב, מטרדות רבות ושונות, מאהבת הכבוד המדומה, מאהבת המותרות, מן ההתחרות, מתגרות וקטטות, ממלחמת הרג ואבדן, מעשות רעה קטנה או גדולה איש לרעהו וכדומה, — ובזה יחליץ מצרות רבות ורעות. אמנם ישנן רעות שאינן תלויות כלל בחכמת האדם וסכלותו, כמו הברקים והרעמים והזועות, המגפות, חלים רעים הבאים במקרה וכדומה. אך מלבד מה שבכלל מעטות הנה נגד אותן הרעות שהאדם מסבב לעצמו ולאחרים, הנה אין להתרעם עליהן כלל לפי שהן מוטבעות בהכרח הדברים ואין להתרעם על מה שהוא מוכרח. לפי שכן טבע החומר הארצי או חומר האדם. החומר בתור חומר, שגדרו פושט צורה ולובש צורה, הוא בעל העדר וחסרון, ובזה הוא כולל רעות רבות בתוכו.

ואם בכ"ז יטעון הטוען: הן בזה נבין את החכמה האלהית, אבל איך נבין עי"ז גם את הצדק האלהי? מדוע זה יגיעו צרות רבות לצדיקים אשר לא חטאו ולא פשעו? לו גם נניח, שהרעות הבאות עליהן מוכרחות, עדיין לקתה מדת הדין, אם גם הצדיק מטרה הוא לחצי ההכרח הטבעי, והיה כצדיק כרשע? וגם. אם ע"י כ"ז נבין הרעות הבאות על האדם, איך נבין עי"ז הרעות הבאות על כל החי?

השאלות האלה יביאו את הרמב"ם לברר ענין ההשגחה לכל פרטיה. עפ"י דעתו, נכונים בעקרם דברי אריסטו, כי ההשגחה היא כללית ולא פרטית בנוגע לכל מיני החי,

---

[33]) שם. — [34]) שם פרק י"א.

ורק האדם לבדו יוצא מהכלל הזה. לפי שע״פ חשיבותו ועפ״י דביקותו בשכל הפועל, כל איש ואיש שבו הוא כמין שלם. השלמות, הצורה והשכל, הם אצל הרמב״ם שמות נרדפים. האדם הכובש את תאותיו בכל ומגביר צורתו על חמרו, הוא שלם יותר, ולפי שלימותו כן תדבק בו ההשגחה העליונה. וכלל גדול אומר הרמב״ם: „ההשגחה נמשכת אחר השכל״[35]).

קרוב להרמב״ם בעיקר השקפתו על הטוב והרע ושונה ממנו בפרטים אחרים בענין ההשגחה וידיעת ה׳, הוא הרלב״ג. גם הוא מתאמץ להוכיח[36]), שעיקר הרע הוא רק מצד החומר בתור חומר. כל אשר ימעט החומר ימעט הרע. ובעלות היצורים בסולם השלמות השכלית והרוחנית, כן תרבה צורתם וכן תמעט רעתם, עד שהשכל היותר שלם מכל השכליים, השכל האלהי, אין בו רע כלל. הרלב״ג מתאמץ גם הוא להמשיך את ההשגחה אחר השכל[37]) ומרחיק עוד ללכת מן הרמב״ם בזה, שלפי דעתו רבים הם גם מבני האדם הנעזבים למקרי הזמן עפ״י גסות חומרם ורחוקים מן השכל האלהי.

אבל לא זו היא דרך חכמי ישראל התורנים. התורנים עוברים כמעט בשתיקה על שאלת הרע הכללי ומתאמצים לישב שאלת „צדיק ורע לו רשע וטוב לו״ מנקודת השקפת „הדין״. הרמב״ם מתאמץ לברר את השאלה הזאת גם עפ״י „הדין״ האלהי, אך, בתור פלוסוף המבקש פתרון לשאלת הרע הכללי, לא הסתפק בזה, בעוד אשר התורנים הסתפקו בבאור ענין ההשגחה לחלקיה, להתאימה עם הדין והמשפט האלהי.

מן החכמים הגדולים בימי הבינים המישבים שאלת הרע בדרך התורנית נזכיר את רס״ג, הרמב״ן, ר״י אלבו.

רס״ג[38]) מבאר ענין יסורי הצדיקים ושלות הרשעים בדרך זה: יסורי הצדיקים הם בעבור חטאים מעטים שחטאו, או, אף אם לא חטאו, לנסותם ולהראות לבאי עולם, כי לא לחנם בחרם האלהים, וגם מיסר ה׳ אותם, כדי לגמול להם אח״כ טוב בעבור היסורים. „ואם יאמר אומר: הלא יכול להטיב להם מבלתי היסורין? נשיבהו, כי ההטבה על דרך הגמול יותר גדולה ממה שעל דרך החסד״. שלות הרשעים היא על דרכים שונים: יש רשע, שהבורא יודע בו שהוא עתיד לשוב, ויש רשע, שמאריך לו הבורא כדי שיצא ממנו בן צדיק, ויש רשע, שהקב״ה מאריך לו כדי להנקם ע״י מאנשים רשעים ממנו, כאשר אמר הנביא על מלך אשור: „בנוי חנף אשלחנו״, ויש שה׳ מאריך לו בעבור בקשת הצדיק ותפלתו, ויש מי שמאריך לו ה׳ כדי להכביד עליו העונש.

דברי הרמב״ן בזה[39]) ודברי הר״י אלבו[40]) נכללים בדברי הרס״ג שהבאנו, והפרטים האחרים שהם מוסיפים אינם נוגעים לעיקר ענינו.

---

[35]) שם פי״ז. — [36]) בספרו מלחמות ה׳ מאמר ד׳ פ״ג. — [37]) שם פ״ז. — [38]) בספרו האמונות והדעות מאמר חמישי פ״ג. — [39]) בספרו שער הגמול. — [40]) בספר העקרים מאמר רביעי פ״ז ופי״ב.

# מליצת שפת עבר ובאור המקרא.

## מאמר שלישי[1].

ידוע, שדרך התפתחות הלשון על ידי הרכבת מלין (Composition), הרגילה מאד בלשונות המערביות, זרה לבני שם, וביחוד לשפת עבר. כי מלבד ההתחברות עם שם הגוף, אין זכר כלל בשפת עבר לפעלים מרכבים (Verba composita), הרגילים מאד בשאר לשונות[2]). וגם בשמות הנה ההרכבה היא חזון בלתי נפרץ, ונמצאת רק בשמות העצם הפרטיים, כמו: אבימלך, אליעזר, אלחנן והדומה לזה, ומעט מאד בשמות העצם הכלליים, עד״מ צלמות, אריאל, בליעל והדומה לזה[3]). הנה כי כן המושגים אשר יבוטאו בלשונות המערביות בשמות מרכבים יבוטאו בשפת עבר בהכרח על ידי יחס הסמיכות, כמו: פרוכטבוים — עץ פרי, אונזינן — חסר לב, לאנגמיטהיג — ארך רוח, האָכמיטהיג — גבה רוח, והדומה לזה. והלא גם בלשונות המערביות בעצמן יש מושגים רבים אשר יבוטאו בלשון אחת בשם מרכב, ובאחרת על ידי נסמך וסומכו או מתואר ותארו. — ואחרי אשר בארנו במאמרנו הקודם את דרך ההפרטה בשפת עבר, ר״ל להשתמש בשני שמות מסודרים זה אצל זה תמורת נסמך וסומכו או מתואר ותארו, הנה ממילא מובן, שגם המושגים אשר יבוטאו בלשונות המערביות בשמות מרכבים, יוכלו להיות מבוטאים בשפת עבר בדרך „הנדיאדיס", על ידי שני שמות מסודרים זה אצל זה, הנבדלים בתור בטויים מיוחדים ונאחזים זה בזה בוא״ו השמוש; והקורא צריך להבין ולדעת שאין כאן שני מושגים נפרדים מתקשרים זה בזה בוא״ו החבור, כי אם שתי מלין

---

[1]) המאמר השני נדפס בהשלח כרך ד׳ ע׳ 422.

[2]) ועל כן לא דברו מזה כלל המדקדקים העבריים, והשתמשו בבטוי „פעלים מרכבים" על הפעלים שנתחברו בהם גזרות שונות או בנינים שונים, והדומה לזה. ואנחנו עתה אין לנו עסק בזה, וכונתנו על המרכבים ממלין או משרשים שונים.

[3]) הדברים האלה נאמרים רק בנוגע לדקדוק הלשון, נתוחה ובאור תמונותיה, כמו שהיא לפנינו בפעליה שמותיה ומליה, וכונתם על הרכבות גלויות מובנות ושומות בפי המדברים, אבל לא על תולדות הלשון והתפתחותה, מתחלת יצירתה עד אשר נגמר ונשתכלל אוצר שרשיה ולבשה צורתה אשר לה כעת. כי בנוגע לקורות הלשון והתפתחותה, הנה מלבד השרשים בעלי ארבע וחמש אותיות, אין כל ספק שגם השתלמות הלשון להיות שרשיה בעלי שלש אותיות, מבוטאות בשתי הברות, היא מאוחרת בזמן, והרבה מהם מרכבים משני שרשים בעלי שתי אותיות מבוטאות בהברה אחת, או מפעלים ואותיות השמוש או מלות היחס הנלוות אליהם, והדומה לזה; וחוקרי הלשון כבר הגידו בענין הזה דברים נכבדים נכוחים למבין, וגם חויתי אני דעתי בזה במאמרי „שם ועבר" בספרי החוקר והמבקר (אדעסא תרכ״ד) ובפרק הראשון מספרי (בלשון רוסית) העברים והסלוים, יעו״ש. ועפ״ז לא יפה עשה הח׳ געזעניוס (לעהרגעביידע עמוד 518), שהביא בזה דעת האומר שהשם כרמל הוא מורכב מן כרם אל, שהרי אף אם נסכים לדעתו, אין מקום לדוגמא כזאת בדקדוק הלשון, כי אם בספר תולדות הלשון והתפתחותה.

בהוראה אחת מרכבת, וגם המעתיק את הדברים ללשון אחרת ישים זאת אל לבו, ולא יעתיק מלה במלה, כי אם ישתמש בדרכי הלשון אשר הוא מעתיק אליה.

והנה מלבד מה שבהרבה מקומות הענין המדובר וטעם המאמר בעצמו יורונו דעת, ששני השמות המסודרים זה אצל זה, הנצבים לנגד עינינו, מורים רק על מושג אחד, אשר יוכל להיות מתורגם בשם אחד מרכב או על ידי יחס הסמיכות, — עוד יש אשר נוכל להביא ראיה לדעתנו מדוגמאות בשאר מקומות במקרא, אשר יבואו שני השמות האלה בעצמם בתור נסמך וסומכו. עד"מ, לבאור המקרא המובא במאמרנו הקודם: „כי יהיה שלום ואמת בימי" (ישעיה ל"ט ח'), נוכל להביא ראיה ממה שבמקום אחר שני שמות האלה, שלום ואמת, באים בתור נסמך וסומכו, באותה ההוראה בעצמה שהם נצבים לנגד עינינו בתור שני שמות מיוחדים מחוברים זה אל זה בוא"ו השמוש. הנה כי כן מצאנו: „כי שלום אמת אתן לכם" (ירמיה י"ד י"ג), המתורגם: דויערנדען פריעדען ווערדע איך געבען" (צונץ) או „וואהרהאפטען פריעדען" (פהיליפזאָן), תרגום הנכון גם להמקרא „כי יהיה שלום ואמת בימי", ויותר מתקבל על הלב מדברי המתרגמים, אשר נלחצו לתרגם „שלום ואמת" דוקא בתור שני שמות מיוחדים, מבלי שום לב לדרך ההפרטה אשר בארנו.

ובדרך זו נחפש ונמצא כמה מקומות במקרא, אשר נוכל ללמוד מן המפורש במקום זה על הסתום במקום אחר, עד"מ, בדבר מה שמצאנו: „כי סלעי ומצודתי אתה" (תהלים ל"א ד'; ע"א ג'), המתורגם בפי כל בתור שני שמות העצם נבדלים זה מזה, והרמבמ"ן ז"ל גם הוא תרגם: פעלז אונד פעסטע ביזט דוא מיר", — הנה אם נשים עין על מה שנמצא: „מצדות סלעים משגבו" (ישעיה ל"ג ט"ז), ששני השמות הנזכרות באים בתור נסמך וסומכו (מצד ומצודה הם רק שני משקלי שם אחד, בלי שום הבדל בהוראתו, כנראה מפורש מן המקראות דה"א י"א ה' — ז') ומתורגמים בשם אחד מרכב „פעלזענפעסטען" (צונץ ופהיליפזאן), בלי ספק נבוא לידי החלטה, שהבטוי „סלע ומצודה" הוא הנדיאדים, וצריך להיות מתורגם כמו מצודת סלע או מצד סלע: פעלזענ־פעסטע.

וכן את המקרא: „אלהים לנו מחסה ועוז" (תהלים מ"ו ב') נתרגם: גאטט איזט אונזערע שוטצפעסטונג, כי שני השמות האלה משמשים בדרך ההפרטה להוראת מושג אחד מרכב, כאשר יעיד המקרא: ואתה מחסי עז (שם ע"א ז'), שבו השמות הנזכרים באותה ההוראה בעצמה מוצגים לפנינו בתור נסמך וסומכו (עם התחברות כנוי מדבר בעדו אל הנסמך, ע"ד: „הנני נותן לו את בריתי שלום", במדבר כ"ח י"ב). וכן את הבטוי „צורי וישועתי" (שם ס"ב ג', ז') נתרגם בשם אחד מרכב: מיין רעטטונגספעלז, או הדומה לזה, כי המקראות: „ויגבל צור ישועתי" (דברים ל"ב ט"ו) „אלי וצור ישועתי" (תהלים פ"ט כ"ז) מעידים, שהוא דרך ההפרטה תמורת שם מרכב או נסמך וסומכו, וכן בכל הדומה לזה. ואל תתמה על כפל הכנוי אשר בהבטוים „סלעי ומצודתי" „צורי וישועתי", כי גם בנסמך וסומכו מצאנו שיכפל הכנוי, כמו: „אהבתי כי ישמע ד' את קולי תחנוני" (שם קט"ז א'), וכן הוא בהבטוי „עצבונך והרונך", המובא במאמרנו הקודם.

ועל פי זה יתבאר המקרא „חמסי ושארי על בבל" וכו' (ירמיה נ"א ל"ה) ג"כ בדרך ההפרטה, והנני רק להקדים הקדמה אחת קטנה, והיא, שאחרי שמצאנו בדברי חז"ל שהאדם נקרא „בשר ודם", לא זר הדבר שיקרא בשפת עבר העתיקה, ובפרט בדברי

מליצה, „שאר ודם", כי שאר הוא בשר, ביחוד בשפת המליצה והשיר, כידוע. ועי"ב לרעתי, המקרא הנזכר יהיה במלואו כזה:

חמסי ושארי על בבל,
תאמר יושבת ציון,
(חמסי) ודמי על ישבי כשדים,
תאמר ירושלים.

והכונה, שבת יהודה אומרת: החמס שנעשה לשארי ודמי יחול על הכשדים. ולמען תצא מליצה שלמה בחרוזים מקבילים זה לזה, נחלק הבטוי שאר ודם לשנים, וכנויי יהודה ובבל נכפלו על דרך כפל ענין במלות שונות, הרגיל במליצה ושיר, והשם „חמסי" כאן מושך אחר עמו, כאלו יאמר חמסי ודמי, ר"ל חמס דמי (כמו ושארי שהוא תמורת חמס שארי), והכונה: החמס שנעשה לדמי, כי מצאנו שדרך המקרא לדבר כן, כמו: „לבוא חמס שבעים בני ירבעל ודמם לשום על אבימלך" (שופטים ט' כ"ד), שהכונה, כי חמס דם שבעים בני ירבעל יבוא וישום על אבימלך, ועפ"ז יתורגם: דאס אונרעכט געגען מיין פלייש א. ז. וו. (דאס אונרעכט) געגען מיין בלוט א. ז. וו.

אמנם אחרי אשר אין להכחיד, שכפל הכנוי בשני שמות המורים על מושג אחד שפת יתר הוא, הנה ההשערה קרובה מאד, שימצאו באוצר לשוננו דוגמאות, אשר הסרון הכפל הוא אשר יורנו דעת, ששני השמות המושגים לפנינו מורים על מושג אחד מרכב, ושבעבור זה הסתפק הנואם בכנוי אחד. הנה לפנינו עד"מ השיר הנשגב „עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה", הכתוב בתורה (שמות ט"ו ב') ושנוי בנביאים (ישעיה י"ב ב') ומשולש בכתובים (תהלים קי"ח יד) בצורתו בכל פרטיה, וכבר התעורר רש"י ז"ל על מה שבמלת וזמרת חסרה יוד הכנוי בכל המקומות שנמצא בם השיר הזה, אבל כפי הנראה יש גם כאן שמוש בדרך ההפרטה תמורת נסמך וסומך או תמורת שם מרכב, והמתרגמים מיין זיעג, מיין זאיטענשפיעל (הרמבמ"ן), או מיין זיעג אונד מיין זאנג (צונץ), והדומה לזה, לא יפה עושים, כי על פי דרכם (שהשם „עזי" מורה בזה על ענין נצחון והתגברות על האויב) יותר טוב להם לתרגם: מיין זיעגעסגעזאנג, להיות שני השמות מורים על מושג אחד מרכב, ובעבור זאת הסתפק המשורר בכנוי אחד לשניהם. וכן פהיליפזאן המפרש את השם „עזי" בזה מענין שבח ותהלה (כי נמצאת כן הוראתו בכמה מקראות), לא כיון יפה בתרגמו „מיין פרייז אונד זאנג", והיה לו לתרגם בשם אחד מרכב: מיין לאָבגעזאנג. וכן במקרא „קול רנה וישועה באהלי צדיקים" (שם ט"ו), אחרי שאין טעם בהבטוי „קול ישועה", ולא נמצא בכל המקרא. הננו צריכים לחשוב את שני השמות „רנה וישועה" כשם אחד מרכב, הבא בתור סומך להנסמך (קול) ולתרגם: שטיממע דעס זיעגעסיובעלס ערשאללט א. ז. וו., כי ישועה הוראתו ג"כ רעטטונג, זיעג, כמבואר בסה"מ.

ועל פי דרך ההפרטה שבארנו נתבונן ונראה, שצדק מאמר חז"ל ושיש לדבריהם יסוד נכון בדרכי המליצה, במה שאמרו על המקראות: „אל תקח מאתו נשך ותרבית" וכו', „את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך" (ויקרא כ"ה ל"ו ל"ז): „אי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך, ולא חלקן הכתוב, אלא לעבור עליו בשני לאוין (בבא מציעא דף ס' ע"ב). הנה כי כן, חז"ל היטיבו לראות, שבהמקרא: „אל תקח מאתו נשך ותרבית" שני שמות נפרדים מורים על מושג אחד, על פי דרך המליצה המיוחד לשפת עבר, והננו צריכים לתרגם בלשונות המערביות את שני השמות

הנפרדים „נשך ותרבית" בנסמך וסומכו, או במתואר ותארו, או בשם אחד מרכב, עד"מ בל"א נתרגם: „נימם ניכט פאָן איהם צינזענאנוואכס[1]). וכן את המקרא השני נתרגם: דיין געלד זאָללסט דוא איהם ניכט נעבען אום צינז, אונד דיינע שפייזע ניכט אום אנוואכס. וכל המסתכל על המקראות האלה בעין בוחנת ומשתדל להבין פשט הדברים על פי דרכי הלשון, יראה בלי ספק, שהמקרא השני לא בא כי אם להורות, שהנשיכה על ידי תרבית אסורה בכל אופני ההלואה, כמו בכסף כן גם באכל. והן הן הדברים שנשנו בספר משנה תורה: „לא תשיך לאחיך נשך כסף נשך אכל נשך כל דבר אשר ישך" (דברים כ"ג ב'). אבל המפרשים נבוכו מאד בזה, כי פנו ערף למאמר חז"ל וחשבוהו לדרשה בלתי מסכמת לפשט המקרא, ויען אשר לא שמו לבם לדרוך המליצה אשר הוא מיוסד עליו, חשבו, שהשמות נשך ותרבית מורים על שני מושגים נפרדים; וביחיד התעה אותם לשון המקרא: „את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך", אשר בהשקפה ראשונה ידמה שנשך ומרבית שני דברים שונים המה, האחד מתחבר לכסף והשני לאכל. עד שגם גדולי המפרשים, כהרמב"ן ז"ל, בחרו בהשערות רחוקות וקלוטות מן האויר, עד"מ: שהנותן בנשך הוא המלוה לימים רבים, בתנאי שיוסיף לו הלוה סכום קצוב בכל שנה ושנה, והנותן בתרבית הוא המלוה לשנה אחת בתוספת קצובה, ובעבור זה באיסור הנשך ידובר על הכסף, כי הלואת כסף רגילה להיות על ימים רבים, לקבל נשך פעם בפעם לעתים מזומנים, ובאיסור תרבית ידובר על המאכל, שהמנהג להלוותו רק על שנה, עד בוא התבואה החדשה. אבל כבר התקוממו המבארים נגד הדעה הזאת, בהעירם בצדק על מה שבכתוב לא נמצא שום רמז על משך זמן ההלואה, וגם במקרא המובא למעלה מספר דברים נאמר מפורש „נשך אכל". ועוד יותר הרחיקו ללכת המפרשים האחרונים, בהתאמצם להוכיח בסברות הפורחות באויר ובהשערות קלושות ורחוקות, שהנשיכה בכסף והמרבית באכל, ונכנסו בדחוקים גדולים לישב את הבטוי „נשך אכל". אבל האמת תורה דרכה, שאין כאן שום מקום לפלפולים ולבאורים דחוקים ונלחצים, והנכון כדעת חז"ל, שנשך ותרבית אחד הוא, והמקרא: „את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך" הוא רק דרך המליצה ששני חצאי המקרא משולבים זה בזה והכונה כאלו יאמר: כספך ואכלך לא תתן לו בנשך ובמרבית: דיין געלד אונד דיינע שפייזע זאללסט דוא איהם ניכט געבען אום צינזענאנוואכס. הלא גם במה שנאמר בספר יחזקאל: „בנשך לא יתן ותרבית לא יקח" (י"ח ח') אין ספק כלל שאין לנו לדקדק ולחפש טעמים, מדוע השתמש הכתוב בנשך בבטוי הנתינה ובתרבית בלשון לקיחה (אע"פ שיש להבדיל בענינם, שהנתינה בנשך ותרבית היא ההתנאה בעת ההלואה, והלקיחה היא בעת הפרעון), כי הוא מדרך הלשון להשתמש בכפל ענין בבטוים שונים מקבילים זה לזה, והכונה כאלו יאמר: בנשך ותרבית לא יתן, ולא יקח (נשך ותרבית). וגם יש להביא ראיה לדעת חז"ל, שנשך ותרבית אחד הם, ושהשם „תרבית" או „מרבית" הוא רק יתר באור להשם „נשך", ממה שלא נמצא השם „תרבית" במקרא בשום מקום מבלי התחברות להשם „נשך", והשם „מרבית" בהמצאו לבדו יש לו הוראה אחרת לגמרי, כמבואר בסה"מ. וגם בדבר לשון המקרא: „את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך", הנה בעלי

---

[1]) בסה"מ לגעזעניוס: „מרבית 1) מענגע, גרעססע. 2) דער גרעססטע טהייל. 3) אנוואכס דער פאמיליע. 4) דער צינז, גלייכזאם אנוואכס דעם קאפיטאלס".

התוספת ז״ל, שלא היו לא פילולוגים ולא בעלי מליצה ושיר, רק בשכלם הישר היטיבו לראות, שאין בו שום סתירה לדברי חז״ל, ובדברים פשוטים ותמימים תרצו מה שנתקשו בו גדולי המבארים. הלא כה אמרו (בבא מציעא שם בד״ה „למה חלקם הכתוב״): „וא״ת ולמה שינה בלשון לכתוב כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, וי״ל כיון שהוצרך שני לאוין אורחא דקרא לכתוב לשון משנה שהוא נאה יותר״. ובגמרא אמרו (שם דף ס״א ע״א): „השתא דכתיב את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, קרי ביה הכי: את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, ובנשך ובמרבית לא תתן אכלך״. ואנחנו על פי שטתנו נרחיב מעט באור הענין.

הנה ממה שהבאנו במאמרנו הראשון תמונות מליצת שפת עבר השונות, ומן הדוגמאות אשר הצגנו לעיני הקורא, כבר הראה לדעת, איך הנואם העברי משתמש בכל דרכי הלשון ובכל אופני הדבור המובן והמרומז, ובחין ערך השפה הנמרצה להיות חרוזי נאומו שנים שנים מקבילים איש אל אחיו (פאראללעליזמוס). הנה כי כן ישתמש על הרוב בשרשים נרדפים או קרובים בענין, לכפול חלקי מאמרו, למען אשר מדבור אחד פשוט יתהוו שני חרוזים מקבילים, עד״מ: למען אשר ממאמר „האזינו השמים והארץ ואדברה״ יתהוו שני חרוזים מקבילים, השתמש בהשרשים הנרדפים האזין ושמוע, דבר ואמר, והשכיל לחבר שני חרוזים

האזינו השמים ואדברה,
ותשמע הארץ אמרי פי (דברים ל״ב א׳).

והדומה לזה הרבה מאד. וכמו כן הוא משתמש לצרך זה באחדות ההוראה אשר בין שם עצי כללי ובין השם הפרטי אשר יכונה בו כמו:

עדה וצלה שמען קולי,
נשי למך האזנה אמרתי (בראשית ד׳ כ״ג).
שמעה עמי ואדברה,
ישראל ואעידה בך (תהלים נ׳ ז׳).

והדומה לזה. וגם ישתמש באחדות ההוראה אשר בין השמות הפרטיים בעצמם, אם יהיו שנים מכנים עצם אחד, כמו:

בצאת ישראל ממצרים,
בית יעקב מעם לעז (שם קי״ד א׳).
ויבא ישראל מצרים,
ויעקב גר בארץ חם (שם ק״ה כ״ג).

והדומה לזה. וגם יבדיל את שם התאר מן המתואר, ויצינם זה לעומת זה בשני חרוזים מקבילים:

אלוה מתימן יבוא,
וקדוש מהר פארן (חבקוק ג׳ ג׳).

והדומה לזה. גם יפריד הנואם את הבטוי המרכב מנסמך וסומך ויציגם זה לעומת זה בשני חרוזים מקבילים, עד״מ: ממה שנאמר בדבור הפשוט: „המוציא לך מים מצור החלמיש״ (דברים ח׳ ט״ו), יצר המשורר את החרוזים:

ההפכי הצור אגם מים,
חלמיש למעינו מים (תהלים קי״ד ח׳).

והדומה לזה. ובבאור המקרא: להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות״, מצאנו ראינו,

שהחליף המשורר את הבטוי הרגיל: „תמיד"[1]) בבטוי מרכב: „בבקר ובלילות", למען אשר יוכל לחלקו לשני חלקים ולהציגם זה לעומת זה בשני חרוזים מקבילים:

להגיד בבקר חסדך,
ואמונתך בלילות.

וגם גלוי וידוע הדבר, וכבר הזכרנוהו בתחלת דברנו על ההנדיאדים, שגם בדבור הפשוט ירבה העברי להשתמש בדרכי המליצה. ועל כן, אם חז"ל מעידים לנו, שנשך ותרבית (או מרבית) אחד הוא, לא יפלא בעינינו כלל, אם נראה שהכתוב מחלק את הבטוי המרכב הזה ומציג את חלקיו זה לעומת זה בשני חרוזים מקבילים:

את כספך לא תתן לו בנשך,
ובמרבית לא תתן (לו) אכלך.

וכמו שלא נוכל להפריד בין הדבקים, לדקדק ולאמר, שהקב"ה הוציא מן הצור דוקא אגם, ומן החלמיש —מעין, כי הכונה מפורשת: שהוציא מצור החלמיש (בהוראת שם מרכב: אוים דעם קיעזעלפעלזען) אגם ומעין, כן אין לנו לדקדק ולאמר, שאסרה התורה ליתן את הכסף דוקא בנשך, ואת האכל — במרבית, כי אם הכונה: את כספך ואכלך לא תתן לו בנשך ובמרבית (בהוראת שם מרכב: אום צינזענאנוואכס).

ודומה לזה הבטוי „גר ותושב". הלא גם הוא בלי ספק הנדיאדים, ואין הבדל כלל בין „גר תושב" ובין „גר ותושב", כנראה מפורש מן המקרא (ויקרא כ"ה מ"ז): „וכי תשיג יד גר ותושב עמך, ומך אחיך עמו, ונמכר לגר תושב עמך" וכו'. וכמו שפירש שם רש"י ז"ל: „יד גר ותושב: גר והוא תושב, כתרגומו ערל תותב, וסופו מוכיח: ונמכר לגר תושב". והנה מצאנו, שגם את הבטוי המרכב הזה יחלק הנואם לשני חלקים, ויציגם זה לעומת זה בשני חרוזים מקבילים. מן גר תושב נאמר:

כי גר אנכי עמך,
תושב ככל אבותי (תהלים ל"ט י"ג).

ומן גר ותושב מצאנו בלשון רבים:

גרים אנחנו לפניך,
ותושבים ככל אבותינו (דה"א כ"ט ט"ו).

אמנם את המקרא הראשון תרגם הרמבמ"ן ז"ל: „איך בין איין פילגרים יא בייא דיר, איין אויפגענאממענער פרעמדלינג וויא מיינע פאֶטער אללע". אבל לו שם אל לבו, ששני השמות: „גר", „תושב", שלפנינו במקרא הזה, אינם כי אם בטוי אחד המורה על מושג מרכב ומחולק לשני חלקים המפורדים בין שני חרוזי השיר, מאהבת הנואם העברי לחרוזים מקבילים, ובדבור הפשוט יהיה המקרא הזה: כי גר תושב אנכי עמך ככל אבותי, — כי אז בלי ספק היה מתרגם (על פי דרכו): איך בין איין פרעמדלינג יא בייא דיר, איין אויפגענאממענער, וויא מיינע פאֶטער אללע. ואז היה תרגומו מכוון ומדויק ללשון המקרא, בהיות גם בו המושג המרכב „אויפגענאָממענער פרעמדלינג" מפורד בין שני חרוזי השיר, כבלשון הנואם העברי, דומה למה שתרגמנו „את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך". ובדרך זו נתרגם גם את המקרא השני, אע"פ שנאמר

[1]) אשר השתמשו בו על הרוב נעימי זמירות ספר תהלים, בדברם בשבחו של הקב"ה, כמו: תמיד תהלתו בפי (תהלים ל"ד ב'), ויאמרו תמיד יגדל ה' (שם ל"ה כ"ז), ויתפלל בעדו תמיד (שם ע"ב ט"ו), בקשו פניו תמיד (שם ק"ה ד'), והדומה לזה.

בו „ותושבים" (בוא"ו השמוש), כי אין הבדל כלל בין „גר תושב" ובין „גר ותושב", כמו שנתבאר. ובכל המקומות שנמצאו הבטויים האלה אנחנו צריכים לתרגמם בתאר ומתואר „אויפגענאממענער פרעמדלינג", או „אנזאֶססינגער פרעמדלינג", והדומה לזה, אבל לא בשני שמות העצם, כדברי המתרגמים אשר לפנינו, שטעותם גלויה ונראה בעליל ביחוד בהמקרא ויקרא כ"ה מ"ז, שתרגמו את הבטוי „גר ותושב" כמו גר או תושב, ובסוף המקרא (מקום שנאמר „גר תושב") ברו מדעתם והוסיפו במסגרת (צונץ והנמשכים אחריו) תרגום מלת „או", שלא היתה ולא נבראה. וכל זאת באתם על שהעלימו עיניהם מדרך ההפרטה שבארנו ופנו ערף גם לדברי המפרשים ורש"י ז"ל בראשם, אשר לא יכלו לעצום עיניהם מראות, למצער במקרא הזה, שהבטוי „גר ותושב" טעמו גר שהוא תושב, כנזכר למעלה. וכן תושב ושכיר (שמות י"ב מ"ה) טעמו תושב שהוא שכיר, כדעת הרי"ל בן זאב באוצר השרשים, יעו"ש, ר"ל המתישב בארץ רק על ימי עבודתו בשכר לאחד האזרחים, או הגרים התושבים, ותושב כזה הוא בלי ספק פחות מגר; ובזה סרה קושית הרשד"ל, שהקשה בספרו „המשתדל" על המקרא שמות י"ב מ"ח, באמרו: „הנה לפי הוראות המלות היה נראה כי גר פחות מתושב וכו', איך בתושב אמר סתם לא יאכל בו, ובגר אמר שימול ואז יקרב?".

ובהמקרא: „תתן אמת ליעקב חסד לאברהם" (מיכה ז' כ'), יש כר נרחב להמפרשים בדרך סלסול המקראות, לדרשנים וגם למקובלים, לדרוש את הדברים כמין חמר ולחרש טעמים, מדוע יחס את האמת ליעקב ואת החסד לאברהם. אבל על פי הפשט הישר אין בזה לדקדק מאומה, והכל נכון על פי משפטי מליצת שפת עבר, או שנאמר בלשון בעלי התוספות ז"ל: „אורחא דקרא לכתוב לשון משונה שהוא נאה יותר", והכונה: תתן לאברהם וליעקב חסד אמת, ר"ל חסד של אמת, חסד אמתי או חסד נאמן, על דרך „חסדי דוד הנאמנים" (ישעיה נ"ה ג'), כי השם „אמת" הוא משרש אמן כידוע. וכבר בארנו במאמרנו הקודם, שמחסרון שמות התאר בשפת עבר ישמש שם המקרה אמת במקום שם התאר, ויש להביא ראיה לזה ממה שמצאנו בהרבה מקומות במקרא, שבלשון הזה ממש אשר ידובר על חסד ואמת, ידובר גם כן על החסד לבדו בהעדר תוספת השם „אמת", אבל לא מצאנו בשום מקום שידבר הכתוב בלשון זה על האמת לבדה, בהעדר השם „חסד". הנה כי כן מצאנו: „ועשית עמדי חסד ואמת" (בראשית מ"ז כ"ט), „ועשינו עמך חסד ואמת" (יהושע ב' י"ד), ולעומת זאת מצאנו: „ועשית נא עמדי חסד" (בראשית מ' י"ד), „ועשינו עמך חסד" (שופטים א' כ"ד), בלי תוספת השם „אמת". וכן לעומת מה שמצאנו: „ארך אפים ורב חסד ואמת" (שמות ל"ד ו'), מצאנו ג"כ: „ארך אפים ורב חסד" (במדבר י"ד י"ח), ולעומת מה שמצאנו: „אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדוני" (בראשית כ"ד כ"ז), נמצא ג"כ: „אשר לא עזב חסדו את החיים" (רות ב' כ'), והדומה לזה, אבל לא מצאנו בשום מקום עד"מ ועשית עמדי אמת, ארך אפים ורב אמת, אשר לא עזב אמתו מעמו, והדומה לזה, — אין זאת כי אם שהשם אמת בהמאמרים הנזכרים הוא רק באור להשם חסד. וכבר הראינו לדעת שדרך המליצה להפריד בין שני שמות המבארים זה את זה ולהציגם זה לעומת זה בשני חרוזים מקבילים, וכן הוא במקרא שלפנינו:

תתן אמת ליעקב
חסד לאברהם.

ודעת הרד"ק ז"ל, שהחסד הוא לאברהם, שנתן לו בחסדו את הארץ, והאמת היא ליעקב, כי אחר שנתנה לאברהם, האמת היא לקיים המתנה לבניו — רחוקה מאד מן

הפשט, כי מלבד מה שעפ״ז היה לו להקדים חסד לאברהם, שממנו תוצאות האמת ליעקב, הנה סוף המקרא: „אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם״, מוכיח, שכונת הנביא על הברית אשר כרת ה׳ עם כל אחד מאבותינו: אברהם יצחק ויעקב, על פי הכתוב: „אשר כרת את אברהם ושבועתו ליצחק, ויעמידה ליעקב לחק וכו׳ לאמר לך אתן ארץ כנען חבל נחלתכם״ (דה״א ט״ז ט״ז — י״ח). והזכיר בפירוש רק אברהם ויעקב, להיות שני שמות נערכים זה מול זה בשני חרוזים מקבילים, כדרך המליצה, ודומה לזה: „זרע אברהם עבדו בני יעקב בחיריו״ (תהלים ק״ה ו׳).

וכמו כן דעת המפרשים על המקרא: „קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך״ (בראשית ל״ב י״א), שאמרו: החסדים הם הטובות שעשה עמו בלא נדר, והאמת, הטובה אשר הבטיחו ואמת לו הבטחתו״ — איננה נכונה, כי על קיום הבטחת הקב״ה אין הבדל אם ראוי האדם לכך אם לא, ואיך יאמר בתפלתו להש״י: אינני כדאי שתקים לו את הבטחותיך?! וברור לרעתי, שגם את המקרא הזה אנו צריכים לפרש בדרך הנדיארים ולתרגמו: איך בין צו גערינג פיר אלל דיא וואהרהאפטען גנאדען וועלכע דוא א. ז. וו., דומה ממש לתרגום: „אחרי כל הדברים והאמת האלה״ (דה״ב ל״ב א׳), שהבאנו במאמרנו הקודם, ויהיה המכֻון: חסדים אמתיים, חסדים טובים (כמו שאנו אומרים בתפלתנו: „גומל חסדים טובים״ ובלשון המקרא: „כי טוב חסדך״, „מה יקר חסדך״ והדומה לזה), שהם באמת חסדים וראויים להיות נקראים בשם זה.

וגם הבטוי „יד ימין״, המרכב משני שמות ביחס הסמיכות, יפרד לחלקיו אשר יתיצבו זה לעומת זה בחרוזים מקבילים, כמו:

אף ידי יסדה ארץ,
וימיני טפחה שמים (ישעיה מ״ח י״ג).
ושמתי בים ידו
ובנהרות ימינו (תהלים פ״ט כ״ו).

אין כל ספק, שטעם המקראות האלה, כאלו יאמר בדבור הפשוט: יד ימיני יסדה ארץ וטפחה שמים, ושמתי בים ובנהרות יד ימינו, כי בהיות עיקר הכח ביד ימין, על כן מיחס הנואם כל מעשה גדול ונכבד רק אליה, כמו: „נטית ימינך תבלעמו ארץ״ (שמות ט״ו י״ב), „ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני״ (תהלים ע״ג כ״ג), והדומה לזה. והמדמה להוכיח מן המקראות הנזכרים וכיוצא בהם, שהשם „יד״ בהתנגדותו לשם „ימין״ יורה על יד שמאל, אינו אלא טועה, כי לא ירד לעמק מליצת שפת עבר. וכן „ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים״ (שופטים ה׳ כ״ו), הוא כמו יד ימינה ליתד תשלחנה ולהלמות עמלים. אמנם יש לשער, שבעת אשר מחצה רקתו היה היתד בשמאלה והמקבת בימינה, אבל הכתוב איננו מדקדק בזה כלל, ומדבר רק מעת הלקיחה, כמו שנאמר: ותקח יעל את יתד האהל ותשם את המקבת בידה (שם ד׳ כ״א). ואם ירצה הנואם להעיר על התנגדות השמאל והימין יאמר זאת בפירוש, כמו: „שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני״ (שה״ש ב׳ ו׳).

ואמנם ההתבוננות במשפטי המליצה תפיץ אור על דרכי שפת עבר ותצילנו משגיאות, המתעות אותנו בתהו לא דרך בבאורי המקראות. הנה כי כן, את המקרא בתהלים ע״ד י״א גם מגיח הטעמים גם המבארים והמתרגמים נתחו כזה:

למה תשיב ידך וימינך
מקרב חיקך כלה.

ועפ"ז נולד על ברכיהם בטוי זר: „ידך וימינך", וחרוז חסר טעם: „מקרב חיקך כלה". אבל אין צורך כלל להאריך בדברים נגד הפרושים הרחוקים והתרגומים הנלחצים שנאמרו על המקרא הזה, כי אם נשים לב לדרך המליצה שבארנו, ר"ל התחלקות הבטוי „יד ימין" והתפרדותו בין שני חרוזים מקבילים, על נקלה נוכח לדעת שלא כיונו יפה בנתוח המקרא הנזכר, וצריך לנתחו כזה:

למה תשיב ידך,

וימינך מקרב חיקך כלה.

ובאור החרוז הראשון הוא כדברי הראב"ע ז"ל, על דרך „השיב אחור ימינו" (איכה ב׳ ג׳), ובפירוש החרוז השני נכונים מאד דברי רש"י ז"ל, שכתב: „מקרב חיקך כלה — השליכה והוצא אותה מתוך חיקך והלחם באויביך". וזה מסכים לדעתנו, שמלת „וימינך" נמשכת להחרוז השני, וטעם המקרא: למה תשיב אחור ידך לבלתי הושיענו, הוצא נא ימינך, כלה אותה מהיות בקרב חיקך וריבה את ריבנו. „כלה" הוא צווי מן הפעל כלה המורה על ענין מניעה ועצירה, כמו: „אשר כליתנו היום הזה מבוא בדמים" (ש"א כ"ה ל"ג), „מכל ארח רע כלאתי רגלי" (תהלים קי"ט ק"א). וברור לדעתי, שהיותר בדברי רש"י: „כלה לשון גרש כמו כלה גרש יגרש" — היא תוספת איזה תלמיד טועה, כנמצא לרוב בפירוש המיוחס לרש"י ז"ל, אבל המבאר לא הרגיש בזה, ועל כן דבריו לעו.

וכמקרה הזה ממש קרה גם למקרא אחר בספר תהלים, והוא: „תהי ידך על איש ימינך על בן אדם אמצת לך" (פ׳ י"ח), שמניח הטעמים ואחריו המבארים והמתרגמים נתחוהו כזה: תהי ידך על איש ימינך,

על בן אדם אמצת לך.

אבל אין צרך כלל להאריך ולבאר, כמה מן הזרות יש במאמר: „תהי ידך על איש ימינך", ואין אנו יודעים מה הוא „איש ימין", כי לא מצאנו דוגמתו זולתי בשם העצם הפרטי „בנימין" ובשם היחס „איש ימיני" (אסתר ב׳ ה׳). אבל אחרי כל מה שהקדמנו, לא נמנע מלהחליט, שלא נתחו את המקרא הנזכר כראוי, ואין ספק לדעתי שצריך לנתחו כזה:

תהי ידך על איש,

ימינך על בן אדם,

אמצת לך.

והננו רואים בזה גלוי ומפורש את השמות „יד", „ימין", במערכה, בשני חרוזים מקבילים, על פי הנזכר למעלה, וגם את השמות „איש", „בן אדם", מקבילים זה לזה. בחרוזי השיר, בתור שמות נרדפים, ע"ד „לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם" (במדבר כ"ג י"ט), והחרוז „אמצת לך" מוסב על השנים הקודמים, על דרך הדונמאות שהבאנו במאמרנו הראשון („השלח" כרך שלישי עמוד 230), שיובן חרוז שלם בחלק הראשון מן המאמר ממה שנאמר מפורש בחלקו השני, ויהיה המאמר הזה במלואו כזה:

תהי ידך על איש (אמצת לך)

(תהי) ימינך על בן אדם אמצת לך

וכן מה שמצאנו: „אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל" (תהלים נ"א כ"א), היא רק תוספת וא"ו השמוש בדרך הנדיארים, כי בכל המקומות הרבים במקרא על דברי עולה וזבח לא מצאנו כלל שיהיה השם „כליל" מורה על איזה קרבן בתור שם עצם ידוע, ולהפך מצאנוהו משמש רק כתאר הפעל, או כתוספת באור לשם העצם „עולה": „ויעלהו עולה כליל לה׳" (ש"א ז׳ ט׳). והנה שווי ההוראה בין „עולה כליל" ובין „עולה וכליל" הוא

כשווי ההוראה אשר בין „גר תושב" ובין, גר ותושב". ועתה בוא ואראך, כי כמו שאת הבטוי „גר תושב" יפריד הכתוב לחלקיו, למען הציגם זה לעומת זה בשני חרוזים מקבילים, כאשר הראינו למעלה, כן יעשה גם בבטוי המרכב ע"י תוספת באור „כליל". כי עפ"ז אני מנתח ומפרש את המקרא: „ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך" (דברים ל"ב י'), שיהיה לדעתי בדבור הפשוט: ישימו על מזבחך קטורה וכליל (או קטורה כליל כמו „עולה כליל") באפך. ובכונה הפריד הנואם את הבטוי „קטורה וכליל", למען יצא נאומו בשני חרוזים מקבילים כזה: ישימו קטורה באפך,

וכליל על מזבחך.

ואמתות דברינו אלה יראה הקורא, אם ישים אל לבו, שהמקרא הזה מדבר על הכהנים בני לוי, אשר להם משפט מיוחד על דבר קרבנם, ככתוב בתורה (ויקרא ו' י"ג — ט"ז): „זה קרבן אהרן ובניו וכו' והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה, חק עולם לה' כליל תקטר, וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל". הנה לפנינו מפורש טעם הדבר אשר דבר משה בברכו את בני ישראל על הכהנים, אשר ישימו קטורה כליל על מזבח ה', כי מנחת הכהנים „כליל תקטר".

ועל פי דרך ההפרטה אשר העלינו נוכל למצא בדיוק הוראת השם „מריא", אשר לא עלתה ביד המבארים והמתרגמים אשר הגיעו דבריהם אלינו לבארו אל נכון. הנה הוראתו העיקרית היא תאר השם: אבוס מפוטם (געמästעט), אשר ישמש בתור שם העצם להורות על בהמה מפוטמת בכלל: מאסטפיעה. אבל ממה שנמצא השם הזה במקרא נוסף על שם בהמה אחרת, נראה, שהושאל להורות על מין בהמה ידוע. והנה השאלה כמו מעצמה מתעוררת בקרבנו: א) על איזה מין בהמה מפוטמת הושאל להורות בפרטות; ב) מאיזה סבה הושאל להורות על המין ההוא דוקא. אמנם בצדק נוכל לתרגם את הכתוב: „אילים כרים ועתודים פרים מריאי בשן כלם" (יחזקאל ל"ט י"ח), בל"א: מאסטפיעה פאָן בשן, כי בזה השם מריא הוא רק באור הקודם לו: אילים כרים וכו', או רק הסמוך לו: פרים, ע"ד „פרים רבים אבירי בשן" (תהלים כ"ב י"ג), „פרות הבשן" (עמוס ד' א'). וכמו כן נוכל לתרגם „חלב מריאים" (ישעיה א' י"א): פעטט דעס מאסטפיעהעס. אבל איך תתכן עד"מ דעת צונץ והנמשכים אחריו, המתרגמים כן את השם „מריא" בהמקראות: „ויזבח שור ומריא" (ש"ב ו' י"ג) „ויזבח שור ומריא וצאן לרב" (מ"א א' י"ט וכ"ה), האם השמות שור וצאן ובהמה מפוטמת מורים על דברים שונים זה מזה? האם שור וצאן לא יוכלו להיות בהמות מפוטמות, או בהמה מפוטמת לא תוכל להיות מן הבקר או מן הצאן? ודעת האומרים, שהשם „מריא" הושאל ביחוד על עגלים מפוטמים, גם היא איננה נכונה, כי עפ"ז הם צריכים לתרגם את המקרא: „ועגל וכפיר ומריא" (ישעיה י"א י') קאלב אונד יונגער לייא אונד מאסטקאלב (פהיליפזאָן), וזה לא יתכן, כי אין דרך בני אדם לדבר כן: האם השם עגל סתם איננו כולל גם עגל מפוטם? והרוצה להבדיל באופן זה צריך להגיד זאת מפורש, כמו: עשרה בקר בריאים ועשרים בקר רעי (מ"א ה' ג'). ועל כן אומר אני, שהשם מריא הושאל ביחוד על שור מפוטם, הצפוי למאכלת השחיטה, להבדילו מיתר השורים המעותדים לעבודה (לחרישה), והוא מה שנקרא בדברי חז"ל „לנכסתא", „לרדיא" (ב"מ דף צ"ב ע"א), וכן כתב רש"י ז"ל על הפסוק: „ועגל וכפיר ומריא": „שור פטם", ובזה יצדק תרגומו של צונץ שתרגם: „קאלב אונד יונגער לייא אונד מאסטשטיער". אבל בהיות עיקר הוראת השם הזה על בהמה מפוטמת בכלל, ע"כ השתמשו ליתר באור בהבטויים „שור ומריא" „בקר ומריא" בדרך

הנדיאדים, ואנחנו צריכים לתרגם את הבטויים האלה בשם אחד מרכב: מאסטאָכס, מאסטרינדער. הנה כי כן מה שנאמר: „ויהי כי צעדו נשאי ארון ה׳ ששה צעדים ויזבח שור ומריא״, אין הכונה ששחטו שתי בהמות, כי אם בהמה אחת: שור שהוא מריא, וכן: „ויזבח אדניהו צאן ובקר ומריא״ (מ״א א׳ ט׳).

ובדבר ההנדיאדים בכלל, הנה מן הדוגמא הראשונה שהבאנו במאמרנו הקודם, ר״ל את הכתוב: „והיו לאתות ולמועדים ולימים ושנים״ (בראשית א׳ י״ד), שטעמו כמו לאתות של מועדים ושל ימים ושל שנים, כבר הראה הקורא לדעת, שדרך ההפרטה נוהג במליצת שפת עבר גם במקום נסמך וסומכים רבים, ועפ״ז נבין היטב את הכתוב: „וישבעו לה׳ בקול גדול ובתרועה ובחצוצרות ובשופרות״ (דה״ב ט״ו י״ד), אשר מדברי המתרגמים נראה שלא הבינוהו, כי טעו לדמות, שמה שנאמר „ובתרועה״ טעמו קריאת הפה והגרון, אבל זה לא יתכן, כי זה נכלל במה שאמר „בקול גדול״. וגם עפ״ז סוף המקרא: ובחצצרות ובשופרות, איננו מפורש כראוי, עד אשר יש מתרגמים שהוסיפו מדעתם, כאלו היה כתוב: ובקול חצצרות ושופרות. אבל לשוא כל העמל והלחץ הזה, כי המלים ובתרועה ובחצצרות ובשופרות הן הנדיאדים במקום נסמך וסומכים רבים, והכונה: בתרועה של חצצרות ושל שופרות, ע״ד „והרעותם בחצצרות״ (במדבר י׳ ט׳), „והעברת שופר תרועה״ (ויקרא כ״ה ט׳). ויש ג״כ להפך, ר״ל הנדיאדים במקום נסמכים רבים וסומך אחד, כמו: „כמתלהלה היורה זקים חצים ומות״, שהוא, כמו זקי מות וחצי מות (משלי כ״ו י״ח). וכן: „ולא אושיעם בקשת ובחרב ובמלחמה״ (הושע א׳ ז׳), טעמו כמו בקשת ובחרב של מלחמה.

ועתה בוא ואראך, מה יקרה ההתבוננות בדרכי מליצת שפת עבר, לא רק לבאור המקראות, כי אם גם למען דעת איך להשתמש בה בדבור הפשוט, ולהמלט מלהשתמש בבטויים שאין להם שחר. הנה בלי ספק גם הסופר המדקדק בלשונו ומתאמץ לכתוב בהגיון ישר ושפה ברורה, לא ימנע מכתוב עד״מ: ה׳ ישבור את המלחמה ויברכנו בשלום, ואם ישאלנו הקורא: האם המלחמה כלי מפץ הוא אשר ילקח ביד וגם השבר ישבר? על זאת יענהו בלב נכון לאמר: לא מלבי בדיתי את הבטוי הזה, כי אם מלשון נביאינו הוצאתיו, הלא מקרא מפורש הוא: „וקשת וחרב ומלחמה אשבור מן הארץ״ (הושע ב׳ כ׳). אבל אחרי אשר שמנו עין בוחנת על דרך ההפרטה, על פי כל הדברים אשר בארנו, בצדק נשפוט, שבטוי כזה באמת זר ומוזר הוא, אין לו זכר בשפת קדשנו, ולא יתכן לדבר כן, כי אם נאמר: ה׳ ישבית את המלחמה, כמו שנאמר „משבית מלחמות עד קצה הארץ״ (תהלים מ״ו י׳), ובהמקרא שבספר הושע הפעל שבר איננו מוסב על השם מלחמה, כי אם על השמות קשת וחרב, וטעמו: קשת וְחרב של מלחמה אשבור מן הארץ. וכן מה שנאמר בספר תהלים: „שמה שבר רשפי קשת מגן וחרב ומלחמה סלה״ (ע״ו ד׳), הוא ע״פ דרך ההפרטה, וטעמו: מגן וחרב של מלחמה. ולמען הבין את המקרא האחרון היטב, אנחנו צריכים לבארו כנאום מחובר משני חרוזים מקבילים המשלימים זה את זה, כי השם מלחמה אשר במחציתו השניה מובן בכח המליצה במחציתו הראשונה, והכונה: רשפי קשת של מלחמה, על פי מה שבארנו למעלה, והוא במלואו כזה:

שמה שבר רשפי קשת (ומלחמה)
(שמה שבר) מגן והרב ומלחמה — סלה.

יצחק בן אשר.

# ביום הזכרון.

מאת

## א. ז. ראבינאוויטש.

---

בית הכנסת הגדול מלא פה לפה. ביחוד רב הדחק בצד מערב, כי שמה נאספו משאר בתי המדרש כל תאבי „חזנות". ובין ההמון הרב ההוא עומד בירכתים איש אחד שפל הקומה, טליתו הישנה והפרומה פרושה מעל לראשו ומכסה את פניו הפונים למערב, ולולא נראתה רעידת גוו, כמו מקדחת, כי אז אפשר היה לחשבו לגולם שאין בו רוח חיים.

יותר משעה עברה מעת אשר עמד והפך פניו לכותל, מאז קרא התוקע „למנצח" שלפני תקיעת שופר, ועתה כבר כלה הקהל תפלת מוסף בלחש; החזן כבר התחיל לזמר „אבות", והאיש עודנו עומד על עמדו. לעתים יעבור עליו בחור ממהר לרוץ דרכו, או זקן קצר אפים, אשר בדי עמל יפלס לו נתיב בין ההמון הצפוף, והדף את האיש בזרוע, והוא לא ירגיש ולא ידע, כי נשמתו שוכנת עתה במקום אחר, הרחק, הרחק מזה...

סיום הברכה „לשמוע קול שופר", אשר קרא התוקע בקול גדול, והקריאה הגדולה — „אמן" — הנשמעה מפיות כל הנאספים יחד בקול רעם, והדממה הבאה אחריה, וקול המקריא הקורא בקול עצב ונמוך „תקיעה" ואחריו קול התקיעה בעצמה, שמתוכה נשמעה כעין הזמנה לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים — כל אלה עשו על האיש רושם עז מאד...

הנה הוא נקרא לדין לפני פמליא של מעלה... מלכים, שרפים, חיות הקדש עומדים בחיל ורעדה, ועליהם אלהי המשפט יושב על כסא דין.

— יוסיל, יוסיל! — קורא מלאך הרחמים — הנה, רבש"ע, יוסיל האמלל נצב לפניך לדין. גלמוד הוא בתבל, רחמהו נא, אדון העולמים...

אך השטן יקרא לעומתו בקצף: הכי איש כזה ראוי לרחמים? ומי אשם במות אשתו, אם לא הוא? ומי גרם שיצאו בניו לתרבות רעה, אם לא הוא?

ולב יוסיל נמס ימס. הוא מודה, כי צדקו דברי השטן...

* *
*

וקול השופר הלך ילך וחזק... הנה התקיעה הגדולה... תקיעה ארוכה וממושכה החודרת עד מעמקי הנפש...

— גם בעת תחית המתים יתקעו תקיעה גדולה — חשב יוסיל בלבו. — מובן מאליו, כי התקיעה ההיא תהיה חזקה אלפי פעמים מקול השופר הזה. כי לא אדם יתקע

בו, כי אם אחד המלאכים, ואולי מיכאל שר הפנים בעצמו... הקול ההוא ישמע מכל עבר: משמי השמים, מתחתית השאול, מצפון ודרום, מקדם וים. אז יעזבו שוכני עפר את רגבי אדמתם, יסירו מעליהם את תכריכיהם וילבשו בגדי חמודות ויצאו לראות חיים בארצות החיים, לחזות בנועם ה׳ ולהנות מזיו השכינה. כלם שמחים ועליזים, כי „חדות ה׳ היא מעזם". מה גדול, מה קדוש יום התחיה! פגרים מתים אכולי רמה, עצמות נרקבות יהיו עוד הפעם לנפשות חיות — לבחורים גבורי כח, לעלמות פורחות, לילדים יפים. האבות מחבקים את הבנים והבנים מתרפקים על האבות... מה רבה השמחה!...

ואז תקום גם בתיה אשתו... היא בודאי תקום: היא היתה אשה צדקנית. אך הייטב לה אז? התנחם? התסלח לו?...

והנה הוא רואה אותה עתה בחזון. היא יפה, היא נחמדה, כמו ביום הראשון אחר חפתה. אך מה רבה התוגה השוכנת על הפנים היפים האלה! היא פורשת כפיה כמתיאשת... והוא יודע את סבת תוגתה, ולבו ימס, ימס, ימס...

* *
*

זה לא כבר התנפל על קברה, קבר עזוב ושמם. רק החזירים יבקרוהו ויחפרו את הגל באפס הטמא. מסביב לו אין קבר ואין עץ, רק אזוב רך יכסה את הגל, ונמלים שחורים יפזזו עליו. לא הרחק מקברה יראו קברות האכרים, הקברים ההם חוסים בצל עצים רעננים, ועליהם יתנוססו צלבים עשוים מעץ, חדשים גם ישנים. שם ינוחו יגיעי כח בתוך קרוביהם וידידיהם. הם נאספו אל עמם, אל אבותיהם, ורק היא, האמללה, מנודה מהכל. גלמודה היתה בחייה וגלמודה במותה. ומה נורא הוא להקבר לבדד! קבורה כזו היא מיתה כפולה.

— הה, בתיה, בתיה! אנכי הייתי בעוכריך, נשמה טהורה... — אמנם גם לי רע מאד, כי אין איש אשר יזכיר את שמי אחרי מותי, אין אומר „קדיש" ואין מאיר נר ביום המיתה, ואולם אנכי אשמתי וכגמול ידי כן יעשה לי. אבל אַת, הצדקנית, מדוע נלכדת את בעונותי?

* *
*

הוא ישב בכפר ס., הרחק כשלשים „וורסט" מעיר ח. ועמו ישבו עוד יהודים אחדים, כשתים עשרה משפחות. גם מנין היה להם, גם מלמד־שוחט. יוסיל נודע בכל הסביבה לאיש אמיד, חוכר בית היין ויחד עם זה יש לו גם חנות. המלמד־השוחט אכל תמיד על שלחנו. גם המנין גם החדר היה בביתו. בתיה אשתו היתה שבעת רצון כי המלמד אוכל על שלחנה. בכלל היתה בתיה מאכילה אורחים בשמחה רבה, ובפרט את המלמד, המורה את בניה תורה. כמה דמעות שפכה בעת אשר הדליקה נרות השבת, כי יזכה ה׳ אותה בבנים עוסקים בתורה ובמצות! היא ילדה וקברה פעמים רבות, ואך שני בנים נשארו לה לפליטה.

אך באה עת הפקודה. ראש השוטרים החל לבקר אם יש ליהודים היושבים בכפר הזה זכות לשבת שם. וכמעט כלם לא יכלו להוכיח, כי התישבו בכפר לפני צאת החק האוסר על היהודים להתישב בכפרים, ובכן נגזרה עליהם גזירה לעזב את הכפר, ולא נשארו בו כי אם יוסיל ועוד איש אחד עני.

וכשגלו עשר המשפחות מן הכפר „גלתה גם שכינה עמהם", כי בטל המנין „והחדר" לא היה עוד. המלמד־השוחט נפטר ממשמרתו, כי יד יוסיל לא השיגה לכלכלו לבדו.

האיש העני, בראותו כי שממה העדה, מחל על זכותו ויקח את אשתו ואת בניו, ויסע אל העיר ח., בחשבו בצדק, כי אפשר לו להיות עני לא רק בכפר, כי אם גם בעיר גדולה. אך יוסיל לא אבה לצאת מן הכפר, אשר בו ישבו גם אבותיו ואבות אבותיו והוא נולד בו ויגדל בו וידע את כל שדותיו וגניו, עמקיו והרריו. הוא לא יכול לשער בנפשו, איך יוכל לחיות במקום אחר ובפרט בעיר גדולה. חיי העיר היו מוזרים לו לגמרי. ומלבד זאת קשה היה לו לעזוב את פרנסתו. אמנם הפרנסה לא רבה היא, אך בכל זאת הוא מוצא אותה בְּרֶוח ובלי טרדות יתרות, מה שאי אפשר להשיג בערים הגדולות, שפרנסת יושביהן קשה כקריעת ים סוף. הוא יודע מה רבה היא ההתחרות בין יושבי הערים. על עצם אחת יבשה יתנפלו רעבים לעשרות, ואיש את רעהו יהדפו בזרוע, ולמה יתוסף גם הוא עליהם? אמנם שם בעיר ימצא „מנין" בכל יום, שם יוכל לעבוד את ה' בצבור, אך מי ימנה את העברות, אשר שם יעבור האדם, בהיותו להוט אחר פרנסתו? רכילות, לשון הרע, שבועת שוא וכדומה עברות חמורות, שם כל אדם דש אותם בעקביו, כי קשה לעמוד בנסיון, אבל פה, אם אין זרים עמדי, אוכל לעבד את ה' כראוי, פרנסתי לא תטרידני, והתחרות לא ארע.

עתה בעמדו בבית הכנסת „ביום הדין" ובהביאו בחשבון את זכרונות הימים אשר עברו עליו, הוא מכיר, כי אך השטן הסיתו להשאר בכפר, הוא המציא לו זכות ויעור את עיניו לחשוב, כי בזה הוא עושה מצוה ונחת רוח להקב"ה, אבל באמת לא כן היה הדבר. הוא לא האמין ולא בטח בה', כי יזמין לו פרנסתו בעיר, ועל כן היה רע בעיניו לעזוב את מקום פרנסתו, ולא זו בלבד, אלא כי גם שמח — אם לא בכל לבו — כי הוא נשאר יחידי בכפר ואיש לא יבוא עוד להתחרות עמו... אמנם מחשבה כזו היא מחשבת פגול, אבל בכל זאת הוא יודע ברור, כי כך עלתה במחשבתו, כמו למרות רצונו.

זוכר הוא, כי בעת אשר יצאו המשפחות המגורשות, הלך הוא ללותן. הוא הלך ובכה, צר היה לו לראות באסון אחיו, הנדים ונעים על פת לחם ואין להם מעמד, וביחוד היה צר לו להפרד ממשפחות אחדות שנחשבו לו כקרוביו, עצמו ובשרו. בישוב הקטן הזה היו כלם מקושרים יחד בעבותות משפחה: זה חותן לזה וזה מחותן לזה, וגם אלה אשר לא נקשרו בקשר משפחה כאחד מבני המשפחה התחשבו. כן, צר היה לו באמת וגם בכיתו היתה בכיה של אמת, ובכל זאת באיזו פנה רחוקה שבלבו התעורר שלא מדעתו רגש של שמחה, כי עתה נפטר מכל המתחרים אתו ועתה יוכל לסחר כאות נפשו באין מפריע. הוא בוש בעצמו על כי עלתה מחשבה זרה כזו על לבו. היא רואה באסון משפחות רבות הקרובות אליו, נפשו תאבל על גורלן ויחד עם זה הוא שמח... בוכה ושמח... „מה זאת? האם לא אדם אנכי? האם לחיה רעה הייתי?" כה הוא חושב בלבו, ובכל זאת לא יחדל משמוח, כלומר: לא כלו הוא שמח, כי אם מקצת ממנו, איזה חלק מנפשו...

כאמור, לא השיגה יד יוסיל להחזיק את המלמד־השוחט בעצמו, ולקחת מלמד אחר על מקומו אי אפשר היה מאימת השוטר, אשר היה מדקדק מאד לבלי תת ליהודים לשבת בכפר גם ישיבת עראי. ובאין ברירה נאנס יוסיל לקחת על עצמו את אומנות הפדגוגיה. הוא אמנם לא היה עם הארץ, ובניו לא דרשו מלמד מופלג. הבכור היה, לפי עדות המלמד־השוחט, בעל מוח מטומטם, והצעיר היה בעל כשרונות לא רעים, אבל חשק ללמוד לא היה לו. סוף דבר, שניהם היו נערים גסים, כפריים, יודעים היטב לרכב

על סוס, לרעות פרה ועגל, אך לא להבין „בנקודות השחורות". יוסיל היה שמח מאד, לו ידעו בניו תורה כמוהו.

— הם לא יהיו למדנים — אמר יוסיל אל בתיה אשתו — והלואי שיהיו יהודים כשרים. על כן נחוץ ללמדם שידעו „יהדות" שיוכלו לתרגם פרשה בחומש, קפיטל בתהלים, סימן ב„חיי אדם", ודי בזה. אנכי אמנם חפצתי מאד שיהיו תלמידי חכמים, אנכי לא חמלתי גם על כתנתי האחרונה, לו היו חפצים לעסוק בתורה, אבל לפי הנראה לא זכינו לזה, ועל כן עלינו להסתפק במועט. ומה שהם צריכים אוכל ללמדם בעצמי.

— אבל אתה הלא טרוד תמיד, אין לך פנאי להתעסק עמהם — אמרה האשה.

— אנכי אקבע לזה עת — אמר האיש. — כמה שעות עוברות עלי בבטלה. ובאמת הכי כן רבו העסקים? בבית היי"ש, ברוך ה', לפעמים יעברו ימים שלמים בלי כל עבודה, ובחנות גם כן תוכלי לשבת שעות אחדות ביום לבדך, ומדוע לא אלמד בשעות הפנויות? טוב יותר, כי אקים מצות „ושננתם לבניך", מאשר אנוע בכפר או אבלה זמני בשיחות ריקות עם האכרים.

כן החליט יוסיל. ובתיה הסכימה להחלטתו, אף כי בסתר לבה התנגדה לזה. היא לא פעם ולא שתים אמרה לו בדרך אגב, כי היא מקנאה מאד באלה אשר גורשו מהכפר. . .

אולם כאשר בא הדבר לידי מעשה — לשבת עם הנערים וללמדם תורה שעות שתים או שלש בכל יום — מצא יוסיל תמיד מפריעים. הם אך ישבו ללמוד ופתחו את ספריהם והנה שטן או פגע בא ויפריעהו מעבודתו. תמיד נמצא דבר שאי אפשר לדחותו, פעם איזה עובר אורח בא בשעה זו ונחוץ היה לשבת ולדבר עמו, ופעם שמועה שמע ברגע ההוא, כי אכר פלוני אומר להוביל את יבול אדמתו העירה ונחוץ איפוא למהר אליו ולפתותו, כי לא יעשה כדבר הזה, כי אם ימכר את תבואתו לו, ליוסיל.

איך שיהיה, לעתים תדירות מאד היה אנוס לדחות את הלמוד מפני „דבר האבוד" או מפני כבוד הבריות. וזה השפיע השפעה לא טובה על הנערים. כי מתחלה, בלמדם אצל המלמד־השוחט, היו יודעים את חקם, כי נחוץ ללמוד אם מעט ואם הרבה בכל יום, ואי אפשר להשתמט מזה באיזו אתמלא, ועל כן למרות רצונם התרגלו לשאת בעול. אבל עתה, אחרי שאביהם בטל מלמודו, התרגלו הנערים לשבת בטל, ועל כן, גם כאשר לפעמים היה יושב עמהם ומלמדם, לא הקשיבו עוד לדבריו, ויחר לו וייסרם ויכם, אך ללא הועיל. הוא ידע אמנם, כי לא טוב הוא עושה בלמדו את בניו לסרוגין, וכמעט בכל יום החליט בלבו בהחלטה גמורה, כי לא יוסיף עוד להבטל מלמודו, מבלי שים לב גם להפסד מרובה, אבל כשבא לידי נסיון לא עצר כח לעמוד בו. . .

ולא ארכו הימים ומקרים שונים העכירו את רוחו. משרתו הנכרי, אשר על שמו לקח יוסיל את התעודה הדרושה לממכר היין, היה חומס מכסף „הפדיון" כמעט לעיני אדוניו, ויוסיל לא יכול לפצות פה לנגדו, כי אם יקניטהו, אז יאמר המשרת: כלו שלי, ויגרש את אדונו העברי מן הבית. מלבד זאת, פתח אכר אחד גם כן חנות, ורבים, אשר היו לפני זה קוניו של יוסיל, הולכים עתה לחנות האכר. כל זה נרם הרבה לעשותו לקפדן, וגם בהיותו לבדו היה תמיד מלא רגז וקצף. ואף כי בשבתו ללמד את בניו „אטומי הראש", אז בערה חמתו עד להשחית. הוא היה נכון, כמו שאמר בעצמו, להתיז את ראשם בגרזן. אולם בגרזן לא התיז את ראשם, רק על ידיו לא חמל, ויך אותם מנה רבה.

לב האשה מלא דם בראותה איככה יתנהג בעלה עם בניה. אמנם הם נערים לא חכמים, הם אינם חפצים ללמוד, אבל בכל זאת יקרים המה לה, כי ברמים רבים עלו לה, ולו היו כל דמעותיה אשר שפכה עליהם מיום הולדם מכונסות לכלי אחד, כי אז היה אפשר כמעט להטבילם בדמעות. ומה היא התועלת היוצאה ממכותיו וקללותיו? הן בזה יטמטם את מוחם לגמרי. מלבד זאת צר היה לה לראות, איך הוא מתמרמר וכועס, כי בזה הוא משחית את בריאותו. היא רואה בעליל, כי בימים האחרונים קפצה עליו זקנה פתאם, ושערות לבנות מתנוצצות פה ושם בראש ובזקן.

ובראותה כי בעלה מתנהג עם בניה באכזריות, השתדלה היא להפיס דעתם בדברי רצון, או במתנות קלות הערך, וכאשר הרגיש יוסיל בדבר הזה, האשים אותה, כי רק היא הסבה שהם אינם חפצים ללמוד, והיא עושה אותם לבנים שובבים וממרים, כי היא מקלקלת את כל השטה הפדגוגית שלו ברחמיה, שהם רק סכלות ודרך נשים. ובתיה, אף כי האמינה בדברי אישה, כי הצדק עמו, בכל זאת לא יכלה לכבש רחמיה, ותוסף להתהלך עם הבנים באהבה ורחמים. אמנם לפעמים צר היה לה לראות, כי הם אינם שומרים את היהדות כראוי, ובשעה שהם לובשים את התפלין ישוחחו עם האכרים, ורק לצאת ידי חובתם נגדה ינהמו באפס רגעים אחדים כמו מתפללים הם ויוסיפו לדבר עם האכרים — כמובן, בזמן שאין אביהם בבית — בכל זאת נשאה האשה בשרה בשניה ולא גלתה על עונם לפני אישה. היא נסתה להוכיח אותם תוכחה מאהבה, ויחדלו רגע, אך כאשר פנתה מהם הפסיקו תפלתם עוד הפעם.

— יוסיל, על מה אנו יושבים פה? — אמרה בתיה לאישה בקול תחנונים. — הפרנסה עתה בכפר דלה ומצערה מאד, ומדוע לא נצא מעמק עכור הזה לשבת בעיר בתוך אחינו בני ישראל? האמת אומר לך, כי גם גורל בנינו נוגע עד לבי. ה׳ יודע מה יהיה בסופם. תמיד הם בין הנכרים ואל דרכיהם ילמדו. אתה טרוד ולא תוכל לפקח עליהם, ואנכי אשה חלשה...

— הם יהיו גוים גמורים, זאת יהיו — קרא יוסיל בכעס. — ומה אעשה להם? הכי אפשר להעמיד להם ראש אחר על כתפותיהם? הם אינם חפצים במאומה, זולתי בבטלה.

— אבל לו היינו בעיר, כי אז היו גם ילדי עברים — אמרה האשה. — שם הנער הולך לבית המדרש ומשתעשע בחברת נערי ישראל. ופה אין להם חברים אחרים מלבד „הפרובקים" (הנערים) של האכרים. ואמנם אין להאשימם על הדבר הזה. כל איש חי מבקש לו חברים. והאמת אגיד לך, כי גם אותי תדכא העצבת עד מאד. לפעמים אני יושבת לבדי בחנות כל היום ובכפר דממה ושקט, כמו בבית הקברות, ואז אני מרגשת, כי היגון אוכל את לבבי כעש. לפנים, כאשר היו פה עוד נשים עבריות, אז הלכתי לפעמים אליהן והן באו אלי, דברתי עמהן, התיעצנו יחד, ספרנו אשה לרעותה מה שבלבנו, ולא ידענו עצב, ועתה אני מרגישה, כי גלמודה ושוממה אני כמו אבן ילדתני.

— אך מה נעשה, אם פרנסתנו דורשת לשבת בכפר? — אמר האיש בנפש מרה. — אמנם מעטה היא הפרנסה גם פה, אבל שם מי יודע אם גם אותה נמצא. לא לחנם יאמר המשל: „טוב לחיות בין הנכרים ולמות בין העברים".

— אבל מה יהיה גורלנו לאחר מאה ועשרים שנה? מדוע לא תשים לזאת לבך, יוסיל? בנינו לא יאמרו „קדיש" אחרינו, ועל קברנו לא יבוא איש לשפוך דמעה לפעמים. אתה נוסע בכל שנה העירה ליאהר־צייט, אומר „קדיש", לומד פרק משניות ומשתטח על קברות אבותך, והם... היזכרו גם הם אותנו אחרי מותנו?...

הדברים האלה חדרו עד לב יוסיל. הוא אמנם ירא מאד מ„חבוט הקבר" ו„מגיהנם", ומלבד זאת גם הוא, כמו כל בני האדם, היה רוצה, כי במותו לא יאבד זכרו; ואי אפשר לקוות, כי כפריים גסים כבניו יזכרו את אבותיהם אחרי מותם, בשבתם בכפר לבדם. לכן החליט יוסיל בלבו, כי אמנם גם עליו לעזוב את הכפר. „נחוץ לבטח בה' — חשב יוסיל בלבו — הוא, הזן ומפרנס את כל היצורים, מסתמא יזון ויפרנס אותנו גם בעיר. רב לי לרדף אחר ההבל. לא איש צעיר אנכי עוד לימים. עוד מעט, עוד מעט ויבואו ימי הזקנה, צריך אני להכין צידה לדרך . . .

כה חשב יוסיל בלבו תמיד, אולם, כאשר בא לידי מעשה, דחה את נסיעתו מחרף לקיץ ומקיץ לחרף. בחרף הוא צריך לגבות את חובותיו מהאכרים, כי אז התבואה מצויה באסמיהם, ובקיץ הוא הס לעזוב את המקשה, אשר ממנה הוא מרויח כחמשים שקל, מלבד מה שהוא מוציא תפוחי אדמה לכל השנה. עסק היין אמנם כבר חרל, אבל הלא גם מלבד העסק הזה עוד עסקים רבים לו בכפר . . .

* *
*

ומחלת הטיפוס פרצה בכפר ובכל הסביבה, ותהי המגפה כבדה מאד, ותדבק גם בבתיה ותפל למשכב.

ימים אחדים לא שמו לב למחלתה. בשבתם בכפר כבר הורגלו במנהג האכרים, כי כאשר יחלה איש, ושכב ימים אחדים, עד כי ישוב לאיתנו, כי כבד מאד להשיג רופא, ואך אשה זקנה „ידענית" תבוא ללחוש ולהשקות את החולה מי־עשבים. ורבים יבכרו את הזקנה הידענית על פני הרופא, כי עליה מעידים שהיא הפליאה פעמים רבות לעשות, ברפאותה חולים אשר הרופא אמר נואש לחייהם.

והזקנה אמנם הראתה את שקידתה הרבה לרפא את העבריה החולה, את בתיה, אשר היתה כבודה ויקרה, בעיני נשי האכרים, ותלחש לה ערב ובקר וצהרים ותתן לה שקויים שונים לחממה עד שתזיע. אך כל שקידתה לא הועילה. מחלת בתיה גברה מאד, ויוסיל נסע אל הכפר הסמוך, אשר שם ישב רופא, לבקשו כי ילך עמו. אולם ידי הרופא היו מלאות עבודה, ולא יכול לעזוב את כפר מושבו. ויחכה לו יוסיל יום תמים, אך בשובו לביתו מצא את אשתו מתה . . .

— היא דרשה אחריך בלי הרף — ספרה לו האשה המשרתת מבנות האכרים: — מדוע אתה בושש לבוא. היא אמרה כי חפצה מאד לדבר עמך, להגיד לך דברים אחדים.

יוסיל הסב את מבטו על המתה. היא שוכבת כמו ישנה ועל שפתותיה כמו מרחפים הדברים, אשר חפצה להגיד לו.

— שכחתי לספר לך — הוסיפה המשרתת. — השוטר היה פה. הוא אמר, כי אם לא תבוא בעוד שעה, אז יקברו את המתה גם מבלעדיך. כי עת מגפה היא ואי אפשר להשאיר את המת זמן רב בבית.

— אני אקחנה ואשימה על עגלתי ואוליכנה העירה. אמרו, בני, „תהלים" — פנה יוסיל אל הנערים, אשר ישבו דומם בפנה ויבכו.

עוד הוא מדבר והנה שר העשרה בא.

— מה אמלל אני, יוקים! — קרא יוסיל בבכי עצום. — בתיה מתה.

— גזרת ה' היא — ענה יוקים בקול עצב. — נחוץ למהר לקברה, כן צוה שר השוטרים.

— הסוס ינפש מעט, ואז אובילנה העירה — אמר יוסיל.

— לא, ידידי — ענה שר העשרה. — עתה אסור להוביל את המת מרחק רב כזה. אנחנו נקצה לה מקום לקבורתה פה על יד בית הקברות אשר לנו.

— אבל הלא היא עבריה — קרא יוסיל משתומם.

— ידעתי, אך כך היא גזרת שר השוטרים.

יוסיל התמרמר מאד נגד הגזרה הזאת, אך לסוף נאנס להכנע. והוא, בעזרת עוד איש אחד עברי, אשר סר לפי שעה אל הכפר, חפר לאשתו קבר על יד קברות הנוצרים ויקברנה שם.

הוא איננו זוכר מה היה בעת ההיא, יום או לילה. בקרב לבו היתה אז שממת צלמות, התבל נהפכה לו לתהו ובהו . . .

— כל זמן שהיתה בחיים — חשב יוסיל — לא הבנתי מה יקרה היא הסגלה הזאת, אשר נתן לי אלהים. לא ידעתי להוקיר את ענותה ואת צדקתה. אך עתה אבדה ממני, אבדה לנצח, ובאבדתה אבד לי הכל ואין אור ואין חיים . . .

* *
*

והנערים כבר גדלו ויהיו לבחורים בריאים ו„מגושמים" . . .

עתה לא היה עוד מורא אביהם על פניהם, ונהפך הוא, כי הוא כמעט ירא מפניהם. מאז מתה בתיה אשתו רפו ידיו, והם היו המוציאים והמביאים בכל עסקי הבית. אביהם נחשב בעיניהם ככלי חרס שנשבר. כמעט הרים הוא את קולו, וירימו הם את ידם להכותו. מעתה היה הוא צריך להזהר מפניהם, כי המה היו לאדונים.

הוא אמר עתה לאסוף את כספו ולעקור דירתו אל העיר. קשה היה בעיניו לראות את הנהגת בניו כגוים גמורים, אינם מתפללים ואוכלים בלי נטילת ידים, ונפשו נכספה לצאת בגפו העירה, אם לא יאבו בניו ללכת עמו. אולם בכל פעם אשר אמר להוציא את חפצו לפעולה, עמדו לו בניו לשטן, כי הם לא רצו לעזוב את הכפר ולא רצו שיקח אביהם את נכסיו עמו.

ואחר שבקש יוסיל עצות בלבבו ימים רבים, החליט, כי כאשר ישובו בניו מהיריד אשר בכפר הסמוך ויביאו אתם את הכסף (ביריד ההוא היה לו לאסוף בכל שנה קרוב לשלש מאות שקל), אז יאמר לבניו, כי הוא חפץ ללכת העירה לקנות סחורה, ואז יקח את הכסף עמו וימלט מפניהם.

אפס בעודנו יושב ומחכה לשיבת בניו, והנה זקן האכרים בא. פניו הגסים והשמנים היו צוהלים ושמחים.

— בשורה טובה באתי לבשרך, יוסיל, — בניך אנשי חיל המה: הם נכנסו אתמול בברית דתנו.

— שחוק אתה עושה לי, יפימוביטש! — קרא יוסיל, ופניו התעותו ועיניו חשכו. — הן בני נסעו אל היריד למכור סחורה והיום הם צריכים לשוב.

— ידעתי, אחי, ידעתי, כי נסעו למכור סחורה, וכבר גם מכרו את הכל, ואתמול במעמדי נכנסו לברית.

— אי אפשר . . . אינני מאמין — קרא האב האמלל. — האמנם יעשו כדבר הזה?

— ומה זה תתפלא? . . . בידם יש עתה כשש מאות שקל. הם אומרים לקנות

את האחוזה הקטנה של האציל פ., אנכי אלוה אותם מעט כסף והשאר יקחו מבית האוצר. להם עתה הרשות לקנות אדמה על שמם . . . שמח עתה, אב, בבניך. . .

* * *

עתה בעמדו בבית הכנסת יזכור יוסיל את כל אשר עבר עליו, ונפשו תתמוגג. אך לא על עצמו הוא מצטער, על עצמו הוא מצדיק את הדין. הוא חטא, כי לא שמע בקול אשתו הצדקנית, ועליו לשאת עתה עונו. אבל עליה ידאב לבו, עליה, על בתיה חמדתו, אשר קברה עזוב ושמם, ועליו חזירים ירעו, אין מתפלל בעד נשמתה ומאיר נר ביום מיתתה, וגם יום התחיה לא ישמח לבה . . .

— קדושה, קדושה! — קרא אחד המתפללים אל יוסיל ויהדפהו בזרועו.

יוסיל התעורר ויהפך את פניו לצד מזרח.

# לתולדות ה„שלחן ערוך" והתפשטותו.

ח*).

בתקופה ההיא נתעשרה ספרות ההלכה עוד בספר נכבד אחד אשר ערכו רב ביחס להשו"ע, זהו ספר בית חדש (בקיצור — ב"ח) להגאון ר' יואל סירקים אב"ד בקראקא. הספר הזה הוא פירוש על הטור, ומטרתו—מטרת בעל הסמ"ע. אלא שבשעה שנגש אל עבודתו לא בא עוד לידו ספר „דרישה ופרישה" ולא ידע עדיין מעבודת זה האחרון. גם הוא בא לידי החלטה, כהסמ"ע, שהבית יוסף אינו יכול לשמש בתור ביאור להטור במובן המספיק, „כי לאשר הרב ז"ל (הב"י) עיקרו ושרשו לברר כל הלכה על בוריה שלא יהא בה עוד ספק בהלכה למעשה היה הכרח להאריך בסוגית התלמוד ובכל הפוסקים והתשובות ונמשך מזה האריכות לקצר בפירוש וביאור דברי הטור בעצמו וכו' וגם כשמפרש דברי הטור בקצת מקומות יש להשיב תשובות רמות ולברר האמת לעיני הרואה, ולא הגיע דבר זה להרב אלא מצד גדולתו הרמה ששם ענינו ולבו כל הימים וכל מעינו על התכלית בפסק הלכה בשלחן הערוך הקצר והארוך, אבל במה שנונע בפירוש דברי הטור בעצמו היה מקצר ועולה" (הקדמתו לחו"מ). מפני זה נגש הוא אל המלאכה לחבר ביאור מספיק על הטור ולמלא את החסרון שהניח הב"י. גם הוא עשה כל ימיו בחבור הזה ובישיבת חברים ודקדוק תלמידים עסק הרבה בו וחזר עליו מהדורות רבות, „מהדורא בתרא ובתרא דבתרא", כפי עדות בנו (הקדמתו ליו"ד), ומפני כן יצא חבורו מנוקה ומנופה. תכונת פירושו שונה מתכונת „הדרישה ופרישה". כי זה האחרון בא בקצרה ופירש הענינים על פי הטור, אבל לא נכנס לעומקם לבקר את עצם דברי הטור ושיטותיו, והב"ח בא בארוכה, ומלבד ביאור הענין, עמד על כל הלכה והלכה שבטור וירד לעומקה ונתח אותה לנתחיה בהגיון עמוק ובדקדוק רב, עד שעשה אותה ברורה כשמלה. הוא בא לבאר לא רק את עצם דברי הטורים, „כי אם גם לבאר דברי המחברים שהביא הרב בחיבורו במקומות שצריך ביאור רחב, גם ליישב מה שקשה על פסקיו ולפרשו בראיה ברורה". גם על הב"י הניף ידו לבקר אחרי דבריו, „להביא בקצת מקומות מה שפי' הרב ב"י ולבאר דבריו ומה שקשה על פירושו בין במה שפי' בדברי הטורים בעצמו ובין מה שפי' בדברי הרמב"ם ויתר פוסקים ולפרשו בדרך אחר".

מכל תכונת ספרו בולט חפץ זה, שבקש המחבר להשיב להטור את כבודו הראשון שיפסקו מתוכו, וזה אפשר היה לבוא ע"י פירושו, כי על ידו נעשה הטור באמת מוכשר לספר פוסק כללי, וממילא בקש לבטל את ערך השו"ע, שיחדלו לפסוק מתוכו. את

*) עי' למעלה חוב' ל"ג ע' 233.

התיחסותו זאת להשו״ע והב״י הוא מגלה בכל עת מצוא. ובטוים קשים ועזים נגררו שגורים תמיד על לשונו. כמו „שרי ליה מריה להב״י״ (יו״ד סי׳ קס״א, קס״ט, קע״ב, קצ״ג, ובה״מ), או „ודבריו מגומגמים״ (שם סי׳ קע״ג), וכדומה מבטאים כאלה. גם מראה לפעמים על סתירות שיש בשו״ע מסימן לסימן (עי׳ סי׳ י״ח ביו״ד) ובתקיפת הדעת הוא מבטל את פסקיו: „ולכן נראה לבטל הוראה זו במקומות שנהגו כך עפ״י השו״ע ולקבוע הלכה״ (סי׳ רע״ט ביו״ד). גם בתשובותיו הרבה לגנות מאד את הנמשכים להורות הוראות עפ״י השו״ע לבדו (שו״ת ב״ח הישנות סי׳ פ׳, חדשות סי׳ מ״ב, הובא בעיה״צ). ועל הגהותיו של הרמ״א כתב: „באמת לא ידעתי למה יפרש מכ״ת ותכנים בפירושך זה כמה דחוקים וכו׳ כי אם ליישב דברי הרמ״א שהשמיט מלת קנין. אולי לא שם לבו בהעתקו לדין זה מתוך דברי הר״י קארו לעיין ולחקור מקור הדין בתשובה כמו שמוכרחים אנו לומר כך בהרבה הגהותיו״ (שו״ת ב״ח הישנות סי׳ קל״ו, הובא שם).

הב״ח, כידוע, הלך בעקבות מהרש״ל בעניני תקוני נוסחאות והרבה הרבה עבד בשדה זו. כי מהרש״ל הניח עדיין מקום להתגדר בו להבאים אחריו, ובהרבה מקומות לא היתה דעתו של הב״ח נוחה מהגהות מהרש״ל והכנים במקומן את הגהותיו הוא והגיה וצירף את נוסחאות הש״ס צירוף אחר צירוף עד שעשה אותן כסולת נקיה. גם על ספר הרא״ש פקח עיניו והגיה אותו וצירף את נוסחאותיו. ובהיותו מטבעו מבקר המתיחס בפקפוק לספרים ישנים נדפסים, לא עזב את השקפתו זו גם בנוגע לספר הטור, אף שלא עבר זמן רב מהתפשטות הטור עד דורו, אבל מפני שעבר מיד ליד, בשביל שהיו לומדים בו בכל הישיבות, חלו ידים בהעתקתו, ואח״כ בהדפסתו נפלו בו הרבה טעיות. על סבה זו הוא מראה תדיר, שהב״י נדחק ברוב פעמים בהבנת דברי הטור מפני שקבל את הנוסחא המוטעת, בעוד שעל ידי תקון קל של טעות הסופרים ישתנה הענין לגמרי ויסור הספק: „והב״י נדחק בישובו ולבי אומר לי שט״ס הוא והשורה נתהפכה״ (יו״ד סי׳ קצ״ג). וכן בסי׳ קס״א מוכיח ע״ז, שהב״י קבל הנוסח המשובש, ועי׳ עוד שם בסי׳ קס״ט ובהרבה מקומות. הוא אינו נמנע אמנם בדרך זה גם לעשות תקוני טעיות בעצם הב״י והשו״ע, ובמקום שמצא דבריהם סתומים ולא ידע במה לפרשם דן אותם לכף זכות ותלה בטעות הדפוס: „אלא ברור שט״ס יש בדבריו של הב״י״ (יו״ד סי׳ קע״ה). ובלשון זה הוא אומר גם בנוגע להגהות הרמ״א שבשו״ע: „ובהגהות שו״ע כתב וכו׳ ואין הבנה לדברים אלה, ואין ספק שט״ס הוא באותו לשון״ (שם סי׳ קע״ז). ולפעמים הוא משנה את מקומן של הגהות השו״ע מפני שקשה להולמן במקומן (סי׳ ק״ם).

את מהרש״ל הוא מביא תמיד בספרו ומחזק את פסקיו להלכה וגם מבכר הוא את דעותיו על דעות הב״י: „וכל דבריו (נגד הב״י) ברורים וישרים ונכוחים למוצאי דעת״ (יו״ד סי׳ קפ״ט). ודבר זה יובן לנו על נקלה לכשנחדור לתוך רוחם של החכמים הללו, כי היו בהרבה דרכים קרובים בדעותיהם ושיטותיהם. לעומת זה הוא מתנפל הרבה על הלבוש עד שעושה אותו לטועה בהוראה: „אבל בשו״ע נדפס בטעות וכו׳, ושרי ליה מריה לבעל הלבושים שעשה פי׳ על מה שנדפס בטעות והגיע להוראת טעות״ (יו״ד סי׳ שע״ד). ובלשון זו אומר בהרבה מקומות: „ושרי ליה מריה לבעל הלבוש, שהתרעם ע״ז בדברים דחוים ולא דק כל עיקר״ (סי׳ קצ״ח, וכיוצא בזה בסי׳ ק״ע); „ואל תשגיח במ״ש מהר״ם יפה בלבוש שלו להחמיר ע״ז מסברתו בלי ראיה״ (שם סי׳ קצ״ב). וכיוצא בזה.

בנוגע להסמ״ע, הנה בשעה שחבר הב״ח את ספרו עדיין לא ידע מספרו של הסמ״ע, אולם כשמסרו לדפוס הקדימו המדפיסים בלובלין להוציא לאור את הטורים עם

פי' הסמ"ע, וכאשר נודע לו זאת שלח להביא לידו הקונטרסים שנדפסו ועבר עליהם וראה „שבודאי נטרפה השעה להרב ונתבקש בישיבה של מעלה מקמי מהדורא בתרא, ומקצת דברים אין ספק אצלי שלא אמרם הרב אלא אחד מתלמידיו". והיה בחפצו להכנים בתוך חבורו זה את השגותיו על הסמ"ע, אולם מפני שהמדפיסים היו אצים במלאכתם לא הספיק להכנים את השגותיו בפנים חבורו, והחליט מפני כן לחבר קונטרס מיוחד בכל מה שנראה לו להשיב על פירושו במה ששגה בפסק הלכה (הקדמתו לאו"ח). וכן באמת עשה, שחבר קונטרס אחרון עם השגות על הסמ"ע. אבל ההשגות הללו אינן ברורות כ"כ עד שנוכל להסכים עם הב"ח מיד, „שנטרפה השעה" להסמ"ע, או ליחס מקצת דברים לתלמיד טועה, כי בעל הסמ"ע, כפי שידענו, היה בעל הגיון ישר וירד לעומקו של הלכה, ואם לא הסכים עמו הב"ח באיזו הלכות, הלא כך דרכם של חכמים, זה אוסר וזה מתיר ואין דעותיהם שוות, ובשביל כך לא יגרע בעינינו ערכו של בעל הסמ"ע. סבת התנגדותו של הב"ח להסמ"ע היא מחויבת מטבע עבודתם במקצוע אחד, וכפי הנראה באמת היתה לעבודת הסמ"ע משפט הקדימה על עבודת הב"ח, כי גם המדפיסים בלובלין הקדימו להוציא לאור את הטורים עם פירושי הסמ"ע, וגם עד היום רוב הוצאות הטורים הם עם ביאורי הסמ"ע. בעוד שביאורי הב"ח הם חזון יקר, וזה אות כי הלומדים מבכרים את ספרי הסמ"ע על ספר הב"ח, בשביל קיצורם וסידורם הברור והישר, כפי שבארנו בפרק הקודם את תכונת ספריו של הסמ"ע ואשר באמת הב"ח עם כל חריפות שכלו ועומק עיונו לא יוכל להתחרות אתו בזה, ומפני זה אין כל פלא שהב"ח התנגד אליו ובקש לעכב את התפשטותו.

---

עוד חכם נכבד אחד עמד בדור ההוא, אשר אלמלי נתקימה מחשבתו, היה בכחו להרוס את כל עמודי ההוראה הפסוקה שהעמידו האחרונים, ובכללם השו"ע, ולהעמיד במקומם ההוראה המקורית, הוראת ההרחבה, במושג היותר רחב. החכם הזה הוא הגאון ר' יו"ט ליפמאן העללער, המפורסם בשם בעל „תוספות יו"ט", שהיה תלמיד של הגאון מהר"ל מפראג.

עוד רבו הגדול הזה התנגד מאד להתפשטות פסקי האחרונים, ובכלל לסדר הלימוד של בני דורו, אשר התרחקו מרחק רב מן המשנה והתלמוד, מקור ההלכה האמתית. הרב הגדול הזה, „אשר לבו כלב הארי" והצטין בתוקף דעתו הרחבה ואומץ רוחו, בקש להרוס בפעם אחת את כל המגדלים הפורחים שהעמידו בעלי הפסקים השונים ולהעמיד את ההוראה על מקורה הראשון האמתי, כלומר, על המשנה בעצמה[1]). ובהיותו מטבעו

---

[1]) וז"ל (נתיבות עולם נתיב התורה פט"ו): „אבל בדור הזה, אם היו פוסקים הלכה מתוך המשנה, היה זה די, כי המשנה היא ראשית לתלמוד והתחלה אליו, אבל אין פוסקין הלכה מתוך המשנה, שהיא עשויה לתלמוד, כי התלמוד הוא פירוש המשנה, רק שהם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם רק לפסוק מתוכם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת וכו', ואלו ידעו המחברים, כי החבורים ההם יהיו גורמין שיהיו עוזבין את התלמוד לגמרי, ויהיו פוסקים מתוך החיבורים, לא היו מחברים אותם, כי יותר ראוי ונכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת ולא יפסוק הדין לאמתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מ"מ אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד, וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כ"ז הוא אהוב אל הש"י, כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדין רק מה שעיניו רואות והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו

רב פעלים, לא אך נאה דורש כ"א גם נאה מקיים, התאמץ להוציא את מחשבתו הגדולה הזאת לפעולה, בגזרו על תלמידיו ועל כל הקהלות הסרים למשמעתו, שינהיגו בבתי הישיבות שלהם את למוד המשנה, בנגוד אל הלמוד המקובל אז בבתי הישיבות, הפוסקים הקצרים מצד אחד והפלפול המחודד מצד השני. ובהיות דבריו של הרב הגדול הזה נשמעים מאד לבני דורו, נתקבלה פקודתו בכל הקהלות, לקבוע שעורים ללמוד המשנה בישיבת חברים. „וכשם שרבנו הקדוש אשר בימיו נשנית משנה זו: העוסקים במקרא וכו' גמרא אין לך מדה גדולה מזו ושבקי כולי עלמא מתניתין ואזלי בתר גמרא, והדר דרוש להו: ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן הגמרא. כמו"כ רבנו הגדול מרנא ורבנא הגאון רבי יהודה ליוואו בר' בצלאל ז"ל, שנתעסק בישיבה והרביץ תורה לרבים במדה הגדולה היא מרת הגמרא המפורסם, הדר דרוש לרוץ למשנה, עד שנתחברו חבורות חבורות, כתות כתות מלכי, מאן מלכי רבנן, ומתעסקין יום יום פרק מפרקי המשניות וחוזרין חלילה, ומאת ה' היתה זאת חוק ולא יעבור לא לבד בק"ק פראג, אשר בה הדת נתונה מהגאון הנזכר, כ"א גם בשארי קהלות קדושות קרובות ורחוקות קימו וקבלו עליהם ללמדם בישראל"[1]). כן מספר תלמידו התויו"ט בהקדמתו למשנה. ועוד מוסיף הוא לומר (שם): „כי גדול כח מאמרו של רבנו הגדול מהר"ל ממאמרו של רבינו הקדוש רבי, דאלו המשנה שאמר רבנו הקדוש לרוץ בתרה, היינו כסדורה בהלכות מבלי שום שכל ולב להבין טעמיה ולעמוד על סתירותיה, אולם כאשר קימו וקבלו מאמרו של הגאון הנ"ל ללמד בישראל המשנה לא היתה על דרך הלמוד כמות שהוא, מבלי שום לב לטעמיה ופירושיה, אבל הלמוד הוא עם פירוש מפירושיה, ומפני"כ גדול כח מאמרו של מרנא ורבנא ז"ל ממאמרו של רבנו הקדוש, אחרי שלמוד המשנה שעל פי מאמרו הוא עם פירוש והרי הוא כמתעסק בגמרא עם המשנה". היסוד הזה שהעמיד מהר"ל שילמדו המשנה לא לשם למוד לבד, המשנה כמות שהיא סתומה, אלא לשום לב לטעמיה ופירושיה, כלומר לבקש בהמשנה את הוראת ההלכה, היסוד הזה נתן מקום לתלמידיו לבקש את הפירוש המסוגל לכך, אשר על פיו אפשר יהיה להתקרב אל דרך ההוראה מתוך המשנה. אולם כשהתחילו תלמידיו להתעסק עם בני הישיבה בלמוד המשנה, התבוננו, כי היא חסרה עדיין פירוש כזה, שיספיק למלאות את דרישת שיטת־למודם החדשה שהקימו להם, שיטת ההוראה מתוך המשנה, כי כל המפרשים שקמו עד זמנם, בהיותם רחוקים ממחשבה כזו, שמו לב אך לפירוש המלות או הענינים של עצם המשנה, מבלי להביט על יחוסה אל ההלכה וקישורי הרעיונות והענינים שממשנה למשנה, ולפי"ז נחוץ היה בזמנם ביאור חדש על המשנה, ביאור שיתאים אל צורך השיטה החדשה שנתקבלה בהישיבות של תלמידי מהר"ל מפראג. המלאכה הזאת נעשתה על ידי תלמידו המובהק של מהר"ל, ר' יו"ט ליפמאן העללער, אשר, בהנהיגו גם הוא עפ"י הפקודה הנ"ל בישיבתו עם תלמידיו למוד המשנה (תוס' יו"ט ברכות פ"ב), ראה ויוכח, כי צריכה היא ביאור חדש, וינש אל עבודת פירושו הגדול על המשנה, המפורסם בשם „תוס' יו"ט". בעיניו לא נראה לא פירוש המשנה להרמב"ם, בשביל שדרכו אך לעשות עקרים וכללים למשנה, אבל החלקים

---

עור בדרך" וכו'. ועי' עוד בספר דרך חיים להגאון הנ"ל, שהרבה לגנות את המורים מתוך השו"ע לבדו מבלי ידיעת המקורות, אבל אין הספר הזה כעת ת"י להעתיק מתוכו את לשונו.

[1]) לפי השערתי, מזה נתפשטו עוד היום בפולין בכל הקהלות „חבורות משניות", אשר אמנם התרחקו לגמרי ממטרת המיסד הראשון, ואין למודם למטרת ההלכה, כפי רצון המיסד, ועל פי רוב נמסר הדבר ביד „הבע"ב" הבינונים, לא הלומדים.

והדבורים נשארו בלי פירוש. ולא שארי פירושים וגם לא פירוש הרב מברטנורא, „שהתחכם הרב וחיבר פירוש שלם על המשנה על דרך וסוגיות רש"י ז"ל, אבל בפירושו נמצאו סתירות מבוארות ונגלות ולפעמים מזכי שטרא אבי תרי". לכן בחר לעצמו דרך אחרת בפירוש המשנה: „ראשית עבודתי לדקדק בעצם דברי המשנה, אם יש בה דבר הצריך לפירוש ולא נתפרש או שיש לה סתירה ממשנה אחרת. וגם אשוב לראות בגמרא ובמפרשי הש"ס, פירש"י ותוספות, וחיבורי הפוסקים, וע"י גלגול של הדברים לכשהוכרחתי להביא דברי המחברים כמו הרמב"ם או הטורים והם צריכים ביאור או עיון, אחזתיו ולא ארפנו עד הביאותיו בכור הבחינה". זה תכונת פירושו כפי שהוא מציע בהקדמתו. כלומר שבעיקרו אינו יוצא מגדר פירוש וביאור להמשנה, אלא שאגב אורחא ישים לב גם לדברי הפוסקים ויביא את דבריהם בכור הבחינה במה שנוגע להלכה.

והנה ביחס להצד הראשון שבספרו, כלומר לצד הפירוש, אם שהוא יוצא מחוג מטרתנו במאמרנו זה, בכ"ז אגב דאתא לידן נוכל להגיד שבחו, שהחכם הזה הוציא מת"י דבר מתוקן מאד. ביחוד נפלא פירושו בזה שהוא בר כמה גוונים. כלומר הוא אינו מסויים עפ"י תכונה אחת כרוב המפרשים, שיש בהם או ביאור המלות לבד או כללות הענינים לבד או בקורת פלפולית לבד, אלא שהוא כלול מכלם, בו נכללו גם ביאור המלות עפ"י עומק דקדוק השפה והגיונה, כי הוא מנתח את המלות הקשות והמורכבות שבמשנה ומבארן עפ"י ידיעת הלשון והראה בזה את כחו כחוקר אמתי. והוא גם מקשר את הענינים והסוגיות שבמשנה ויורד לתוך עומקם בבקורת חדה וחריפות גדולה, וגם מפלפל בסוגית המשנה והגמרא ממקום למקום ומישב את סתירותיהם בהגיון רב ובסברות ישרות, עד שכל אחד מוצא בו טעם לפי רוחו. בעל התוס' יו"ט היה בעל שכל זך והגיון ישר מאד, ויש בו מטעם חכמי ישראל הקדמונים. לפעמים הוא מוציא מפיו דעות חפשיות שאך הגאונים הראשונים הרהיבו בנפשם לגלותן. הוא אינו נמנע לפרש את דברי המשנה אפילו נגד הגמרא, ומגלה דעתו בזה, „שבמקום שלענין דינא לא נפקי לן ולא מידי, הרשות נתונה לפרש, אעפ"י שבגמ' לא פירשו כן, שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא, שהרשות נתונה לפרש במקראות, כאשר עינינו הרואות חבורי הפירושים שמימות הגמ', אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא" (תוס' יו"ט נזיר פ"ה מ"ה). הוא היה גם חכם גדול ובקי בלשונות ומדעים, ובהם השתמש הרבה גם לפירושו, כידוע.

ובנוגע להצד השני שבפירושו, כלומר צד ההלכה, הנה עלינו להודות, שעבודה קשה לקח המחבר על עצמו, עבודה שא"א לאיש אחד לעשותה בשלמות, ובפרט הראשון אשר ירה אבן פנתה. בכלל היתה עבודה כזו אפשרית בדורות הגאונים, בעת שספרות ההלכה עדיין לא נתפשטה ונתרחבה כ"כ, אבל לא בדור התיו"ט, שההלכה נתרחקה הרבה ממקורה והרבה הלכות פורחות באויר ואין להן על מה שיסמכו במשנה, או שנשתנתה צורתן לגמרי, ואפילו אם מבאר המשנה יתאמץ לדרוש על כל קוץ וקוץ שבמשנה תלי תלים של הלכות, בכ"ז בהכרח תשארנה רוב ההלכות חוץ למחיצת המשנה, ובפרט לאיש בעל הגיון ישר ושכל מבריק כבעל תויו"ט, אשר בכל אופן לא חפץ לצאת מחוג הפשט הישר, בודאי היה קשה לו להכנים את כל ההלכה במשנה. בשביל זה הננו מחליטים, שא"א היה לו למבאר המשנה, יהיה מי שיהיה, אם אך לא יצא מחוג מטרתו בתור מבאר, להוציא מת"י דבר מתוקן ומשוכלל בענין פסקי ההלכות. אולם בעבור זה א"א להחליט עדיין, כי הדבר בכלל הוא לגמרי מן הנמנעות. דבר שא"א לחכם אחד אפשר

לאספת חכמים, ואם אינו ענין לכלל, תנהו ענין לפרט, כלומר ההלכות התלויות במשנה או שיש להן יחס אל המשנה אפשר לאספן סביב המשנה ולחתום עליהן את גמר דינן בפירוש המשנה.

והנה אי אפשר לנו להחליט, שמטרתו של התוי"ט היתה, שיורו הוראה אך מתוך המשנה, אבל יש לנו הרשות לומר, שחפצו היה לעשות את המשנה עיקר ההוראה ושאר הפוסקים טפלים לה; זאת היתה מגמתו, וכמובן, מקום הניח לחכמים שיבואו אחריו להתגדר בו ולהשלים את המלאכה. — ואולם הוא לא קבע להלכה מדור בפני עצמו, אלא הבליע את פסק ההוראה בפירושי המשנה, כי עיקר עיונו היה בפשט המשנה, ומתוך פשט המשנה בא לפסק ההלכה שהוציא ממנה עפ"י הבנתו הוא ועפ"י הבנת המפרשים והפוסקים הראשונים והאחרונים, אחרי משא ומתן קצר בדבריהם, ופשט המשנה היה יסוד בעיניו לקיים או לדחות מפניו את שיטות הפוסקים. דרכו הוא דרך נועם ואינו הולך בסופה וסערה כדרך המהרש"ל, גם אינו מאריך בפלפולו, אלא בקיצור מוחלט הוא מביא את דעות הפוסקים, ובמקום שאינו מוצא את דבריהם מכוונים הוא דוחה אותם בשתי ידים בלי וכוחים ובלי הוכחות יתרות, אך מעמיד על דעתו והבנתו בעומק פשט המשנה. לפניו נשתוו הראשונים והאחרונים. במדה שהוא דוחה את הלבוש והסמ"ע בני דורו, בה במדה הוא דוחה את הרמב"ם והרא"ש, כי הוא הלך בזה בעקבות המהרש"ל לבלי לשום לב אל האומר אלא אל האמור. מפני"כ כמעט לא נמצא בספרו בטוים קשים נגד איזו מחברים, מפני שהוא לא היה לו כל וכוח עם המחברים אלא עם חבוריהם. המבטא המורגל בפיו נגד מתנגדיו הוא: „ותמהני", או: „ודברי תימא הם", ובו הוא משתמש נגד הראשונים והאחרונים כאחד, והמבטא היותר קשה שבו הוא: „ואשתמיטתיה", והוא ג"כ משמש אצלו לכל החכמים. מן הפוסקים שמביא תדיר לפסק הלכה הם: מן הראשונים — הרמב"ם, הר"ן, הרא"ש, והטור, ומהאחרונים — הב"י, הרמ"א, הסמ"ע והלבוש. כן הוא משתמש תדיר בספר חכמת שלמה להמהרש"ל לענין חלופי גרסאות ומעמיד על דעתו הרבה. התנגדות בולטת לחכמי השו"ע לא נמצא לו, אדרבה הוא משתמש לפרקים בפסקי השו"ע והרמ"א לראיה לדבריו (למשל סנהדרין פ"ג), אם כי לא נמנע בכ"ז גם לתמוה על הב"י (ב"ב פ"ט מ"ח), רק את הלבוש הוא דוחה בשתי ידים כמעט בכל מקום שמביאו, ונראה מדבריו שלא היה חשוב בעיניו לבר סמכא כלל. כידוע, חבר גם השגות מיוחדות נגדו בספר שקראו בשם „מלבושי יו"ט". יותר מכל הפוסקים הוא משתמש תדיר בפסקי הסמ"ע ואומר משמו הלכות בסתם אפילו במקום שאינו נוגע לפשט המשנה (ב"ב פ"ג), וגם מפלפל בדבריו ומשתדל למצוא מקור להם במקום שהם סתומים (ב"מ פ"ז). הסמ"ע היה נחשב בעיניו למבקר עמקן, שלא הניח הלכה שלא נתפרשה, לפיכך במקום שמצא דברי הלבוש דחויים והסמ"ע עבר עליהם בלי בקורת, הוא תמה עליו שלא השינו (שם פ"ז מ"ח ובה"מ).

זהו דרכו והלך רוחו בענין פסקי ההלכות היוצאות מתוך המשנה. והנה אם כי, מפני הטעמים שבארנו לעיל, לא הוציא במקצוע זה דבר מתוקן מת"י, כן בנוגע לתוכן וגם בנוגע לסדר, אך בכל אופן נוכל לומר, שהוא ירה אבן פנה והניח יסוד חזק לשיטה זו, שיטת ההוראה מן המשנה, שהיה בכחה לגרום מהלך חדש בספרות התלמודית ולהחזיר לאחור את גלגל ההלכה כמה וכמה תקופות, אלמלי הלכו החכמים שבאו אחריו בעקבותיו, להרחיב את השיטה הזאת, לפתחה ולהשלימה עד הקצה האחרון.

אחרי חבור פירוש המשנה נגש התוי"ט לחבר עוד ספר נכבד אחד, שערכו רב בספרות ההלכה. כנראה הרגיש בעצמו, שהתוי"ט בתור פוסק לא יכול להיות נחשב לכלי שלם, מפני שאין הדור ראוי לכך לקבל את המשנה בתור למוד לפסק הלכה, ומפני"כ בקש למלאות את החסרון הזה בספר שני, שישלים את הראשון, כדי שע"י שניהם תסתיים שמעתא ובזה האחרון יראו החכמים קץ ההוראה. הספר הזה הוא פירוש גדול ורחב ידים על ספר הרא"ש, בשם „לחם חמודות" ו„מעדני יו"ט". הפירוש הזה בכללו נחלק לשנים, חלק אחד, הנקרא בשם „מעדני יו"ט", כולל ביאור לעצם דברי הרא"ש, תקוני גרסאותיו וחילופיהן, והחלק השני, הנקרא „לחם חמודות", כולל פסקי ההלכות מן הפוסקים הראשונים עד השו"ע והלבוש ומסקנת ההלכה. כדי לעמוד על אופיו של תכונת ספרו זה, נשמע נא מה בפיו בהקדמתו היקרה.

תחלת דבריו הוא מעמיד על יסוד זה שאמרו חז"ל, לא שידלג אדם ממקרא למדרש וממדרש לגמרא, אלא שילמוד מקרא ואח"כ משנה ואח"כ גמרא. ועל פי הסדר הזה למד גם הוא. משעמד על דעתו התחיל להבין תחלה בספרי כ"ד כה"ק ומצא שהם מפורשים באר היטב ע"י מפרשים שונים, עד שאינם נזקקים לביאור חדש, זולת בנין הבית שבנבואת יחזקאל, שהפרשיות הללו הן סתומות עדיין ולא נתבארו כל צרכן, ומפני זה עשה „צורה מוחשית" עם ספר שבו ביאר את תבנית הבית וקראהו בשם „צורת הבית" (נדפס בחיי המחבר בשנת השס"ב) ובזה השלים את חובתו להמקרא. אח"כ שם פניו אל המשנה, „וברוך ה' על כל הטובה אשר היטיב עמדי לתת לי כח וחיל לאסוף ולהוסיף תוס' יו"ט על כל הששה סדרים והנה הנם בכל המון בית ישראל נתונים נתונים המה לרבים מבני הקהלות הקדושות הקרובות והרחוקות המתמידין תמידין כסדרן ומוספים כהלכתם הליכות עולם לו אלו הלכות והם המשניות ללמדם דבר יום ביומו פרק א' בכל בתי כנסיות אחר תפלת שחר". אולם מאז בא אל התלמוד והנמשך ממנו, הלא המה הפוסקים, ראה שהם נחלקו בכללם לשתי חלוקות: „מהם אשר הניף ידו על הגמ' כמות שהוא וקיצרו ומיעטו באריכות הסוגיות והפלפולים, והמוקדם שבהם הוא חיבורו של הגאון הרי"ף, ואחריו קם הרב הגדול הרמב"ם ז"ל ואחז לו דרך אחרת, דרך קצרה, ללכת בדרכי רבנו הקדוש מחבר המשניות, וסדרו בסדרי ההלכות אחת לאחת כל דין ודין כמות שהוא מבלי תת טעם ודעת רק כגוזר אומר בקום עשה ושב ואל תעשה" וכו'. ואת חלוקי שתי השיטות הללו (המכונות במאמרנו זה בשם שיטת המרחיבים ושיטת המפסיקים) מוסיף המחבר לראות גם בכל החכמים שבאו אחריהם, הללו אחזו בדרך ארוכה, בשיטת הרי"ף, לסדר הלכותיהם על הגמרא, והללו — בדרך הרמב"ם, לסדר הלכות פסוקות בדרך קצרה. אולם הוא מדלג על ספרי הפוסקים והמחברים השונים שעמדו אחר הרי"ף והרמב"ם ושאחזו באחד משני הדרכים הנ"ל, שאין להם לפי דעתו ערך מיוחד, והוא נותן יתרון רק לספר הרא"ש והטור, שבהם הוא רואה התגלמות מצוינת של שתי השיטות הנזכרות. הרא"ש אחז בדרך הרי"ף, כלומר בדרך המרחיבים, והטור אחז בדרך הרמב"ם, דרך המפסיקים. „ונמצא עכשיו אלו שני החיבורים, כלומר ספר הרא"ש וספר הטורים הם ערוכים בכל ושמורים זה לעומת זה, ספר הרא"ש לעומת מחברתו של הרי"ף וספר הטורים כנגד חיבורו של הרמב"ם", כמובן, בהוספת הפסקים והחידושים שנתוספו עד זמנם. אולם הוא מוצא, שכמו שהרמב"ם העיד על חבורו שיהיה נלמד עם ספר הרי"ף, כן אין ספק אצלו, שזו היתה גם כונת בעל הטורים, שיהיה ספרו נלמד עם ספר הרא"ש, כי הטור בעצמו בלי ביאור הוא משולל הבנה, ועדים ע"ז החכמים אשר הטריחו עצמם לפרש

דברי הטורים. „ואף הרב הגדול מהר"י קארו אשר השביר בר בספר ב"י ומתוכו עשה החיבור שקראו שלחן ערוך בדמותו וצלמו של ספר הטורים ועל לשונו תמיד לשון הרמב"ם ז"ל, לא נתכוון מעולם להורות מתוך ספרו. חלילה וחלילה מלחשוב עליו כזאת, רק שמי שלמד ועיין בס' הטורים עם פי' הב"י וילאה למצוא תכלית כל דין ודין הלא ידעו ויבינו מתוך הש"ע, זאת היתה כוונתו הרצויה" וכו'.

העולה מכל אלה, שנמצאו לפנינו שני דרכים. הדרך האחד כדרך רבנו הקדוש במשנתו (המפסיקים) והוא הוא דרך הרמב"ם, הטור, הדרך השני כדרך בעלי הגמרא והוא זה של הרי"ף ושל הרא"ש (המרחיבים), ובהתבוננו לדעת איזו משני הדרכים יותר טוב, בא לידי החלטה, כי הדרך השני (דרך המרחיבים) הוא דרך האמת; ראשית מפני שע"י הלמוד מתוך משא ומתן של ההלכה יודעו איזו הן הסברות הישרות וההיקשים האמתיים, ועי"ז יתרשמו בנפשו הסברות האמתיות והמקוימות, מה שלא יועיל לזה הדרך השני כלל. ועוד זאת הוא מוצא, כי הידיעות המושגות מן המאוחר אל הקודם, לימוד הכלל מן הפרט, אינו בשלמות כמו הידיעות המושגות מהקודם אל המאוחר, שהיא השגת המסובב מהסבה, למוד הפרט מן הכלל, שהוא יותר אמתי ומסוגל לשכל האנושי. ומפני זה הוא מחליט, ששיטת המרחיבים היא יותר קרובה אל האמת משיטת המפסיקים, ובכן יש יתרון לספרי הרי"ף והרא"ש על ספרי הרמב"ם והטור. וכאשר הוכיח לעיל, שס' הרא"ש הוא כולל בתוכו גם ספר הרי"ף, לכן הספר האחד והמיוחד, אשר צריך להיות לעינים לבעלי ההוראה, הוא ספר הרא"ש. אמנם כשהתבונן לס' הרא"ש ראה שהמחברים לא שמו אליו לב, והוא משולל ביאור מספיק. ראשית עפ"י רוב מעתיק הרא"ש את לשון הגמרא בלי פירוש, מפני שסמך עצמו על פירוש רש"י, אבל כשתהיה קביעות הלמוד בהרא"ש תשארנה הסוגיות הללו סתומות, וגם יש דברים שהתוס' או שארי מפרשים, כמו הנ"י והר"ן, הקשו על סוגית הגמרא, וגם בדברי הרא"ש עצמן יש סתירות וכן יש בו טעיות המעתיקים, וכדומה; ושנית, נחוץ לשום על לב, שהאחרונים שבאו אחרי הרא"ש הוסיפו והגדילו הרבה חידושי דינים וגם חלקו עליו במקומות רבים, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, איך אפשר לבוא לתכליתן של דברים ע"י ס' הרא"ש ולעשות אותו לקץ ההוראה? את כל אלה הדברים שם על לב וראה שנחוץ להשלים את ס' הרא"ש ע"י ביאור מספיק ועי"ז אפשר יהיה למנות את חסרונותיו הפנימיים והחיצוניים, כלומר לבאר את תוכנו ולעשותו מובן ומבורר כל צרכו וגם להוסיף עליו את חידושי הדינים שנתוספו מהמחברים שבאו אחריו. ואת זה ראה לתקן בחיבורו הנוכחי, שאז יסורו כל בני ישראל למשמעת הרב רבנו אשר ז"ל ומיניה לא יזוזו. כי לא יחסר כל בו ויהיה מושלם בכל, כאמור, הן מצד הבחירה שבין שני הלימודים שאמרתי, שזהו היותר נכון, והן מצד התכלית, שהרי עתה יודע כל דין ודין בתכליתו".

ובדבר סדר חבורו היו לפניו שתי דרכים, דרך ארוכה ודרך קצרה: או לעשות חבור כולל שיחזיק בתוכו פירוש הדברים עם פסקי ההלכה ביחד, או להפרידם ולחלקם ענין ענין לבדו, הבנת הענין ופירושו לחוד ופסקי הלכות לחוד. לשלמות מלאכתו ראה יותר נכון לאחוז בדרך השניה, שהיא דרך ארוכה לפניו וקצרה לפני התלמידים, וחלק את חבורו לשני חלקים, בחלק האחד יבואו פירוש דברי הרא"ש ודקדוקיהם, הקושיות והפירוקים ותיקוני הגרסאות וחלופיהן, את החלק הזה קרא בשם „מעדני מלך", או „מעדני יו"ט", ובחלק השני יבואו פסקי ההלכות וחדושי הדינים שנתוספו אחרי הרא"ש ומה שנתחדש אצלו במשא ומתן של ההלכה „וביחוד בפרטות מה שהיה לי ווכוח רב

עם בעל הלבוש, שכבר קראתי לאותן השגות בשם "מלבושי יו"ט" ויבואו רובם בחלק הזה". את החלק הזה קרא בשם "דברי חמודות", או "לחם חמודות".

זוהי תמצית השקפתו של המחבר, מה ראה על ככה לנשת אל מלאכה זו. עכשיו נבוא לבקר אחרי דבריו, אם קלע במלאכתו אל המטרה הדרושה.

הנה במה שאחז בשיטת המרחיבים הקיצונים, כבר גלה בעצמו את טעמו וגם ידוע לקוראינו דעתנו בזה. ועלינו להוסיף דברים אחדים אך בנוגע לזה שבחר בספר הרא"ש. לפי דעתנו, להמרחיבים ספר הרא"ש הוא היותר מעולה והיותר מוכשר להתקבל בתור פוסק. כידוע, דרך הרא"ש להביא את לשון הגמרא של חלק ההלכה בסגנונו המקורי, ולבארו עפ"י מסקנת ההלכה, ויחד עם זה הוא מביא את שיטת הפוסקים הראשיים כמו הרי"ף והרמב"ם ותמצית דעות בעלי התוס' במקום שנוגעים דבריהם להלכה, ועל פיהם הוא מחליט את פסק ההוראה, וגם נותן מקום להבאים אחריו להתגדר בו, כדרך המרחיבים לבלי לחתום לגמרי את ההלכה. סגנונו קל ונוח ובעיקרו אינו דורש ביאורים. בכל היותו נוטה להרחבה הוא מתרחק ריחוק גמור מכל פלפול בשיטות הפוסקים ומביא אך בדיוק מה שנוגע להלכה, גם פסקי התוספות, אשר כידוע הם סבוכים מאד בסבך הפלפול, הוא משתדל להפשיט מעליהם את לבוש הפלפול ולהציג אך את ההלכה הערומה, וכמדומני שהוא הראשון בין הפוסקים שמשתמש בפלפולי התוס' למטרת ההלכה [1]). סדורו בכלל יכול להיות מרוצה ומקובל אפילו למפסיקים שאינם קיצונים. בהיותו גר בארצות אשכנז וספרד כלל בתוכו דעות הספרדים והאשכנזים ביחד, באופן שכל אחת מהשיטות המחולקות הללו לא תוכל להתאונן על חסרון השלמות בו. ואם יש בו חסרון שלמות הוא אך בנוגע לדורות האחרונים, שההלכה נתפשטה ונתרחבה ונתוספו עליה תלי תלים, והלכות הרא"ש לא היו מספיקות להם. אבל זה לא חסרון פנימי בבחינת האיכות, אך חסרון חיצוני בבחינת הכמות, חסרון שאפשר בנקל למלאות ע"י אוסף הדינים שעלו בדורות שאחריו. כי אמנם חבורים גדולים וחדושים נכבדים לא נתוספו אחרי הרא"ש, שהוא כולל הדעות הראשיות של עקרי חכמי הספרדים והאשכנזים, וספר הטורים, כידוע, ערכו בתור מחדש אינו רב, כ"א רק בתור מסדר, כי בכללו הוא תמצית דעות אביו, עד שהאחרונים חשבו את הטור והרא"ש לדעה אחת בהלכה, מפני שכמעט אינו חולק עליו בשום מקום. וקובצי הפסקים השונים אין להם ערך רב בעיני בעלי ההרחבה, ובמקום שדבריהם ראוים להיות נשמעים אפשר להכניסם בפסקי הרא"ש, כדי שהמעין בו לא יצטרך לחזור עליהם. זאת היתה ההשקפה של בעל התוי"ט, שכל בעל הגיון ישר א"א שלא יסכים עמו בזה. ועפ"י השקפה זו יתבאר לנו הדרך שבחר בחלק פסקי ההלכות. הוא מתרחק מלהתוכח עם הפוסקים שאחרי הרא"ש, ועפ"י רוב הוא מביא את דעותיהם בסתם מבלי בקורת, אך לפסק הלכה, כי יותר ממה שהיה לנגד עיניו בחלק זה המשא והמתן של ההלכה, בקש להשלים ולמלאות אותו בפסקי ההוראות של אלה הפוסקים האחרונים, כדי לעשות את ס' הרא"ש שוה לכל נפש הלומדים, שלא יצטרכו לנוע על ספרים אחרים, וביחוד על ספרי המפסיקים השונים, שהתנגד להם נגוד גמור. החלק הזה ראוי יותר לשם מלואים והוספות. ואמנם הוא אינו נמנע בכ"ז מלבקר את דעות הפוסקים ולדחותן במקום שלא ישרו בעיניו, ולא פעם הוא דוחה בשתי ידים אפילו את הב"י בעצמו. ביחוד שקל מיניה למטרפסיה בעל הלבוש, אשר עוד בהקדמתו הודיע המחבר שיערוך נגדו מלחמה בספר

---

[1]) עצם חיבור פסקי התוס' מיחסים להרא"ש. עי' שה"ג מ"ג בערך רא"ש.

מיוחד וגם בספר זה בכל מקום. בכ״ז לדעתנו אינו נכנס הספר הזה בגדר מפלפל ומבקר דעות פסקי האחרונים, ואינו מאבד בשביל זה את תכונתו הכללית בתור מלואים והשלמה לספר הרא״ש. ומפני זה לא נפגוש בו פה אותו האומץ ותקיפת הדעת שאנו מוצאים בפי׳ המשניות שלו, לבטל את דעת אחרים מפני דעתו, כי פה הוא יותר מאסף ממבקר.

זהו יסוד שיטתו ועבודתו של בעל התוי״ט בחיבורו זה שעל הרא״ש. הרושם שהיתה פעולתו יכולה לעשות על מהלך התפשטות השו״ע מובן ממילא. אבל האם הכתה מחשבתו שורש ומעשי ידיו נתקיימו?

על שאלה זו בודאי מוכרחים אנו לענות בשלילה. לוא התגברה שיטת המרחיבים אז אפשר ואפשר שהתוי״ט היה ממלא אצלנו מקום הב״י עכשיו, כי מכל ההצעות השונות שהציעו מתנגדי השו״ע בדור ההוא וכל אחד הרים על נס את חבורו, המעולה שבהן בכל אופן הוא הצעתו של התוי״ט. הננו משתמשים במכוון במלת הצעה ביחס להתוי״ט, בשביל שהוא בעצם לא בנה בנין מיוחד כאחרים, כמו המהרש״ל, למשל, שבנה בנין חדש. בנין כזה, בכל היותו טוב ומועיל, אפשר שיצאו הרבה מערערים ומקטרגים כנגדו, משא״כ התוי״ט, שהוא בא אך בהצעה. הוא הציע לקבל את המשנה ליסוד ההלכה ואת הרא״ש לפוסק כללי. והרי לעצם הספרים ההם ולערכם א״א כלל להתנגד, וממילא לא תוכל גם ההצעה לעורר התנגדות רבה. על יסוד זה נוכל להחליט, שאלמלי התגברה שיטת המרחיבים בכלל, בודאי היה בעל התוי״ט אחד מן העמודים התיכונים לבעלי ההוראה, ואם לא היתה שיטתו מתקבלת בפרטות, לפחות היה מתקבל יסוד שיטתו והלך נפשו בדרכי ההוראה.

לשיטתו של בעל התוי״ט היתה נחוצה אך שעה קלה אחת, שעה מוכשרת לקבל את השפעתו, ואלמלי עמדה לו אותה השעה, היתה תורתו מתקיימה לדורות. אבל השעה לא עמדה לו, כי רוח אחר נשב מנגד וכבה את המאור בטרם עלתה השלהבת, והמחשבה הגדולה הזאת נשקעה במקומה.

---

הנה עתה הגענו לקץ דור השני של התפשטות השו״ע. בדור הזה לא לחמו עמו מתנגדיו מלחמת תנופה כבני דור הראשון, אלא מלחמת מצור. הם צרו על השו״ע מכל עברים וכל אחד בנה דיק ושפך סוללה והרים קול לשבח את מגדלו שבנה הוא. במצב כזה, כמובן, היה השו״ע בסכנה יותר מאשר במלחמת תנופה, וסוף סוף לא היה בכחו להחזיק מעמד, לולא בא פתאום רוח מן הנגב והרס בפעם אחת את כל המגדלים שהעמידו הצרים עליו, והשו״ע יצא מנצח מן המלחמה וקנה לו הפעם את הנצחון — עד עולם.

סבת התמורה הפתאומית הזו נשתדל לבאר בפרק הבא.

רב צעיר.

---

# כלי הזמר בישראל.

מאת

## פנחס מינקאָווסקי.

(המשך) *).

### VII.

כותבי דברי הימים לכל העמים התאמצו לפאר את ממציאי כלי־זמרם בקסם האגדה וליחס כח נסתר להזמרה בכלל ולכלי הזמר בפרט. כנראה, עברו אגדות עתיקות בין העמים הקדמונים, ימים רבים בטרם נודעה מלאכת הכתיבה, במסורה בעל פה מדור אחר אל רעהו, וסופרי דברי הימים הראשונים רשמו אותן כל אחד כפי רוח עמו וטעמו. יבל היה אצל היהודים אבי יושב אהל ומקנה ויובל אבי כל תופש כנור ועוגב (בראשית ד'), והיונים נתנו שתי המשרות הנזכרות על שכם אפאָללאָן או כאשר קראו אותו באיטליא "Aplu" ועל האי כריתים Abelus. הוא היה מגן הנגינה ומגין גם על אהל ומקנה[1]). יובל ויבל מצאצאי קין היו, ולכן יכנו הערביאים והפרסיים את כל מנגן בשם "Kayne" כלומר: אחד מצאצאי קין. — ע"י התקיעה בשופרות נפלו חומות יריחו לפני בני ישראל[2]), ועל ידי נגינת אמפהיאָן בכנורו הוקמו חומות טהעבען מעליהן[3]). המלכה קלעאפאטרא חלקה לאנשי חילה כלי מנענעים (Sistrums) רבים לערבב בקשקושם את חיל אקטאוויאוס הצורר על מצרים[4]), ובתלמוד (מועד קטן דף כ"ו): „אמר רב אמי לקול יתרי דמזינת דקסרי פקעו שורא דלודקא" (פירש"י: לקול כנורות ונבלים של מזינת קסרי שהיו רוקדין מזמרים . . . נבקעו חומות לודקא); והיונים יספרו, כי אפאללאָן נצח את הנחש הקדמוני (Pyton) בלחמו עמו בחרבו ובכנורו. הגדות רבות על אדות כנור דוד נמצא בדברי חז"ל. דוד נעים זמירות ישראל אהב לקום בחצי הלילה להקדיש נפשו הפיוטית לתהלות, לשירות ולנגינה, כעדותו: „חצות לילה אקום להודות לך" (תהלים קי"ט). וכדי לתרץ את הקושיא: „ודוד מי הוי ידע פלגא דליליא אימת? השתא משה רבנו לא הוי ידע דכתיב, כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים . . . אלמא מספקא ליה, ודוד הוי ידע?" — סמכו על האגדה שהיתה נודעת בין העם ואמרו: „סימנא הוי ליה, דאמר רב אחא בר בזינא אמר שמעון חסידא, כנור היה

---

*) עי' למעלה חוב' ל"ג עי' 207.

1) The hystorical poetry of the ancient Hebrews by M. Halperin V. I. p. 3.

2) יהושע ו'.

3) Hystory of Greece by Sewel. — 4) Hystory of Rome by Sewel.

תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה באה רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו" (ברכות ג׳. סנהדרין ט"ז). ובירושלמי ברכות נמצא המאמר הזה בנוסח אחר מעט ובשם ר׳ לוי: „כנור היה תלוי כנגד חלונו של דוד והיתה רוח צפונית יוצאת בחצי הלילה ומרפרפת בו והיה מנגן מאליו". ואיזה מחכמי הזמרה, השונאים את הנסים, יקטינו ערך האגדה הזאת באמרם, כי כנור דוד היה הכנור הנודע בשם "Aeolsharfe„ שתולין אותו נגד החלון והוא מנגן מאליו ע"י נשיבת הרוח[5]). אבל בזה עוד לא נתבאר, מפני מה רוח צפונית דוקא, והלא ה„אֶאָלסהאַרפע" ינגן, כעדות חוקרי הזמרה, ע"י נשיבת כל הרוחות שבעולם (ונקראת „אֶאָלסהארפע" על שם Aeol אליל הרוח). דוגמא כזאת נמצא בין אגדות ההודים על אדות כלי־המיתרים הראשון שלהם המכונה "Vina„ הקדוש להם, יען כי כפי מסורתם קבלוהו מהאליל Nared בן האלילה Seraswati, אֵם השפה והבלשנית בהודו. והגדה אחת תספר, כי בעת שהשקיע א"ע נארעד במחשבותיו על כלי המיתרים הראשון "Vina„ התעורר פתאום לקול נגינת המיתרים אשר התנועעו ע"י נשיבת הרוח וישמיעו צלצלים יפים ונעימים המחוברים זה עם זה בסדר נכון עפ"י חוקי ההרמוניא השלטת אז[6]). וגם פה ישערו החוקרים, כי הוא „אֶאָלסהאַרפע". — ואולם אחד מחז"ל מבטל את כל „הנס" שבהאגדה ע"ד דוד. על הפסוק הנזכר: „חצות לילה אקום להודות לך", אומר ר׳ פנחס בשם ר׳ אליעזר בן יעקב: „כנור ונבל היו נתונים מראשותיו של דוד, וכיון שהיה מגיע בחצות לילה היה עומד ומנגן בהם". (רות רבה, פרשתא ו׳).

נפלאות כאלו יספרו גם הערביאים על כנור המנגן הערבי המצוין Abad-al-Kadir, כי כנורו כרע לפניו ביראת הכבוד, כעבד לפני אדונו[7]). גם האמינו הערביאים בהסתגלות נגינת הכנור לרפאות דכאי הרוח, כאשר נגן דוד בכנורו לפני המלך שאול בעת בעתתו הרוח הרעה; והרופא הפלוסוף הערבי אבן־סינא חבר ספר שלם על אדות פעולת הנגינה בכלל על חולי הרוח. וכמו שמצא פיתגורס היוני בכלי הזמר Lira סמל העולם הכללי, כן מצאו חכמי ערב בכלי הזמר "el'Eud„, כלי בעל ארבעה מיתרים, סמל ארבעת היסודות. המיתר הראשון המכונה "Zir„ אשר הד קולו דק, רם, צלול וחם — סמל האש; המיתר השני המכונה "Metsni„, אשר הד קולו רך וקל — סמל הרוח; המיתר השלישי המכונה "Motsellets„, אשר הד קולו רופף וקר — סמל המים; המיתר הרביעי המכונה "Bem„, אשר הד קולו עמוק וכבד, עב וגס — סמל האדמה[8]). ואחרי אשר האמינו לבוא עד תכונת כל מיתר ורזי צלצליו, נקל היה להם, לפי דמיונם, לרפאות כל מחלה בנגינת המיתר המסוגל לרפואתה. לרפואת המחלה Balaham אשר תעשה שמות בין אנשים קרי הרוח (Phlegmatiker) נגנו על המיתר "Zir„ סמל האש; לרפואת המחלה דכאות־הרוח (Melancholie) נגנו על המיתר "Metsni„ סמל הרוח. נגד המחלה אשר בחטאות נעורים יסודה נגנו על המיתר

---

[5]) Die Musik und die musikalischen Instrumente in ihrer Beziehung zu den Gesetzen der Akustik von Friedrich Zamminer, Giessen 1855. S. 102. I. Forkel, Allgemeine Geschichte der Musik Bd. I. S. 131.

[6]) Ambros. Geschichte der Musik. Die Anfänge der Tonkunst, S. 74.

[7]) Ambros. ibid. S. 121.

[8]) De la Borde, Essai. T. I. pp. 194—195.

Motsellets סמל המים. לרפואת רתיחת הדם ביותר (Sanguiniker) נגנו על המיתר העמוק Bem סמל האדמה.

---

אחר ההערות הכלליות האלה נעבור עתה אל עצם כלי הזמר ונדבר על כל אחד מהם בפני עצמו.

## תוף (Pauke).

בין משפחת כלי־הרעש יקח התוף בלי תפונה מקום בראש, עד כי נוכל לכנותו בצדק, מרוב יושנו, בשם: אבי המשפחה הרועשת. כל עמי הארץ השתמשו בו מיום הולדו עד עתה לשמחה ולהוללות. תנועת האברים ע״י מחול מיוסדת על המדה (Rhythmik), וטרם ידעו בני אדם הקדמונים תורת המדה, היה להם התוף למודד איסטינקטיבי, בלי ידיעתם (יחד עם מחיאת כפים — הריתמוס הראשון אשר קדם עוד להתוף), לכל מיני תנועה ומהולות ולמשקל שיריהם, וע״כ יזכר כמעט בכל המקומות ביחד עם מחול. בתוף הכו להלוית אורחים נכבדים, או לקדם פני מנצחים בשובם משדה המלחמה, להוביל את החתן ואת הכלה לבית חופתם ולכל מערכות חוצות בכלל.

על דברת קלעמענס מאלכסנדריא, היה התוף המצאת אוזירים המצרי. תוף מצרי אחד אשר מצאו בחרבות צוען נמצא גם כעת בבית אוסף דברים עתיקים בהמוזיאום „לובר" אשר בפריז, תמונתו היא כביצה ארוכה ועגולה, כמובן במדה גדולה, ינשא על כתפים ומכים עליו בידים או במקלות משני צדדיו[9]). ממזרח נתקבל התוף בארצות המערב בתור אורח נכבד מאד בין כלי הזמר, עד כי לא הרשו לנגן עליו כי אם על שלחן מלכים ביומא דגנוסיא לפני חברת שרים ורבי הארץ, או לפני אנשי החיל להישיר מצעדם במדה אחת; וע״כ קראו אותו בארצות המערב בשם "Heerpauke„ תוף הצבא. ובכלל לא הוזילו את התוף להכות בו לפני איזו אספה פרטית אם לא היה בקרבה שר, אציל או לכל הפחות מלומד מצוין[10]). התוף התאזרח בין כל עמי הארץ יותר מכל כלי הזמר שבעולם, ויעשו אותו מחמרים שונים: מתכת, עץ, קליפי אגוזי קוקוס, וימתחו עליהם עורות מחיות ובהמות שונות, ויתופפו עליהם במקלות של מתכת, של אבן ושל זכוכית. והתפתחות ההשכלה השפיעה גם על התפתחות התוף, ויעמדו אומנים גדולים, מתופפים מצוינים, במאת השמונה עשרה, ויערכו קונצרטים גדולים על ארבעה תפים בחצרות המלכים והשרים, וינחלו כבוד ותשואות חן[11]).

ההודים אשר במעקסיקא וטאָבאַסקא ינגנו במקדשיהם, לכבוד האליל האיום והנורא "Huitzilopochtle„, מגן המלחמה, על תוף גדול המכונה Huehuet המכוסה עור צבי ומשוח בששר ומקושט בכל מיני צעצועים, ועל תוף שני המכונה Teponazli, ועל תבה קטנה הממולאה צרורות ואבנים קטנות, המכונה Ajacazli.

התוף קדוש היה אצל שבטי אמיריקה. קאלומבוס מצא המנהג בין גרי האִיטי לחוג יום אחד בשנה ברוב פאר ולהקריב קרבן עונה בבית מקדשם, ונשיא השבט נתכבד להכות על התוף[12]). כפי עדות הסופר שטראבא יקדמו שבטי הינדוסטאן את מלכם

---

9) Wilkinson II, S. 270.

10) F. Zamminer, Die Musik und die musikalischen Instrumente S. 191.

11) Dr. A. B. Marx, Musikalische Kompositionslehre, Theil 4, S. 53.

12) Ambros. Die Anfänge der Tonkunst Bd. I, S. 7, 14.

בתפים ובמחלות וכל מיני כלי רעש של צלצלים ותרועה. גם יוקירו שמה את התוף ככלי זמר של מקדש ומלחמה ויאמינו בסגולת נגינת התוף לצודד את הקופים[13]). הנוסע Sonnerat יספר, כי ראה בהינדוסטאן המזרחית תפים אשר יתופפו עליהם להלוית הרקודים הקדושים של הנזירות המכהנות במקדש, המכונות Devadasai. ועל כלם יתכבד ביניהם התוף הגדול המכונה Udukai בתור בחיר כלי המקדש[14]). כלי זמר של שבטי האלגינקום אשר במערב הודו המה, כפי עדותו של החכם שולקראפט. תפים גדולים וקטנים, איזה מהם ממולאים צרורות ועדשים להגדיל הסאון עוד יותר[15]). ובין כלי הרעש האלו אשר יחרישו את אוזן איש איירופאי נמצא רק כלי תקיעה אחד המכונה "Pib-be-gwun„ ובו ששה נקבים.

בארץ אביסיניא יננגו על ששה כלי זמר, על החליל, החצצרה או קרן השופר, תוף הכיור (Kesselpauk), תוף קטן (Tympanum bellicum), מנענעים (Sistrum) והלירא; בארבעה הראשונים ישתמשו בעת מלחמה ולמערכת חוצות, החמשי ישרת במקדש והששי לחגים ולשעשועים. התוף הקטן ינשא על כתפים ויתופפו עליו בידים. אך חבה יתרה נודעת שמה להתוף הגדול, או, כאשר יקראוהו: „תוף הכיור", כי הוא סמל הממשלה ושלטון המלוכה. על ידו יודיעו שרי המלך את החקים החרשים אל העם; על ידו יודיע שר הפלך את פקודיו לכל גרי הפלך; וכאשר ירומם המלך את אחד מעבדיו למשרה גבוהה ישלח לו דגל ותוף הכיור לאות התמנותו. כפי מסורתם, קבלו את התוף הקטן, המנענעים והלירא ממצרים, ותוף הכיור, החליל והחצצרה, או קרן השופר — מהיהודים; ביחוד יאמינו, כי את קרן השופר הביא להם המלך מענעליק הראשון בן מלכת שבא מאביו שלמה מירושלים.

אצל היהודים הוקירו מאד את התוף, כבכל עמי המזרח, וישתמשו בו ללוות את המחול. על הפסוק „ואשלחך בשמחה בשירים בתוף וכנור" (בראשית ל"א) תרגם אונקלס: ובתפים וחנגין" (לא כדרכו תמיד לתרגם „כנור" — „כנורא" או „כנרא") כלומר בתוף ומחול, כהמנהג המקובל. בלי ספק קבלו היהודים את התוף הקטן ממצרים, והיה לרוב בידי הנשים, ומרוב קטנותו לא מנע אותן לשיר ולחולל ולתופף בעת אחת. המתופפת הראשונה היתה מרים: „ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התוף בידה" (שמות ט"ו). יפתח הגלעדי ישוב לביתו המצפה והנה בתו יוצאת לקראתו „בתפים ובמחלות" (שופטים י"א). דוד שב מהכות הפלשתים „ותצאנה הנשים מכל ערי ישראל לשיר והמחולות לקראת שאול המלך בתפים בשמחה ובשלישים" (שמואל א' י"ח). גם להקות הנביאים, אשר נשאו לפניהם כלי זמר שונים להתעוררות הנבואה, לא שכחו את התוף: „ולפניהם תוף וחליל וכנור והמה מתנבאים" (שם א' י'). בעלי יהודה העלו את ארון ברית אלהים „ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ד' וכל עצי ברושים בכנרת ובנבלים בתפים ובמנענעים ובצלצלים" (שמואל ב' ו'). ובטח ירמזו דברי המשורר (תהלים ס"ח): „קדמו שרים אחר נוגנים בתוך עלמות תופפות" — אל המנהג בימי קדם למערכות־חוצות. תמונה כזאת ממערכות שרים ונוגנים בתוך עלמות תופפות מצאו בחרבת טהעבען אשר

13) Strabo XV, 1, 42.

14) Sonnerat. Voyage aux Indes orieniales 1782. Th. 1 chap. 9, p. 178.

15) Ethnelogical researches respecting the red men of America by Schoolcraft 1852.

במצרים[16]). בחרבות אשור מצאו מצבה וחרותה עליה תמונה ממערכה אחת לקדם פני סנחריב בבואו מעוטר נצחון מאיזו מלחמה; עלמות רבות מתופפות בתפיהן ומזמרות את שיריהן. ואם כי לא נוכל להחליט בברור, כי לקחו המנגנות והמתופפות חבל בעבודת מקדש ישראל, אך נעלה על כל ספק, כי השתתפו במערכות חוצות בירושלים כבמצרים. ובחשמונאים (א׳ ט׳) נאמר: „וישאו את עיניהם והנה החתן בא עם אחיו וקרוביו ההולכים לקראתו בתפים ובנבלים ובהמון גדול".

---

## חצצרה. (Chazozra oder Asosra).

חצצרה היא כלי של תקיעה ונמצא אותה במצרים מאות בשנים טרם ירדו אבותנו לשם. כפי מסורתם המציא אותה אוזירים המצרי. וישתמשו בה המצרים בעת ההקרבה ובעת מלחמה. פלוטארך יספר, כי קול חצצרות מצרים היה דומה לגניחת החמור[17]). ואנחנו, אף כי פרשה מפורשת היא בתורה: „עשה לך שתי חצצרות כסף" (במדבר ו׳), לא נתעה בשוא לעשות את משה לממציא החצצרות, כי אין לנו צרך כלל להעמים עליו העבודה הזאת, אחרי אשר כבר נעשתה ע״י אחרים בזמן קדום, ומשה ובני ישראל שמעו כבר את קול החצצרות בהיותם עוד במצרים. ויותר יש לנו לשער, כי החצצרות אשר עשה משה במדבר היו בתבנית חצצרות מצרים, וכל הצווי שנצטוה משה בזה היה רק על דבר החומר; כי במצרים עשו את החצצרות מעץ, מעצם ומקרן הבהמה או ממתכת פשוטה, ומשה נצטוה לעשותן מכסף. וחז״ל שקלו וטרו, אם החצצרות של כסף שעשה משה כשרות גם לדורות או רק למשה. ובמנחות (דף כ״ח): „תניא היו באים מן העשת מן הכסף . . . משאר מיני מתכות פסולים . . . ת״ר כל הכלים שעשה משה כשרים לו וכשרים לדורות, חצצרות כשרות לו ופסולות לדורות". ולרוב עשו בימים הקדמונים את החצצרות מקרנות. ובתלמוד: „אמר ר׳ יהושע, זהו שאמרו כשהוא (איל) חי קולו אחד, וכשהוא מת קולו שבעה, ב׳ קרנות לשתי חצצרות, שתי שוקיו לשני חלילים . . . (עבודה זרה דף מ״ז. קנים פרק שלישי). וישתמשו בו היהודים ראשונה לאותות בעת מלחמה: „וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצצרות" (במדבר י׳), גם למקרא העדה ולמסע המחנות, כתעודתן הישנה במצרים, ופעולתו היתה נכבדה מאד בכבוש הארץ במלחמה הראשונה אצל יריחו. בכל זאת לא יצאה החצצרה מחוגה הצר, ולא נתכבדה עד מהרה להקרא בשם „כלי זמר", כי אם כלי רעש למלחמה וכדומה, כאשר במצרים. אך בהמשך העת התרוממו החצצרות לאט לאט ותהיינה לכלי זמר נכבדים בין הכהנים והלוים, ותעלינה ביפין ובצורתן, וביחוד ברכותן ובצבע קולותיהן, עד כי הצליח בידי המחצצרים למשוך ולהטות את קול החצצרה לכל אשר יחפצו, להביא הרמוניה שלמה לא רק בינה ובין כל כלי הזמר למשפחותיהם, כי אם להתאים ולאחד את קולה עם קול המזמר. „ובעת החל העולה החל שיר ה׳ והחצצרות . . . וכל הקהל משתחוים והשיר משורר והחצצרות מחצצרים" (ד״ה, ב׳, כ״ט). „ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד (Unisono) להלל ולהודות לה׳" (דברי הימים ב׳, ה׳). „ויעמידו הכהנים מלבשים בחצצרות והלוים בני אסף במצלתים להלל את ה׳" (עזרא ג׳). „ובחנכת חומת ירושלים . . . . . ומבני הכהנים בחצצרות" (נחמיה י״ב). כנראה מכל אלו הכתובים, התרככו והשתלמו החצצרות בידי המחצצרים להלוות את

---

16) Rosellini. — 17) Ambros. Bd. I, Die Musik der antiken Welt, S. 148.

השיר לבסומי קלא ולהנעים ביחד עם המזמר שיר של יום. וירב מספר החצצרות בישראל למאוד: „ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצצרים בחצצרות" (ד"ה ב', ה'). ולדברי יוסף פלאוויאוס, עלה מספרם לעשרים אלף[18]). גם תקעו הכהנים בחצצ־ות, כפי דברי פלאוויאוס, ממגדל אחד "Postophoria„ אשר במקדש [בטח היא העליה על גבי העליה המכונה בדהז"ל „בית הניצוץ", אחד משלשת המקומות אשר שמרו הכהנים בבית המקדש[19])] בערבי שבתות, להכריז על הקדושה והמנוחה, ובמוצ"ש, להכריז על החול ועל העבודה[20]). ובמשנה תורה להרמב"ם הלכות כלי המקדש פרק שביעי נאמר: „אין פוחתין מאחד ועשרים תקיעה בכל יום... בערב שבת מוסיפין שש, שלש להבטיל את העם מן המלאכה ושלש להבדיל בין קדש לחול... וכן אלה התקיעות בחצצרות היו". החצצרות התאזרחו בישראל ככלי־זמר לאומי וסמל הכהונה, ועל מטבעות בר־כוכבא חקקו מעבר האחד: „לחירות ירושלם" ועל העבר השני תמונת שתי חצצרות, סמל הכהונה והלאומיות[21]). מכל כלי הזמר אשר שרתו במקדש ירושלים נשאר לזכרון עולם, באוצר דברים העתיקים אשר בהוואטיקאן ברומי, רק תמונת שתי חצצרות על שער הנצחון המכונה "Arco di Tito„ אשר הציבו הרומאים לכבוד טיטוס בשובו כמנצח אחר חרבן ירושלים לרומי.

גם בארץ יון נתקבלה החצצרה ראשונה למקרא העדה ולמסע המחנות ולחזק אנשי החיל במלחמה; וגם שמה עלתה מעלה מעלה עד שנתכבדה להמנות בין כלי הזמר אשר התחרו בחגי האולימפיות, ואחרי כן באה גם למקדשם לפאר עבודתם על זבחיהם לאליליהם. המחצצרים היונים אשר תקעו בעת העבודה נחלו תאר הכבוד: „מחצצרים קדושים", והחצצרות המקדש נבדלו שמה מחצצרות החול ביפין ובגדלן, ופיהן היה מכסף וזהב או משן הפיל.

יותר מכל האומות שבעולם התענגו הרומאים על החצצרות, אשר קבלון מן העטרוסקים, ובהן תקעו תקיעה גדולה ואיומה, קול גדול ולא יסף, אל כל העמים והממלכות לסור למשמעתן, ותקיעתם נתקבלה, ברצון או באונס. מחבה יתרה להחצצרות השונות, אשר רבו ברומי, חלקו אותן למינים שונים ויקראו אותן בשמות שונות.

גם במקדש הכנסיה החרשה נהגו לתקוע בחצצרות, כבמקדש היהודים, להכריז זמן תפלה. לבטח קשה היה להיהודים־הנוצרים הראשונים להפרד מהחצצרה במקדשם החדש, ורק בסוף המאה הששית החליפו הבנדיקטינים אשר בארצות המערב את החצצרות בפעמונים והעדות העשירות התחילו לבנות מגדלי פעמונים (כמגדל החִצצרות במקדש ירושלים) למען העבודה ולתשמישי עיר[22]).

---

[18]) Antiquities of the jews. book VIII chap. III, 8.

[19]) תמיד פרק ראשון. יומא דף י"ט. מדות פרק חמישי.

[20]) Flavius Josephus, Gesch. des jüdisch. Krieges, Th. II, Kap. 9, S. 68.

[21]) Graetz, Geschichte der Juden.

[22]) F. Zamminer, Die Musik und die musikalischen Instrumente in ihrer Beziehung zu den Gesetzen der Akustik S. 184.

## מצלתים או צלצלים. (Zimbal, Cymbalum)

מצלתים או צלצלים הם מכלי הרעש והשתמשו בם רק לשמחה: „ומצלתים משמיעים להרים קול בשמחה" (ד"ה ט"ו). „והמשוררים הימן אסף ואיתן במצלתים נחשת להשמיע" (שם ט"ו). והיו מקישין עליהם במקלות או מנענעים אותם בידים, ונשמע ע"י תנועת הפעמונים הדקים, התלוים בשוליהם, רעש של צל־צל, כשריקת הצלצל (ארבה). הצלצל הוא הנקרא בלשון אשכנז צימבאל [23]), והיה, לדברי פלאוויוס, מנחשת[24]). ובתלמוד ערכין דף י': „ת"ר צלצל היה במקדש, של נחשת היה והיה קולו ערב ונפגם ושלחו חכמים והביאו אומנים מאלכסנדריא של מצרים ותקנוהו"... ואף כי המאמר הזה יורנו, כי פנו חכמי ישראל בתקון הצלצל למצרים, לא נוכל לברר בכל זאת, אם הגיע הצלצל להשתלמותו עוד במצרים הישנה או אחרי השפעת ההיליניסמוס על מצרים החדשה; ורק יען כי נדע, עד כמה הוקירו המצרים כלי הרעש של תפים, פעמונים ומנענעים ועוד, נוכל לשער, כי בטח לא נפקד גם מקום הצלצל במצרים הישנה.

המצלתים לקחו מקום נכבד בין כלי הזמר של ישראל: „ודוד וכל ישראל משחקים... בתפים ובמצלתים..." (דה"א י"ג). „ויעמד את הלוים בית ה' במצלתים בנבלים" (שם א' כ"ט); „והלוים בני אסף במצלתים להלל את ד' על ידי דוד מלך ישראל" (עזרא ג'). „ובחנכת חומת ירושלים בקשו את הלוים מכל מקומותם להביאם לירושלים לעשות חנכה ושמחה ובתודות ובשיר מצלתים" (נחמיה י"ב). יהודה המכבי טהר את המקדש „ויחנכו את המזבח... ויהללו לד' בשירים ובכנורות בחלילים ובמצלתים" (חשמונאים ד').

---

## קרן השופר.

קרן השופר הוא אחד מכלי התקיעה הנושנים בין כל העמים, ואשר זכה לקדושה נצחית בין בני ישראל. מכל כלי זמרנו נשארו לנו רק שמותם לזכרון, ורק קרן השופר נשאר בידנו עד היום הזה; וחז"ל טפלו בו יותר מבכל כלי הזמר, ולא רק בסדר נגינתו, כי אם גם בכל פרטי איכותו ותבניתו וחמרו. „שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב... ובתענית בשל זכרים כפופים ופיהם מצופים כסף" (משנה, ראש השנה דף כ"ז): „שופר שנסדק ודבקוהו פסול" (שם כ"ז). וביחוד הקפידו חז"ל על טהרת תשמישו באמרם „שופר של עכו"ם לא יתקעו בו" (חולין דף פ"ט).

נפלא הוא השופר בתולדתו אצלנו מתולדות כל כלי הזמר, כי כמעט כלם בלי יוצא מהכלל הורתם ולידתם שלא בקדושה, כ"א נתיהדו ונתעלו לבוא אלינו לעת קצרה, ורק השופר הורתו ולידתו בקדושה, מוצאו הוא מישראל ונגינתו הראשונה היתה בעת קראו בני ישראל „נעשה ונשמע". כל כלי הזמר, כנור ועוגב, נבל וחליל ועוד, מלבד אשר שרתו אצל כל העמים לעבודת אלילים ולזמה, היו גם בידי היהודים פעם למקדש ה' ופעם לבעלים ולעשתרות בידי קדשות וזונות, והנביאים הוכיחום בכל פעם על פריעת המוסר ועל ירידת כלי הזמר לתשמיש של פגול. ישעיה יאמר: „הוי המאחרים בנשף יין ידליקם והיה כנור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם" (ישעיה ה'). איוב יאמר: „ישאו בתוף וכנור ישמחו לקול עוגב ויאמרו לאל סור ממנו" (איוב כ"א). עמוס יאמר: „השוכבים

---

[23]) Hugo Riemann, Musik-Lexikon S. 203 „Cymbalum".

[24]) Flavius, Antiquities of the jews. book VII, chap. XII. 3.

על מטות שן וסרחים על ערשותם... הפורטים על פי הנבל כדוד חשבו להם כלי שיר" (עמוס ו'). רק השופר לא בא בסידם ולא נתגאל מאז ועד עתה, ולכן גדול כבוד השופר בתוכנו. כל כלי השיר השתמשו במקדש לתפארת העבודה, ותקיעת השופר היתה עבודה בעצמה; כל כלי השיר במקדש שמשו לשיר, ותקיעת השופר היתה לשם עבודה וטעונה כוונת המשמיע כבוונת השומע (ר"ה כ"ח). — השופר היה כלי זמר לאומי: „והיה במשוך בקרן היובל בשמעכם את קול השופר יריעו כל העם תרועה גדולה ונפלה חומת העיר תחתיה" (יהושע ו'). גדעון לחם עם עמון „ויתקעו שלש מאות השופרות וישם ה' חרב איש ברעהו ובכל המחנה" (שופטים ז')); „ויקח צדוק את קרן השמן מן האהל וימשח את שלמה ויתקעו בשופרות ויאמרו כל העם יחי המלך שלמה" (מלכים א' ל"ט). „במקום אשר תשמעו את קול השופר שמה תקבצו אלינו אלהינו ילחם לנו" (נחמיה ד'). „ויצו יהודה ויתקעו בשופרות ויריעו תרועה ויתן ראשים על העם" (חשמונאים א' י"ג). תקיעת השופר לא עזבה אותנו בכל שנות נדודנו עד היום הזה, והמקובלים נתנו כח נסתר להשופר לערבב את השטן. גם היה השופר לברכה בפי ההמון לברך איש את רעהו, שנזכה לשמוע בשורת הגאולה ע"י שופר של משיח.

ושני עמים התקנאו בקרן השופר של היהודים ויקבלוהו מהם. האחד הוא עם הכושים, כאשר כבד אמרתי, כי מסורה בידיהם, שהמלך מענעליק הראשון בן מלכת שבא הביא את השופר מאביו שלמה המלך מירושלים. והשני הוא עם בבל, אשר נבוכדנצר מלכו נתן לו לקרן השופר מקום בראש בין כל כלי זמריו אשר העמיד בבקעת דורא לעבודת צלמא די דהבא: „נבוכדנצר מלכא עבד צלם די דהב בבקעת דורא במדינת בבל... וכרוזא קרא בחיל בעדנא די תשמעין קול קרנא משריקותא"... (דניאל ג').

הקרן בתור כלי־זמר התפתחה ג"כ למינים שונים ע"י השנוים וההדורים אשר עשו בו האומנים. ואולם קרן השופר שלנו היא הקרן הפשוטה (Corno naturale) ונשארה אצלנו בישנה בלי שום שנוי. קול שופרנו דל מאד בערך לכלי הזמר החדשים, כקול יעקב הדל בין העמים; גבו עקום וכפוף, ובכל זאת הוא חזק מאד אם רק אין בו סדק, כגב היהודי העקום והכפוף ובכל זאת עשוי לבלי חת אם אך שלם הוא בקרבו פנימה.

---

## שלישים.

שלישים (שמואל א', י"ח) תרגומו „צלצלים", כלומר: מכלי הרעש. לפי דעת ר' אברהם הרופא בספרו „שלטי הגבורים", הוא כלי זמר מיוחד של שלשה מיתרים. ולפי החכם Bartolocci הוא שם כולל לכלי זמר של שלשה מיתרים. ואולם לפי דעתי הוא הכלי הישן של שלשה מיתרים, אשר קראוהו האשורים בשם "Pandura„ והערביאים "Pandur„ או ."Danbur„ לפי דעת החכם "Julius Pellut„ המצאת הערביאים הוא, ולפי דעת החכם Martianus Cepella המצאת המצרים הוא. בהוואטיקאן הרומי נמצאו מטבעות היהודים אשר הביאן טיטוס מירושלים, שעליהן חרותות מצד האחד כלי זמר של שלשה מיתרים ומצד השני כלי זמר של ששה מיתרים.

(עוד יבוא).

---

# אמת ליעקב.

מאת

## דוד כהנא.

---

(סוף*).

### ה.

אבל פתאום נהפכה המלחמה אל מול פני רי״א, ויד יעב״ץ גברה מאד. מיד אחר שברח יעב״ץ לאמשטרדם כתב הפרנס מאלטונא, ר׳ מרדכי העקשר, מכתב אל אחיו לאצי לברונשווייג (כז׳ תמוז תקי״א), ואמר במכתב זה ע״ד הריב באה״ו, כי מצב רי״א שפל בעיני הרבנים, ואין אחד מרבני אשכנז עומד על ימינו. המכתב הזה בא לידי אנ״ש של רי״א, ונתמלאו על הפרנס ההוא חמה והכו בחרפה את לחייו והשליכוהו מחדר הקהל וחרצו עליו משפט, שיעקור דירתו מאלטונא וילך לו אל ארץ אחרת. ור׳ מרדכי העקשר היה מוכרח להגיש משפטו לפני ממשלת דענמארק, וגלה לה את כל אשר נעשה לו וגם להרב יעב״ץ[1]). ואשת יעב״ץ באה ג״כ לפני המלך, להתחנן אליו להציל את בעלה מידי מרעים, אשר גרשוהו מהסתפח בנחלתו על לא דבר ולא יתנוהו לעבוד עבודתו בבית הדפוס שלו, ובלא דת ודין חרצו עליו הפרנסים משפט, בעוד אשר זה יותר מעשרים שנה הוא יושב באלטונא, ולא נמצא בו שמץ דופי[2]). ובעלי ברית יעב״ץ הגישו אל המלך העתקות מן הקמיעות שנתקיימו במיץ שנית מנאמני הקהל וסופר המלך, להראות לו סבת הריב, והגידו לו עוד, כי בתחלת הרעש הוציא רי״א אגרת קנאה, ושם ידמה כבודו לכבוד שמים ומעורר ריב ומלחמה, ואת האגרת ההיא חלק בין המון העם.

ואנשי רי״א ראו כי לא טוב לחשות כעת, ויגישו כתב למלכות חתום מאת נ״א אנשים, שבו דברו על יעב״ץ סרה, כי רק בסבת הרבנות של אה״ו, שלקח רי״א ממנו, יצא להלחם בו ולהשליך עליו שקוצים, וכי הוא יעב״ץ, גורש כבר גם מעיר עמדן, ממעהרין ופולין, כי לא יכלו המדינות האלה לשאת אותו[3]). ובששה בטבת תקי״ב שלחו חמשה מפרנסי אה״ו תשובה ארוכה למהר״י פאלק, ואמרו לו, כי עם שונאים אל יתערב, כי לא יהיה תפארתו על הדרך אשר הוא הולך, והחלוצים יצאו לקראתו לתבוע עלבון

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ב ע׳ 137.

[1]) עדות ביעקב (ד׳ ב׳ וד׳ י׳ ע״ב), התאבקות (ד׳ י״ד ע״ב).

[2]) עיין בפתגם המלך הנדפס בע״ב (ד׳ פ״ג).

[3]) עדות ביעקב (ד׳ כ״ח ע״ב, וד׳ כ״פ).

רבם הגדול, ויעבור עליהם מה[4]). אבל מהר״י פאלק לא חת מכל אלה, וישם נפשו בכפו ללחום מלחמות ה׳, והוא עם עוד שלשה רבנים, ממיץ, הנובר, ואמשטרדם, הוציאו פס״ד, בר״ח אדר תקי״ב, והחרימו סתם את כותב הקמיעות האלה ולריי״א נתנו זמן שני חדשים ולא יותר, לעמוד לפני הרבנים הגדולים ולתקן את אשר עות, ושב ורפא לו, ואם יקשה את ערפו ולא יאבה לשמוע, הוא מחרם ומנודה מהיום בכל חומר, ושמו יפורסם בכל תפוצות ישראל, לאות ולמופת לבני מרי[5]). הפס״ד הזה נשלח מיד לאה״ו ונמסר לריי״א ולהפרנסים, גם נדפס עם חתימות רבני וויניציא ועם העתקות מן הקמיעות, ונתפזר בכל תפוצות ישראל[6]); ורבני וויניציא רצו תחלה להפיץ הפס״ד הזה בכל ערי איטליא ובארצות הקדם, אבל ריי״א וסיעתו יצאו לקראתם והגידו להם, כי הוא רודף את כת ש״צ עד חרמה וכי דרש ג״כ במקהלות ושלח מכתבים לקהלות רבות, ובפרט לפולניא, להשמיד את זרע מרעים האלה. ובשמעם זאת לא קמה בהם עוד רוח ונסוגו אחור[7]). גם הספרדים מאמשטרדם ומלונדון עמדו מרחוק.

ובעת ההיא (בח׳ אייר תקי״ב) הוציא הרב ר׳ יחזקאל לאנדא מיאמפולי מכתב גלוי בדבר הריב ההוא ונתפרסם כמעט בכל תפוצות ישראל, ואף כי פסח בו על שתי הסעפים והראה פנים לכאן ופנים לכאן, בכל זאת גזר לשרוף את הקמיעות, ושלא יכתוב ריי״א קמיעות עוד, וחתם מכתבו ההוא בזה״ל:

„ומדי דברי בזה באתי לעורר לב כל גדולי הארץ[8]) על דברי ספרי קוסמים וספרי מינות שנמצאו במדינותינו, שעל הכלל כולו יצאו לכפור בעיקר, לא לקצץ בנטיעות, כי אם לעקור ולשרש שורש אמונת ישראל. והנה כבר כתבתי להגאון מ׳ יונתן עבור כתבים הללו, והזכרתים ברמז, כי עדיין לא עיינתי בהם, והשיבני הגאון נכונה, להחרים בשמו כל התולים בו, בכתבים או בשאר דברים, שמסתעף ממנו אמונה רעה של מאמיני ש״צ[9]), ואז פקחתי עיני וראיתי, והנה יש בהם דברים רעים ומרים כלענה, תאמינו לי שבכל אמונת הגוים אשר שמעתי מאז נפרדו הגוים לא שמעתי כפירה זו. ואזכיר הכתבים בסימניהם ובשמותיהם. קונטרס אחד התחלתו „ואבוא היום אל העין״, שם יוצא יועץ בליעל חושב על ה׳ רעה, וכופר בהשגחת א״ס בכפירה גרועה מכפירת אריסטו, שהם כפרו בו לרוממותו, שפקרו שאין כבודו להשגיח בתחתונים, אבל המחבר הקונטרס הזה כופר בהשגחתו באמרו שתשש כחו. בכפירה כזו לא פקרו אפלו האומות הקדמונים מעולם, אוי לעינים שכך רואות ולאזנים שכך שומעות ושותקות. קונטרס השני פירושי שיר השירים, שר בשירים על לב רע ופה דובר נבלה, וינבל צור ישועתו. קונטרס שלישי פירושי מגלת אסתר, כתב פלסתר. קונטרס כונת תקיעת שופר, דבר ה׳ בזה ומצותו הפר, כל דת היהודים כופר, הפך הקערה, ולפומיה עפרא. על כן עורו והתעוררו, כי כבר נתפשטו הכתבים כמעט ברוב מחוזי פאדוליע, ומחזיקים אותם לכתבי קדש, עורו נא להחרים בשם כל קונטרס בשמו, ולהחרים מחבר הראשון שהמציא דברים הללו, וכל המחזיקים ומעתיקים להתלמד בהם. ועל הגאון מ׳ יהונתן הדבר מוטל יותר בחיוב, להסיר ממנו עקשות פה, טפשים הרשעים מאמינים הש״צ שבמדינותינו התולים עצמם בו, כי ממנו יצאו הדברים כבושים, על כן זאת יעשה, להדפיס חרם חמור בדפוס, לארר ולקלל את

---

4) לוחות עדות (ד׳ י״ח). — 5) שפת אמת (ד׳ ט׳).

6) הספר „שפת אמת״ נדפס בשנת תקי״ב, עיין בס׳ התאבקות (ד׳ צ״ב), ומקום הדפוס לא נודע. — 7) ל״ע (ד׳ ל״ט ע״ב).

8) בס׳ לוחות עדות הביא ריי״א המכתב מרי״ח לנדא, אבל לא העתיק אותו כהוגן, וסוף המכתב ההוא לא העתיק כלל, ע״כ מצאתי לנכון להביא דבריו אלה פה, כמו שנדפסו בספר „פתח עינים״.

9) על זה יאמר בעל פתח עינים (ד׳ י״ב): „ולמה מצוה לאחרים ולא יקיים המצוה בעצמו, ומצוה בו יותר משלוחו, יחרים יחתום ובדפוס יקבע, אלא ודאי נשמע מזה, כדי שיוכל להמלט אצל כת ארורה שלו להכחיש שלוחיו״.

המחבר הקונטריסים הנ״ל, ואת הלומדים ומחזיקים בהם, ונש״וח ספרים בכל גבול ישראל בכל המדינות, והכל בדפוס, ולפרוט כל הקונטריסים בשמותם ובסימניהם, ובזה ינוקה האיש מעון[10], וכל בית ישראל נקיים, ושלום״.

המכתב הגלוי הזה השפיל לארץ את כבוד רי״א, כי ממנו נודע שיש עוד רבים מכת ש״צ בפולניא, וכתבי המינות שלהם יתלו בו, כי מידו יצאו, והחשד עליו לא דבר ריק הוא, ואף כי אמר רי״א, שהקמיעות שלו הן קודש קדשים, ועליהן שלח פירושים להרבה רבנים. בכל זאת היה מוכרח לראות כעת כבלע הקודש, ולשים יד לפה ולדום. גם נודע שכתב רי״ח לנרא תחלה לכל אחד ואחר מהרבנים הגדולים, כי אף שנודע לו בבירור מכל עניניו המכוערים של רי״א, אך מפני חלול השם נחוץ לכסות פשעיו ולהקיל בדינו[11]). והרבנים הגדולים, ובראשם מהר״י פאלק, נתמלאו על רי״ח לנרא חמה, מדוע קפץ בראש, כי כבר היה הכל מוכן, להחרים את רי״א בעיר בראד ביום השוק, ועל ידו בטל הדבר ולא הוחרם בפרהסיא[12]).

ויעב״ץ כתב תוכחת מגולה מאמשטרדם (בכ״ז סיון תקי״ב) אל הפרנס וואלף האלי ובנו ר׳ שמואל, והם מסרו אותה ליד רי״א וסיעתו, ונעתקה ללשון אשכנז ונמסרה אל הממשלה, לענוש את יעב״ץ על ככה[13]).

והמלך פרידריך החמישי, אשר אהב צדק ומשפט, הוציא משפטו (י״ח תמוז תקי״ב) לטובת יעב״ץ, ופרנסי אה״ו נענשו לשלם מאה ר״ט כסף ענושים על מעשיהם הרעים[14]), וליעב״ץ נתן רשות מאת המלך לשוב תיכף לאלטונא ולהחל במלאכתו מלאכת הדפוס, ואיש לא יעמוד נגדו. גם הפרנס ר׳ מרדכי העקשר שב למקומו הראשון בכבוד[15]). ומרי״א נלקחה הרשות להיות רב על המבורג, וגם עליו להשיב להממשלה תשובה נכונה על חמש עשרה שאלות, וליתן פירוש על הקמיעות בלשון אשר ישמע המלך והשרים[16]). הבשורה הזאת נודעה מיד ליעב״ץ באמשטרדם ע״י אוהביו הנאמנים, וגם קבל מכתב מאשתו, כי הרת נתנה מאת המלך שישוב לביתו[17]). ובט״ו אב תקי״ב עזב יעב״ץ את אמשטרדם, אחרי שבתו שמה שנה וארבעה חדשים, ויבוא לאלטונא בעש״ק כ״ד אב, והודה לה׳ חסדו כי שב אל ביתו בשלום. אבל ע״י הריב אבד את מחיתו ונשבת כל מסחרו, וישב בטל בלי מו״מ, ואנשים רבים שלוו מאתו כסף לא שלמו לו מאומה[18]), וישב בדד בחדרו וידיו היו מסולקות מן הריב, רק אנשי שלומו והרבנים הגדולים לחמו בעדו[19]).

ומצב רי״א היה בעת ההיא ג״כ ברע מאד, כי נלחץ משני הצדדים: עליו להשיב על שאלות המלך וגם לעמוד למשפט לפני הרבנים. אז נפל לבו בקרבו ורצה לקבל מלקות מן הבי״ד בצנעא, והם יסדרו לו תשובה, ויעשה הכל כאשר יושת עליו. אך אנשי סיעתו מחו בידו, ואמרו, שאם יעשה זאת, יפנו אליו עורף ויהיו לו לאויבים[20]). ובעת הרעה הזאת התחבר רי״א אל תלמידו משה גרשון, אשר התנצר לפני זה ונקרא

[10]) אבל רי״א לא עשה גם זאת, והתנצל ע״ז בס׳ לוחות עדות (צד כ״ז סי׳ י״ט) בדברי רוח.
[11]) דברי מהר״י פאלק במכתבו הנדפס בס׳ פתח עינים (ד׳ י״ג ע״ב).
[12]) התאבקות (ד׳ י״ד ע״ב).
[13]) בס׳ גחלי אש, והכתב הזה בשם „תוכחת מגולה״ נדפס בספרו עדות ביעקב (ד׳ ס״א).
[14]) ע״ב (ד׳ י׳, וד׳ ס״ג). — [15]) בס׳ גחלי אש והתאבקות (ד׳ י״ד ע״ב).
[16]) שם (ד׳ י״ד ע״ב) ולוחות עדות (צד ח׳). — [17]) ע״ב (ד׳ י״ב).
[18]) שם (ד׳ י״ב): „שכל מה שהקפתי והאמנתי בכאן ובמקום אחר נפסד ונתקלקל״.
[19]) שם (ד׳ י״ג). — [20]) עי׳ בס׳ בית יהונתן (ד׳ י״א ע״ב סי׳ י׳).

כעת בשם קארל אנטון, ובעד רב כסף יצא לחבר על שמו ספר בלשון אשכנז, להראות על ידו את צדקת רבו לפני המלך והשרים. רי״א מסר לו כל הדברים הנחוצים, וכמעט כל אשר שמע מפיו כתב אנטון על ספר[21]).

משה גרשון התפאר כי הוא נצר ממשפחת מהרח״ו, ושבע שנים למד ש״ס ופוסקים אצל רי״א בפראג, וכאשר עבר כהרבה ערי המזרח שב לאירופה והתנצר והיה למורה בבית מדרש ההכמה בעיר העלמשטעד, אך אחריתו היתה אחרית נבל, כי בשנת תקט״ו ברח ויקח עמו כסף רב, אשר נתנו לידו הנוצרים שבטחו באמונתו[22]).

בשנת תקי״ב הוציא קארל אנטון את ספרו בלשון אשכנז לכבוד המלך, בשם: ידיעות קצרות ע״ד המשיח השקר ש״צ וע״ד הרעש אשר יצא על אודותיו בהמבורג ובאלטונא. בספרו ההוא הגיד אנטון גדולות ונפלאות אין חקר מחכמת רבו רי״א, כי בקי הוא בפילוסופיא ובקורות עולם ובגמטריא וכדומה, ומתנגדו יעב״ץ הוא איש בער לא ידע מאומה, ומלא קנאה ושנאה לרי״א על שלקח ממנו הרבנות מאה״ו, שהיא חזקתו מאז, ולכן שם עליו עלילות דברים בענין הקמיעות, להפיל אותו בשחת זו אשר כרה לרגליו. אך רוב החכמים והלומדים מצדיקים אותו, ואירע לו כמו לרמב״ם ז״ל, שמפני רוב חכמתו נתקנאו בו חכמי דורו, וכל היהודים, ואפילו שונאי רי״א מודים, שאין כמוהו חכם בעולם ואין בהקמיעות דבר רע של ש״צ, רק רמזים אחדים ור״ת שלא הבינם יעב״ץ ולא ירד לסוף דעתו, ורי״א ידבר אך טוב על הנוצרים, ובעד זה ישנאו אותו היהודים מאד[23]). גם הביא פירוש על הקמיע שנתן רי״א לבת הפרנס ר׳ נעטשליק הלברשטט, וטעם כמוס היה לו בזה, יען בה נאמר: „ומשיחו יהוה תקן חטא חוה ואדם״, ודעתו מסכמת לדעת חכמי העמים[24]). דברי המומר מצאו חן בעיני המלך והשרים, וגם נשא אז המלך את בת הנסיך מברונשווייג לאשה, ומחותנו של רי״א, קאסאב, היה חשוב בחצר הנסיך ההוא, ובקש מאת המלכה בעד רי״א[25]). ועל ידי הסבות האלה נהפך לב המלך והשרים לטובת רי״א, ופקודה יצאה מאת המלך להשקיט הריב ולבל יזכר עוד מדבר הקמיעות מאומה, גם לבלי לדבר עוד בגנותו של הרב.

פרנסי אה״ו שלחו מיד מכתב (בה׳ שבט תקי״ג) למהר״י פאלק וכן לשאר הרבנים הנלוים עמו לאמר, כי מאחר שיצא דבר המלך לטובת רי״א באשר רוב הקהלה פה וכן בשאר מקומות עומדים על צדו, נראה מזה שכל ענין הקמיעות הוא דבר של מה בכך, לכן טוב

---

[21]) התאבקות (ד׳ ט״ו) ומגלת ספר (צד קע״ו). וכן אמרו שבעה פרנסי אה״ו במכתבם הנדפס בס׳ עדות ביעקב (ד׳ ס״ג), וז״ל: „נסע (מרי״א) מזה לעיר ברונשוויג בקיץ העבר, ונתייעד עם תלמידו המומר, שהיה נקרא שמו לפנים בישראל משה גרשון כהן, ועתה נשתנה שמו לקארל אנטון, ושהה שם כמה שבועות, כנראה לסדר לו החבור שהדפיס עכשיו לזכותו, לבזות ולחרף מערכות ישראל״.

[22]) ע״ב (ד׳ י״ג) ושבלה״א (ד׳ ז׳) ובס׳ שמוש (ד׳ י״ט) יאמר יעב״ץ, כי קארל אנטון היה באמשטרדם ולונדון והראה את עצמו אחרי כן כי חזר לדת ישראל, אך בווין התנצר עוד הפעם וקבל דת הקתולים.

[23]) ע״ב (ד׳ י״ג), מגלת ספר (צד קע״ו), התאבקות (ד׳ ט״ו).

[24]) עי׳ בס׳ נצחון (ד׳ י״ד סי׳ ח׳). וז״ל ר׳ משה חגיז בס׳ שבר פושעים (ד׳ ל״ד): „ויש עוד כת אחרת ביניהם וכו׳, וטענה אחרת יש, שמאחר שבביאת הש״צ כבר נתקן עון אדם הראשון וחוה, ונתברר האוכל מתוך הפסולת״. הקמיע ההיא נדפסה בסוף ספר שבירת לוחות האון ושם יבוא השם בבאא התמורה על ש״צ, ומכאן נראה שהקמיע ההיא ושל דוד מאטליש אב אחד הולידן.

[25]) התאבקות (ד׳ י״ד ע״ב) וע״ב (ד׳ י״ב ע״ב).

לכסות הדבר ולהתיר אותו מן החרם שנגזר עליו כבר[26]). אך ברוח נכון השיב להם מהר״י פאלק (בט״ז שבט תקי״ג מעיר ווירמייזיא), וז״ל בקצור:

„כבר נודע בשער בת רבים משפט האב״ד שלכם, הנקרא ר׳ יונתן אייבשיץ, ומעשהו, שכל עניניו מעודו הכל דברי שקר וזיוף, לבדות מלבו דברים אשר לא כן ולכתבם על ספר, ואם כדברי האב״ד שלכם כן הוא, שרוב החכמים והלומדים מצדיקים אותו בזה, מדוע לא עשה דבריו בפומבי, לחוק את כל דבריהם בעט ברזל בדפוס, כל הקמיעות והפירושים דבר דבר על אופנו, שהן לערך כ״ד או כ״ה, וביחוד אותן חמש קמיעות מק״ק מיץ ופירושן, הנוטים למינות ואפיקורסות שאין כמוהו, באו לדפוס ונתפרסמו ממש בכל תפוצות ישראל, בענין שאי אפשר להכחישו ולומר, שסובלים פירושים אחרים, והיה לו לבקש משפט על ככה, הלא יש אלקים שופטים בארץ, כאשר עשינו לנגדו הכל בפרהסיא, אחר כמה אזהרות והתראות, מכל זה מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, שכל עניניו מקולקלים ומזוייפים, ולכן עשה כל דבריו בחשאי, כמו שגונב דעת הבריות. אנחנו עומדים בדברינו הראשונים, שימסור הדבר לחכמי הדור הרבנים החתומים, ואף להוסיף עליהם כמה רבנים, ואנחנו נשבענו בה׳ אלהי ישראל, להפוך בזכותו בכל צד האפשרי, רק שיעמוד הדת על תלה, ואין צריך לומר אם ימצא צדק בדינו, הן בעניני הקמיעות והן בעניני החבורים, ספרי מינות שנתפרסמו בשמו, כמו חרוז אילת אהבים[27]), וחבור ואבוא היום אל העיון, וכונת תקיעת שופר ואם יתנצל את עצמו בכל זה, מחויבים אנחנו לבקש מחילה מאתו ברבים, אכן אם אב״ד שלכם לא יאבה ולא ישמע גם לדבר הזה, כאשר התחלנו במצות הביעור, כן נזכה לעשות לנגדו וסיעתו, עד מקום שידנו יד כהה מגעת. כללו של דבר, שכל זמן שלא יקבל עליו האב״ד שלכם את הדין, הרי הוא כאחד מהמינים והאפיקורסים לכל דבר, עד שישוב מאולתו לקבל דינו, ושב ורפא לו ולכל בני ישראל יהיה שלום״, עכ״ל בקצור[28]).

על דרך זה ענו להם גם שאר הרבנים ולא רצו בשום אופן להתיר אותן מן החרם.

אז יצא רי״א ברוב כעס נגד מהר״י פאלק וכתב מכתב ארוך לקהלות ווירמייזא, אשר מהרי״פ נתקבל אז שם לרב, ויחרף ויגדף אותו מאד, ויאמר, כי כל דבריו הם אגרת מרד, למרוד ברת המלך יר״ה, מסית ומדיח יושבי אה״ו לבלי לקיים דת המלך, וגורם ח״ו תקלה לכל ישראל, והוא גוזר ואומר שרק הוא וסיעתו ידונו אותו, ובאגרת הראשון כתב לו שיבחר ג׳ רבנים וכעת תחת שלשה יש לו רבנים רבים ושלמים. וחיבוריו, זולת מה שלקט וגנוב הוא אתו, הכל שטות, תנוקות ממשמשין בו בטעותו, וע״כ הוא מזמין את מהר״י פאלק לדין לפני רבני קונשטנטינא, כי הם גדולים בחכמה ובמנין, והם ידינו בדברי הריבות שביניהם[29]). גם נשלח מאה״ו פסקוויל, דובר עתק ובוז על מהר״י פאלק ונכרז בקהל ווירמייזא על אודות הנבלה הזאת[30]).

ובעת ההיא יצא דבר המלך לשמוע רוב דעות העם, אם חפצים להעביר את רי״א מהרבנות או להניחו על מקומו כמקודם ושני הצדדים לחצו אלו את אלו מאד, עד אשר השוו ביניהם לבחור את רי״א לרב עוד הפעם, רק בתנאי שיעמוד אחרי כן לפני ב״ד השוה לשניהם. ורי״א היה מוכרח להסכים לזה. ואחר רוב דברים נבחר הרב ר׳ מרדכי מליסא והרב הזקן מו״ה יוקל אב״ד מגלוגא רבתי ועליהם יהיה השלישי הרב ר׳ הירץ פילא אב״ד מברלין, ולפניהם יעמוד רי״א למשפט. וקרוב לחג הפסח שנת תקי״ג חתם רי״א את ה„קומפרומיס״, ונכתב בפנקס השופט באלטונא בכל תוקף ובעונש גדול למי

---

[26]) שם (ד׳ צ״א ע״ב).

[27]) החרוז הזה הדפיס רי״א בספרו ל״ע (ד׳ ס״ב).

[28]) החאבקות (ד׳ צ״א ע״ב). והמכתב הזה עם המכתבים מיתר הרבנים נדפסו ע״י ר׳ יוסף פרעגיר בשנת תקי״ג בשם „אספקלריא המאירה״.

[29]) המכתב הזה נדפס במ״ע של פראנקל תרכ״ז (צד תכ״ז). — [30]) בס׳ גחלי אש.

שיעבור[31]). אולם רי"א לא מהר לבוא לפני הרבנים, ובכל כחו השתרל להמשיך הדבר. ופתאום מת הרב מליסא, ויצא רי"א לבקש דרך חרשה באמרו: הנה בעוד ימים לא כבירים יתאספו חכמי הדור בועד יעריסלוב, אקריב משפטי אליהם, כי הם רבים וגדולים בחכמה ובמנין, ואף כי הדרך רחוק ואנכי זקן, אלך לשם[32]). אך בעלי ברית יעב"ץ לא הסכימו לזה, ורי"א היה מוכרח לבחור את הרב ר' אברהם, אשר מלא מקום אחיו בליסא, וכה נמשך הדבר עד חודש טבת תקי"ד, ואז חתם רי"א את ה„קומפרומיס", שסומך הוא על הרבנים האלה. אך כאשר נודע להרבנים הנבחרים, כי נדפסו בשנת תקי"ג אגרות מהרב מהר"י פאלק ומיתר הרבנים, בשם: „אספקלריה המאירה", ושם יאמרו בפירוש, כי רק לפניהם יעמוד רי"א למשפט, לא רצו הרבנים האלה להתערב בדבר הזה בלי הסכמתם של אלו[33]).

ובחדש שבט תקי"ד שלח רי"א אגרת להרב מהר"י פאלק ובקש מאתו, כי אם אין רצונו לעשות למענו, יעשה נא לכבוד שמים וכבוד תורתו, להרכין ראשו ולאמור עם הספר, כי דעתו מסכמת שידונו הרבנים האלה, וידו מסולקת מלדון בזה[34]). אולם כל זאת עשה רי"א רק למראה עינים, ובסתר מסר את שני הצדדים למלך, כי המרו את פיו, יען כי יצא נקי מלפני הוד מלכותו, והם הכריחוהו לעמוד עוד הפעם למשפט לפני ב"ד ישראל. כי באמת ירא רי"א לעמוד לפני הרבנים, פן יחייבו אותו, ואנה ינום לעזרה[35]). והמלך בטל מהר את הקומפרומים וענש את פרנסי אה"ו לשלם כסף ענושים בעד מעשיהם הרעים, ורבים מאוהבי רי"א הנאמנים נהפכו לו כעת לאויבים[36]).

אחרית הריב לא ראה מהר"י פאלק, כי בי"ד שבט תקי"ד נפטר בעיר אופינבאך זקן ושבע ימים. ואנשי יעב"ץ הגישו עוד הפעם את בקשתם אל המלך בדבר הריב, בחדש ניסן תקט"ו, והגידו לו, כי דברי רי"א לא נכונים, וכל הרבנים מאשכנז עומדים לימינם[37]). והמלך שאל מאת חכמי הנוצרים, להגיד לו את דעתם, למי משניהם הצדק. אבל בעלי ברית רי"א לא נחו ג"כ, והביאו את דבתם רעה אל שרי העיר לאמר, כי מטעם המלך אסור לדבר עוד נגד רי"א, ויעב"ץ הדפיס והוציא לאור ספרים רעים נגדו. ותנתן להם רשות לחפש בביתו. ובשלשה באב, עש"ק תקט"ו, באו חמשה אנשים מצד רי"א אל בית יעב"ץ, ובתוכם משה עקיבאס, שרצה כבר להרגו, ויעב"ץ ישב לבדו בחדרו בעליה, ואשתו ובניו ואנשיו ביתו ישבו למטה, וינשו לשבור הדלת, ואשת יעב"ץ חרדה מאד, והיא היתה בחדש השביעי להריונה, וכמעט יצאה נפשה לולא נקרא רופא אמן שהקיז לה דם והצילה ממות. והאנשים עלו אל חדר יעב"ץ בעליה, ויבזו אותו מאד ויקחו את כל אשר לו, ספרים, כתבים ואגרות, כסף וכלים, ויעב"ץ היה מוכרח בעצמו לפתוח להם התיבות, כי חייו היו מסורים בידם. וכה שטטו בכל חדרי הבית שתי שעות, וקלקלו ושברו את כל אשר לו, וגם בית הדפוס, ואחרי כן הלכו לדרכם והוליכו עמהם חבית אחת מלאה ספרים וכתבים, ובקול רעש הלכו לפני בית יוזפא כהן והביאו החבית אל הארון פאן קוואלען, למען יראה בעיניו כי כנים דבריהם[38]). ואחר ששה חדשים החזירו

---

31) ע"ב (ד' ס"ג ע"ב), ל"ע (צד ט') ומגלת ספר (צד ק"פ), התאבקות (ד' פ"ו).

32) ל"ע (צד יו"ד). — 33) שם (ד' מ"ח ע"ב). — 34) שם (ד' מ"ט).

35) כן אמרו שבעה פרנסים אה"ו במכתבם. עי' ע"ב (ד' ס"ג).

36) התאבקות (ד' י"ז) ומגלת ספר (צד ק"פ).

37) התאבקות (ד' י"ז ע"ב) ולוחות עדות (ד' ח').

38) ע"ב (ד' י"ז ע"ב) ומגלת ספר (צד קצ"ג).

הספרים והכתבים ליעב״ץ, כי לא נמצא בהם מאומה נגד דת המלך, אך בעד כל ההיזק אשר נעשה לו לא קבל מאומה.

בשנת תקט״ז הוציא יעב״ץ ספר בשם „פתח עינים״ ובו דבר קשות על רי״ח לנדא, מדוע עמד לימין רי״א ופסח במכתבו הגלוי על שתי הסעפים, „חצי לה׳ וחצי לבעל״[39]). ושם השפיל יעב״ץ את כבוד רי״א מאד. אבל בתחלת שנת תקט״ז, הוציא הפרופ׳ הנוצרי דוד מעגרלין מפפד״מ ספר בלשון אשכנז לכבוד המלך בדבר הקמיעות והריב, והתפאר בספרו, כי הוא גלה סוד וראיה חדשה על אמתות אמונת הנוצרים. לקוחה מכ״ד קמיעות שנתגלו מחדש מהרב רי״א, והוא, מעגרלין, ברוב חכמתו, מצא המפתח להקמיעות האלה, כי לא יסבו על שם ש״צ כלל, רק על משיחם, ורי״א הוא באמת נוצרי גמור, ורק מאימת היהודים הוא מכחיש בפיו מה שבלבו, ועל כן הוא מיעצהו להסיר המסוה מעל פניו ולקבל עליו את דת הנוצרים בפרהסיא. אחרי כן ידבר מעגרלין על היהודים תועה, כי עורים הם. גם ידבר סרה על גדולי רבני קהלות אשכנז, ובראשם הגאון יעב״ץ, ואמר, כי סבת הריב היא, יען כי רי״א יאמין במשיח הנוצרים, וכן רדף אביו של יעב״ץ, החכם צבי, באף וחמה את חיון, יען לבבו היה שלם עם אמונת הנוצרים. ובכן בקש מעגרלין מאת המלך שיגן על רי״א, לבל ירדפוהו אויביו חנם[40]).

דברי מעגרלין עשו רושם גדול בלב המלך והשרים, וגם עוד אחדים מחכמי הנוצרים גלו את דעתם לטובת רי״א[41]). והמלך הרשה לרי״א לדון דיני ממונות כמקודם, ולהיות עוד הפעם לרב על המבורג. ויהי רי״א מלא שמחה על הנצחון הזה, ולא יצא להכחיש את דברי מעגרלין, אשר אמר עליו גלוי לכל העמים, כי הוא נוצרי גמור, גם לא הגיד, כי אין שמץ מאמונת הנוצרים בהקמיעות, אבל שם יד לפה ושתק. לכן אמר עליו יעב״ץ אז: שתיקא זו כהודאה דמיא[42]).

ובחנוכה תקט״ז עשו אוהבי רי״א ותלמידיו הרבים משתה, וירקדו בביתו ברוב שמחה, כי נגמר הריב לטובת רבם.

---

[39]) כן אמר מהר״י פאלק על רי״ח לנדא במכתבו הנדפס בס׳ פתח עינים (ד׳ י״ד).

[40]) התאבקות (ד׳ י״ז ע״ב), ע״ב (ד׳ כ׳), שמוש (ד׳ ט׳ ע״ב).

[41]) ה״ה בוימגארטין מהאלי, אכריוס מקיהל, קארפצוף מראשטאק. עי׳ בית יהונתן (דף י״א ע״ב סי׳ י׳). — [42]) ע״ב (ד׳ כ״א) שמוש (ד׳ י׳ ע״ב).

# בֵּין סַלְעֵי מָגוֹר.

שָׁלֵו מִמְּרוֹמָיו נִשְׁקָף יָרֵחַ
אֶל עֲנַק הַטֶּבַע – סֶלַע קֵרֵחַ,
זֶה נִצָּב כְּאָבֵל בְּעֵמֶק הָרְפָאִים,
כָּפוּף וְדוֹמֵם בֵּין אֶחָיו הַסְּלָעִים.

קַוִּים לְבָנִים עַל פָּנָיו שְׁחֹרוּ,
כְּחוּטֵי בְדֹלַח יַבְרִיקוּ, יִנְהָרוּ,
וּלְנֹגַהּ זַרְחָם שָׁם בֵּין הַקְּמָטִים
אִשָּׁה וְאִישׁ מִלְמַעְלָה נִבָּטִים.

לְרַגְלָם בַּסֶּלַע נְקִיקִים וּשְׁבָרִים,
שָׁם מַיִם בְּשָׁאוֹן אַרְצָה מֻגָּרִים,
עֵמֶק בְּמוֹרָד אֶל נַחַל רֹתֵחַ,
הַנּוֹצֵץ כְּכֶסֶף לְאוֹר הַיָּרֵחַ.

וּלְרֹאשָׁם מֵעַל כְּתַבְנִית קַרְנַיִם
שֵׁן־סֶלַע רָעָה, קְצוֹת לָהּ שְׁנַיִם
כְּפוּפִים כְּחֶרְמֵשׁ, בְּלִי מִשְׁעָן מִתָּחַת,
וּכְמוֹ לִנְפֹּל נְטוּיִם שָׁם אֶל הַשָּׁחַת.

מִי הֵמָּה אֵלֶּה שָׁמָּה מִמָּעַל?
הֲיֵשׁ יְלוּד אִשָּׁה יוּכַל שָׁם יָעַל?
הֲיֵשׁ גַּם מִגְדָּל פֹּרֵחַ בָּרוּחַ
בַּמָּקוֹם הַלָּז יוּכַל לָנוּחַ?

וְאִשָּׁה וְאִישׁ שָׁם בֵּין הַקְּמָטִים,
מֵעַל לִתְהֹם עֹמְדִים וְאַרְצָה נִבָּטִים;

הִנֵּה גַּם צַלְמָם לְאוֹר הַיָּרֵחַ
אֶל עַיִן פְּקוּחָה בָּהִיר זֹרֵחַ.

הָאֶחָד עֶלֶם וְעַלְמָה הַשְּׁנִיָּה,
יַד אֶל יַד עֹמְדִים כִּתְאוֹמֵי צְבִיָּה;
רֶגַע עֵינֵיהֶם יִשְׂאוּ שָׁמַיְמָה
וְרֶגַע יַשְׁפִּילוּ עֵמֶק – הַמַּיְמָה.

מִי הֵבִיא שְׁנֵי אֵלֶּה שָׁם בֵּין הַשְּׁבָרִים?
הַאֻמְנָם נְשָׂאוּם עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים?
הַאֻמְנָם עָלוּ בְּרֶכֶב אֵלִיָּהוּ?
פְּלָאִים כָּאֵלֶּה עוֹד לֹא יֵרָאוּ!

אַהֲבָה וָפַחַד מָוֶת וָחֶרֶב
שְׁנֵי כֹחוֹת נַעֲלָמִים עָמְקוּ בַּקֶּרֶב,
מֵחֻקּוֹת הַטֶּבַע תָּמִיד לֹא סָרוּ –
הֵמָּה לָאָדָם כְּנָפַיִם יָצָרוּ.

וְעֶלֶם וְעַלְמָה שָׁם בֵּין הַקְּמָטִים
מֵעַל לִתְהֹם עֹמְדִים וְאַרְצָה נִבָּטִים:
„נֹסְעֵי הַצְּלָב" שַׁעַר עִירָם בָּאוּ
וּפֹה בַּצּוּר מֵהֶם יִתְחַבָּאוּ . . .

יֶהֱוֹם הָרוּחַ, יִשְׁרֹק בַּסְּלָעִים
וּכְאַלְפֵי יַנְשׁוּפִים יֶהְגֶּה נְכָאִים,
יִצְרֹר בִּכְנָפָיו עֲנָנָה קֹדֶרֶת
וְאֶל שְׁנֵי הָאֻמְלָלִים הִיא מְמַהֶרֶת;

אוֹתָהּ יְלַוּוּ מִקְּצֵה הַשָּׁמַיִם
עָשָׁן וָפִיחַ מְעַוְּרֵי עֵינָיִם;
לְאַטָּהּ לְאַטָּהּ תֶּעְשַׁן הַלְּבָנָה
וּלְבוּשׁ אֵשׁ־לַהַט תִּלְבַּשׁ הָעֲנָנָה.

„שׁוּרָה, הַגְּבָלִים לְרֶצַח יִשְׁאָפוּ,
שָׁם עַל־יֹשְׁבֶיהָ עִירֵנוּ שָׂרָפוּ! —
תֶּהְגֶּה הָעַלְמָה בְּנֶפֶשׁ נִבְהָלָה —
הָהּ אָבִי!.. אִמִּי!.. אוֹי לִי אֻמְלָלָה!..“

הָעֶלֶם מַחֲשֶׁה כְּפֶסֶל לֹא יָבֶן
וּמִשְׁתּוֹמֵם יַעֲמֹד וְדוֹמֵם כָּאָבֶן;
דָּמוֹ בְעוֹרְקָיו נֶהְפַּךְ לְעֹפֶרֶת
וְעֵינָיו נְטוּיוֹת לָעִיר הַבֹּעֶרֶת. —

„אֵלִי, אֵלִי, לָמָּה עֲזַבְתָּנוּ
וּכְצֹאן לַטֶּבַח בְּאַפְּךָ שַׂמְתָּנוּ? —
תּוֹסִף הָעַלְמָה בְּרוּחַ נִפְעָמָה, —
מַדּוּעַ, אֱלֹהִים, מַדּוּעַ וְלָמָּה?!“..

וְשָׁם גֵּאוּת עָשָׁן מִתְאַבְּכִים לְמַעְלָה
וַיְכַסּוּ בְעָנָן מְאוֹרוֹת הַלָּיְלָה;
בָּרְאִי שְׁמֵי־סַפִּיר תְּכַרְכֵּר שַׁלְהֶבֶת —
חִישׁ אֶל כָּל־קְצוֹתָם הִיא מִתְגַּנֶּבֶת...

הָעֶלֶם עֹמֵד כְּמַסְמֵר נָטוּעַ,
לִבּוֹ בְקִרְבּוֹ מֶה חָלָל, פָּצוּעַ!
לַיְלָה זֶה נוֹעַד לְלֵיל חֲתֻנָּתוֹ
עִם זֹאת הָעֲנִיָּה — רָחֵל תַּמָּתוֹ!

מָה רַבּוּ הַתִּקְווֹת, תִּקְווֹת עֲדָנִים,
זוּ נִרְאוּ אֲלֵיהֶם פָּנִים אֶל פָּנִים!
הַהֹוֶה הַנָּעִים — מַשְׂכִּיּוֹת מַבְטִחִים
עֲתִידוֹת חַיֵּיהֶם פְּאֵר בִּפְרָחִים.

אָבִיו וְאָבִיהָ, שְׁנֵי שַׁלְוֵי עוֹלָם,
עֹשֶׁר בִּימִינָם, כָּבוֹד בִּשְׂמֹאלָם
וּצְדָקָה וָחֶסֶד לְרֹאשָׁם עֲטָרוֹת
נִצְּצוּ בְעִירָם כַּאֲבָנִים יְקָרוֹת.

וּבְרוּם שְׁמֵי חֶלְדָּם, הֵמָּה מִנֹּעַר
מִשְׁבְּצוֹת אוֹר, כִּשְׁנֵי כֹּכְבֵי זֹהַר;
יֹפִי וּנְדִיבוּת, צְנִיעוּת וַעֲנָוָה,
הִתְלַכְּדוּ בְּיוֹסֵף וְרָחֵל הַנָּאוָה.

וּכְבָר גַּם יוֹסֵף עָלָה בַסֻּלָּם,
וַיְהִי לְרֹפֵא, חֹקֵר וּמְשֻׁלָּם,
וּכְעֵץ הַחַיִּים חָכְמַת הָעֶלֶם
יֶשַׁע תַּפְרִיחַ לְכָל־נִבְרָא בְצֶלֶם.

מִקַּדְמַת נֹעַר נַפְשׁוֹ נִקְשָׁרָה
בְּחָכְמָה, בְּיֹפִי וּבְרָחֵל הַיְשָׁרָה;
וּבְיוֹם לְחֶבְרָה בַּחַיִּים אָרְחוֹ
כָּל־אַנְשֵׁי עִירָם צָהֲלוּ שָׂמֵחוּ.

וּפֹה עַל רֹאשׁ צוּר שְׁנֵי הַנֶּאֱהָבִים,
שׁוֹמֵמִים נִדְהָמִים עַתָּה נִצָּבִים;
רָחֵל בּוֹכִיָּה, יוֹסֵף כָּאָבֶן,
עָנוּתוֹ מִי יָחוּשׁ, לִבּוֹ מִי יָבִין!

פִּתְאֹם יִתְעוֹרֵר, יֶחֱרַד חֲרָדָה,
יִפֶן אֶל רָחֵל וַיֹּאחֶז בְּיָדָהּ
וְקוֹל כְּרַעַם־אֵל מִלִּבּוֹ יִתְפָּרֵץ:
„לֹא נָמוּת, כִּי נִחְיֶה גַּם בְּמוֹט אָרֶץ!

לֹא נָמוּת כִּי נִחְיֶה גַּם בְּמוּשׁ הָרִים!
לֹא נָמוּת לוּ תֵבֵל תְּנֻפַּץ לִשְׁבָרִים!
לֹא נָמוּת לוּ יִבֹּל כָּל־עֵץ וְכָל־פֶּרַח!
לֹא נָמוּת לוּ שֶׁמֶשׁ יְהִי לְגוּשׁ קֶרַח!

לֹא נָמוּת... נִחְיֶה... רָחֵל תַּמָּתִי!
עֲדָה אֲהַבְתִּי... עֲדָה נְשִׁיקָתִי!. . ."
וּבְחֹם קַדַּחַת, קַדַּחַת מַמְאֶרֶת,
יִשָּׁקָהּ עַל־מִצְחָהּ נְשִׁיקָה בֹּעֶרֶת. . .

וַעֲשַׁן הָעִיר תִּמְרוֹת, תִּמְרוֹת,
מְטַפֵּס וְעוֹלֶה וּמְכַסֶּה הַמְּאוֹרוֹת;
מֵרֶגַע לְרֶגַע הָאֵשׁ מִתְאַבֶּכֶת
וַאֲפִיקֵי דָם בַּמָּרוֹם שֹׁפֶכֶת.

"רָחֵל! רָחֵל! הָהּ רָחֵל חֶמְדָּתִי!
רָחֵל בַּת־אוֹנִי, רָחֵל יוֹנָתִי!
רָחֵל אוֹצָרִי, אוֹצַר כָּל־נַחַת! —
נִשְׁמַע לְפִתְאֹם קוֹל נוֹרָא מִתָּחַת.

"אֵיךְ, הָהּ, רָחֵל? אֵיפֹה נֶחְבֵּאת?
הַאֻמְנָם כְּבָר מַתְּ וְגַם דּוֹדֵךְ כְּבָר מֵת?
אַךְ אַשְׁרֵיךְ, רָחֵל, אַשְׁרֵיךְ תַּמָּתִי,
אַשְׁרֵיךְ שֶׁלֹּא תִרְאִי זִבְחִי, טִבְחָתִי!

"הִנֵּה בֶן־רֶגַע כָּל־אַחַי הָהּ בָּאוּ
בָאֵשׁ זֶה הִצִּיתוּ — וְלֹא הֻטְמָאוּ.
הִנֵּה גַם אִמֵּךְ לַלַּבָּה הוּבָלְתִּי,
וּמָה עַתָּה חַיַּי לוֹ גַם נִצַּלְתִּי?!..

"אַשְׁרֵיךְ, רָחֵל, בַּת אוֹנִי יְחִידָתִי,
שֶׁאָזְנֵךְ לֹא תִשְׁמַע בִּרְכַּת שְׁחִיטָתִי!..
הִנֵּה הַשַּׂכִּין!.. צַוָּארִי אוֹשִׁיטָה...
בָּרוּךְ אַתָּה אֲדֹנָי... עַל־הַשְּׁחִיטָה!.."

* * *

"אוֹי" מִלֵּב רָחֵל קוֹל נוֹרָא הִתְפָּרֶץ
וַתִּתַּר מִמְּקוֹמָהּ וַתִּקְפֹּץ לָאָרֶץ...

. . . . . . . . .
. . . . . . . . .

רֶגַע יַעֲמֹד יוֹסֵף כְּפֶסֶל לֹא יָבֶן,
נִפְעָם וּמַשְׁמִים וְדוֹמֵם כָּאָבֶן;
פִּתְאֹם יִתְעוֹרֵר, יֶחֱרַד חֲרָדָה,
יִגַּשׁ לַמָּקוֹם שָׁם רָחֵל עָמְדָה

וּבְקוֹל כִּפְרִיץ חַיּוֹת יַרְעֵם נוֹרָאוֹת:
"לֹא נָמוּת כִּי נִחְיֶה גַּם בְּמוֹט גְּבָעוֹת!
לֹא נָמוּת, רָחֵל, גַּם בְּמוּשׁ הָרִים!
לֹא נָמוּת לוּ תֵבֵל תְּנֻפַּץ לִשְׁבָרִים!

"לֹא נָמוּת לוּ יִיבַשׁ כָּל יְאֹר וְכָל־פֶּלֶג
לֹא נָמוּת לוּ שֶׁמֶשׁ יְהִי לְגַל שֶׁלֶג!
לֹא נָמוּת! נִחְיֶה! רָחֵל יָפָתִי!..
עֲדָה אֲהַבְתִּי!.. עֲדָה נְשִׁיקָתִי!.."

* *

וּבְחֹם תְּפִתֶּה בְּקִרְבּוֹ וְרוּחַ שַׁלְהֶבֶת,
יִשַּׁק הַסֶּלַע וְיִישַׁן הַמָּוֶת . . .

מ. מ. דאַליצקי.

# מוסר היהדות.

## (בקרת)

מאת

ד״ר ד. ניימרק.

---

(המשך *).

הארכתי בפרק הזה, מפני שעניננו הוא יסוד המוסר ובסיסה. תוצאת הפרק הזה היא ההנחה, אשר עליה מיסד המחבר הרבה מהנאמר בהפרקים הבאים. בפירוש ושלא בפירוש מחזק את דבריו בהפרקים הבאים מתוך הנאמר בפרק הזה, כאשר גם לא ייעף ולא ייגע להביא ראיות ותמיכות מתוך עניני חקירותיו בהפרקים הבאים להיסוד אשר הניח בפרק הזה.

את זה רואים אנו תיכף בהפרק על דבר אופי תורת המוסר של היהדות:

„תורת המוסר... של היהדות... חברתית (סוציאלעטהיק) היא... איננה תורת מוסר לאומית, אלא כללית... לכל האנושיות כולה".

טרם כל עלי להעיר, שתורת המוסר של איזה עם יכולה להיות חברתית במלא מובן המלה, מבלי שתהיה על ידי זה גם מיועדה לכל האנושיות כולה. את האמת הזאת, שתורת המוסר של היהדות חברתית היא, הוכיח המחבר בכל כחו הגדול שבשפתו ועטו באופן מאד נעלה. הוא באר בספרו לא אך את הידוע, שתורת ישראל לא נתנה להתקיים אלא על ידי כל העם כולו, אלא גם העמיק את הרעיון הזה בהארה בהירה ונשגבה, כדרכו, והראה לנו, שבעצם וראשונה לא היחיד הוא הפועל המוסרי ולא עליו חלה המוסריות בעצם מהותה וטהרתה, אלא הצבור הוא הפועל המוסרי האמתי והוא נושא את אחריותה של המוסריות; בעוד שהיחיד, אם כי בחוג עצמו יש לו גם כן תעודה מוסרית והוא פועל מוסרי באחריות במובן הפשוט, — לא יגיע לעולם אל רום המדרגה המוסרית האמתית זולתי על ידי הצבור, אשר מרוחו הוא נזון. אבל כל זאת הוכיח המחבר לא בפרק הזה אלא בסוף חלק ב׳, בפרק האחרון: התקדשות היא התאחדות. — השאלה הזאת, באיזו מדה תורת־מוסר ידועה חברתית היא, שייכה היא אמנם גם כן (עיין למטה) להחקירה על דבר האופי, אולם בעוד שדחה המחבר את השאלה הזאת עד סוף הספר, בחר לו בפרק הזה ענין שאין לו שום שייכות לאופי תורת המוסר כשהיא לעצמה. השאלה, אם תורת היהדות לכל האנושיות כולה נתנה או לא, אינה משיבה

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ב ע׳ 157.

לנו כלום על השאלה, אם התורה הזאת גם מסוגלה היא להיות לתורת כל העמים. ולא עוד אלא שהשאלה האחרונה הזאת אינה תלויה כלל בהראשונה. הלא אפשר הדבר, שבאמת לא נתנה תורת היהדות אלא להאומה הישראלית ובכל זאת התורה הזאת אופיה כך הוא, שמסוגלה היא להיות לחוק גם לעמים אחרים. באופן שהלך הרעיון ההגיוני הוא זה: טרם כל עלינו לחקור אחרי אופיה של תורת היהודים, ואחרי אשר עלה בידינו, שהתורה הזאת יש לו אופי כזה וכזה, או אז באה השאלה, אם תורת מוסר כזאת מסוגלה היא להיות תורת מוסר גם לעמים אחרים. ובאמת מתפלאים אנחנו על יוצר ה„פֶאלקער־פסיכָאלָאגיע", שהניח את השאלה הזאת, מבלי לשעות אליה כלל[1]), ומטייל ארוכות וקצרות בהשאלה החיצונית והפורמלית, אם תורת ישראל לכל האנושיות כולה נתנה או לא. וגם זה הוא עושה בדרך פלפול, שגם רוח ה„משנה־למלך" בשעתו היתה נוחה הימנו[2]).

---

[1]) בפרק הראשון, שהוא כעין הקדמה, מונה המחבר בין מקורי תורת המוסר של היהדות גם את „רוח-העם", „אחדות-העם", „סגולות מיוחדות להיהדות", „הלך-רעיון המיוחד" לה וכדומה (עיין בסעיפים: 7, 8, 13, 14, 28, 29, בהוספ' 3 ועוד), אבל כל זה אך בהקדמה!

[2]) עד כמה המחבר אינו מקיים מה שהבטיח לנו בסעיף 64 ובכמה מקומות, שמוותר הוא על כל הדרשות החדות והחריפות — מוכיחים הם (מלבד הפרטים אשר ידובר עוד עליהם למטה) הדוגמאות האלה:

בסעיף 52 מביא ראיה להרפורמא מהגמ' (מכות כ"ד ע"א): „ד' גזרות גזר משה על ישראל ובאו נביאים ובטלום". להמעיין שם הוא פשוט, שמדבר על נבואותיו של משה בנוגע לגורל ישראל בעתיד, אבל בשום אופן לא במה שנוגע למצות התורה. וכן מביא ראיה מדברי ריש לקיש (מנחות צ"ט א—ב): „פעמים שבטולה של תורה זהו יסודה". רש"י מפרש: „כגון שמבטל (למוד-) תורה להוצאת המת . . . מקבל שכר כאלו יושב ומייסדה ועוסק בה". לאצארוס בהערה שם, מתרעם על רש"י ופירושו (וכן בכמה מקומות); אכן יהדותו של רש"י הוא באמת אותה היהדות החיה עד היום בקרב היהודים!

בהוספה 15 מוסר המחבר מודעה כללית, שאם מוצאים אנחנו בתלמוד או מדרש איזה מאמר ופירושו בצדו, כי גם אז אין אנו חייב מפי פירוש הגמ' עצמה, אלא יכולים אנו לפרשו לפי שקול-דעתנו, ומביא שם דוגמאות אחדות ומתרעם שם ביחוד על רש"י. מוכרחים אנחנו להודות, כי בנוגע להחקירה המדעית צדקו דברי המחבר במדה ידועה, לא אחת מוצאים אנו חילוקים כאלה בין הבבלי והירושלמי בפירוש מאמרי הראשונים, אך בנוגע לתורת המוסר של היהדות כמות שהיא לא יצדק. כי יהיה איך שיהיה, פירושי הגמ' ורש"י נתקבלו בקרב היהדות וברוחם חיה היא היהדות עד היום הזה.

בסעיף 65 מניח המחבר דומה לזה, שמאמרים הרבה שהובאו בגמ' במובן ידוע ומוגבל יכול להיות שהיה להם בעקרם מובן אחר. לדוגמא: המחבר מפרש (סעיף 213) „מצוות לאו ליהנות ניתנו" לא במובן הגמ' (ר"ה כ"ח ע"א, עירובין ל"א ע"א), שאין ההנאה הזאת חשובה כהנאה לענין אסורי־הנאה, אלא: „עיקר הדבר לפי רוח התלמוד(!) הוא, להרחיק את כל יסודי התועלת מהתביעה המוסרית; המאמר הזה מכוון הוא איפוא נגד אותה השקפת-החיים האומרת, שתורת המוסר אינה באה אלא משום התועלת שבה. (הוספה 18). ראיה לפירושו מביא המחבר מזה, שהחכמים בחרו ב„הלשון החשובה" של „לא נתנו". המחבר סותם במה הלשון הזאת חשובה היא בעיניו כל-כך, אך כנראה מפרש הוא „לא נתנו" במובן נתנו מסיני. לעומת זה אין אני צריך אלא להעתיק דברי הגמ' (כתובות ק"ב ע"ב), אשר שם גם כן מוצאים אנחנו (כמו בכמה מקומות) את השמוש בלשון החשובה הזאת: „כמה אתה נותן לבנך כך וכך וכמה אתה נותן לבתך כך וכך . . . הן הן הדברים הנקנים באמירה . . . א"ל רבינא לרב אשי דברים הללו ניתנו ליכתב או לא ניתנו ליכתב?" (עיין עוד הוספה 22—23).

בסעיף 94 הכתוב „לא תוכל להתעלם" (דברים כ"ג ג') „לא כון לשום דבר אלא לאותו הרעיון שכון אליו קנט ב„הצווי המוחלט" שלו!"

המחבר אמנם — בהיותו אנוס לזה על פי כל הספרות של היהדות, שאינה מניחה שום ספק בדבר, שהתורה אך לישראל נתנה — מודה הוא (מסעיף 157 והלאה), שמאז מעולם שתי דעות נלחמות זו בזו בקרב היהדות: האחת לאומית־פרטיקולרית, אשר לפיה התורה אך לישראל נתנה, והשנית אנושית־אוניברסלית, אשר לפיה התורה לכל האנושיות כולה נתנה[3]). המחבר בעצמו מחזיק, כמובן, בדעה השניה ומחליט שהתורה אמנם נתנה מתחלה לישראל, אבל באמצעותם לכל האנושיות כולה. אין אנחנו מתפלאים על לאצארוס על שדורש הוא נכבדות בהמיסיון של היהודים (בהסעיפים 120, 260, 264 ועוד), הלא יהודי אשכנזי הוא! גם אין לנו לדון בזה, אם כונת הכתוב „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" (שמות י"ט י') היא באמת, שיהיו היהודים ככהנים הללו, שעליהם ללמד את העם תורה, כן ילמדו הם היהודים, את כל האומות, כאשר דורשים המה בעשיריות האחרונות כל רבני אשכנז הכרוכים בזה אחרי באור רמבמ"ן. הכתוב שלפניו: „והייתם לי סגלה מכל העמים", מוכיח את ההפך מזה: שתעודתו של עם ישראל היא להיות מובדל ומופרד בתורתו מכל העמים. ופירושה של „ממלכת כהנים" יותר נראה אם כדברי רש"י: „כהנים שרים, כמד"א ובני דוד כהנים היו (שמואל ב' ח')", או אולי — מבלי לדון בזה על זמן כתבתו של המקרא הזה — ממלכת אשר כהנים מושלים בה, כאשר באמת כך היה בימי הנשיאים והמלכים החשמונאים, שהיו גם כהנים גדולים, ולפניהם פקידי הארץ הכהנים הגדולים בימי מלכות פרס וסוריא, ובמדה ידועה גם בימי המלכים, וביחור בימי משה ויהושע, לפי המסופר בכתובים. — כאמור, אין אנו צריכים לדון בפירוש הכתובים, אחר שכל תורת היהדות וספרותה אינה מניחה שום ספק בדבר, שלא נתנה תורה אלא לישראל בלבד. אכן בזה רואים אנו את השפעת הנחתו הראשונה של המחבר גם על השאלה הזאת. אחרי שהניח ליסוד, שיש איזה חילוק בין מצות

---

בסעיף 97: אונקלוס (בראשית ג' כ"ב) בתרגומו: „הא אדם הוי יחידי בעלמא מִנֵּיהּ למידע טב וביש" מכון הוא „במבט מוסרי חודר, שהאדם מכיר הוא מעצמו את הטוב והרע" (כלומר המוסרי).

בסעיף 155 המחבר הבוחר מתוך דברי החכמים אך באלה המתאימים, לפי דעתו, לרוח היהדות ולשכל הבריא, אינו חוכך אף רגע להביא ראיה בשעת הצורך מפלפול זר כזה: „לא קם בישראל כמשה, בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, ואיזהו זה בלעם!"

דרשות כאלה מלא הוא הספר הזה על כל גדותיו.

[3]) בין בעלי הדעה האנושית האוניברסלית חושב לאצארוס ביחוד את רבי יוחנן בן זכאי ומביא ראיה לדבריו (סעיף 153 והוס' 11) גם מהתנגדותו לפירוש תלמידיו על „וחסד לאומים חטאת", שכולם מפרשים בטעמו של ר' אליעזר המודעי האומר (ב"ב י' ע"ב): „כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא", והוא, ריב"ז, אומר: „כשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על העכו"ם". — והנה גם דעה שלישית יש שם, והיא אותה של ר' נחוניא בן הקנה האומר: „צדקה תרומם גוי וחסד לישראל ולאומים חטאת". הדברים האלה אינם ברורים כל צרכם, אך מהענין נראה שהוא מפליג להרחיק את החסד מן הלאומים עוד יותר מר' אליעזר ואומר שהלאומים אין להם אלא חטאת. וכן נראה שם מדברי ר' יוחנן ב"ז עצמו: „נראין דברי ר' נחוניא בה"ק מדברי ומדבריכם לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל ולעכו"ם חטאת". בכל אופן גלוי הוא מדברי ריב"ז שדבריו שונים היו מדברי רנחבה"ק ושהוא עתה חוזר בו. אם לאצארוס אומר איפוא, שר' נחבה"ק מלמד בזכותם של הלאומים ושר' יוחנן ב"ז, במאמרו „כשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על העכו"ם", מסכים הוא לו, אינו אלא מגלה בגמרא פנים שלא כהלכה. לפי הפירוש האמתי הרגיל חזר בו ר' יוחנן מדבריו שלמד זכות על העכו"ם ורואה הוא את דברי ר' נחונבה"ק שמפליג להרחיק את הצדקה והחסד מהעכו"ם.

מוסריות למצות דתיות לפי רוח היהדות ההיסטורית, הנה נקל לו להמחבר לאמר: „הדעה השניה, כלומר האנושית־האוניברסלית, מבדילה היא כבר בקרב היהדות עצמה בין גרעינה, שהוא תוכנה ומהותה, ובין הקליפה הטפלה לו, שאיננה מהותית ואין לה אלא ערך מקרי... הגרעין הזה של היהדות הוא תורת־המוסר שלה והרעיון היסודי הדתי האחד של אחדות־אלהים" (סעיף 157). אמנם כן, שתי דעות כאלו ישנן בקרב היהדות, אבל אם רוצים אנחנו לתת כבוד להאמת ההיסטורית, תהיה דעתנו אנו איזו שתהיה, אז מחויבים אנחנו להודות, שהדעה השניה כמעט מלאו לה חמשים שנה! ספרות היהדות לפני המאה הנוכחית אינה מניחה שום מקום לדעה כזאת. ואם המחבר אומר (סעיף 163), שלכל הדעות חוב המצות המוסריות חל הוא על כל האנושיות כולה, בלי ספק הצדק אתו בנוגע לשבע מצות בני־נח, שהן באמת יסוד כל המוסריות כולה, אבל לא יותר. כל הראיות שהביא המחבר אינן מוכיחות כלום. כי מלבד שהיותר נכוחות שבהן אינן מוכיחות אלא שגם אינו יהודי הבא להסתפח בנחלת ישראל, כלומר שנתגייר, יכול להיות גם „גדול מכהן גדול" אם גדול הוא ממנו בתורה ומעשים טובים, — מה מוכיחות הנה כל מאמרי האגדה שבעולם נגד ההלכה הפסוקה, שבני נח אין להם אלא שבע מצות בלבד? המחבר, כנראה, הרגיש בזה, ואחרי שהביא (שם) את שבע מצות בני־נח כעין ראיה (!) לדבריו, באמרו: „הלא גם הדעה על דבר שבע המצות, אשר אך עליהן בלבד בני נח, כלומר בני אדם שלפני תורת משה, מצווים היו, כוללת היא באותן שבע המצות את כל יסודי החיים המוסריים היותר עיקריים", — מוסיף הוא בהערתו: „השאלה, אם שאינם־יהודים גם אחרי תורת משה אינם מצווים אלא על אותן שבע המצות בלבד לא נפתרה עדיין בזה בשום אופן, ולא עוד אלא שהמבטא המיוחד „בני נח" תחת „אומות־העולם", הנהוג, מראה הוא על הבדל מיוסד על ידי הזמן". באמת לא האמנתי למראה עיני, ששגגה כזאת יצאה מעטו של לאצארום! אי אפשר להתפלפל בזה על האלפא ביתא של ההלכה, אבל מי שעדיין ספק בידו, אם אומות העולם אחרי מתן תורה חשובים הם כבני נח לענין שבע מצות לפי השקפת היהדות, יואיל נא להניח את ההפך מזה ואחר כך ינסה לפרנס את המאמרים וההלכות הפסוקות הרבים שאינם מניחים שום ספק בזה[4]).

---

[4]) כמו: „מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן-נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול" (פסחים כ"ב ע"ב, ע"ז ו' ע"א);

„אין מקבלים (ב„נכרי ועוסק בתורה" עסקינן) עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצוה ועושה" (ב"ק ל"ח ע"א; מן המאמר של ר' מאיר פה: „נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול", מביא המחבר ראיה לדבריו (!) סעיף 150);

„עכו"ם מותר בבתו . . . בן נח שיחד שפחה לעבדו . . . מי איכא מידי דישראל לא מחייב ועכו"ם מחייב אלא אמר רבא בן נח שבא" (סנהדרין נ"ח ע"ב, הרי שעכו"ם ובני נח בחדא מחתא מחתינהו!);

„עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה . . . מיתיבי היה ר' מאיר אומר מנין שאפילו עכו"ם ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול . . . התם בשבע מצות דידהו" (שם נ"ט ע"א; גם מכאן מביא המחבר (שם) ראיה לדבריו מדברי ר' מאיר מבלי לשעות אל פירוש הגמרא!);

„נאמרה לבני נח ונשנית בסיני . . ." (שם, עיי"ש כל הענין);

„ירך שנתבשל בו גיד הנשה מהו לשלחו לעכו"ם . . . דאמר מר בני נח מצווין . . ." (מסכת כלה רבתי פרק י' ברייתא ח';

ועוד הרבה בש"ס ופוסקים.

אולם גם אחרי הוכחותיו וראיותיו הרגיש המחבר, שעמודי בנינו רופפים הם מאד, והוא אומר, שלא זה הוא העיקר, איזו מצות וחובות מוסריות מגלגלה היא היהדות על שאינם בני־ברית, אלא השאלה העיקרית היא, איזו חובות מוסריות מגלגלה היהדות על היהודים ביחוסם לשאינם בני־ברית (סעיף 165). וכן עומדים אנחנו מבלי משים בחוגה של סנגוריא ממליצה, בסגנון הידוע, על תורת היהדות, שהיא מלאה סבלנות רחמים וחמלה, חנינה ואהבה להגרים והנכרים, הכל כידוע, עד סוף הפרק.

והנה המעלות האלו, שמראה המחבר בתורת המוסר של היהדות, אמתיות הנה במדה ידועה, אלא ששאלה היא, אם הדברים האלה בכלל יכירם מקומם בהמשך הזה. מצד האחד תורת־המוסר שלא הגיעה עדיין לאותה המדרגה, ללמד את החובות המוסריות ביחס לכלל האנושיות, אין לה שום זכות להקרא „תורת־מוסר". אם אומר אדם, שתורת היהדות היא תורה מוסרית, כבר מובן הדבר מאליו, שהתורה הזאת כבר הגיעה לידי מושג האנושיות הכללית. ואם מוצא אדם אצל העמים העתיקים, שלא באו עדיין למדרגת המושג הזה, אז יכול הוא להחליט בצדק, שהעמים האלה לא הגיעו עדיין לידי מושג המוסריות כלל. ומצד השני, יכולה אומה שלמה העומדת על המדרגה המוסרית היותר־גבוהה לתקן תקונים שונים (כעין בנדון שלנו: לקט, שכחה ופאה, קופה של צדקה וכדומה) אך בעד חבריה, הקונים להם את הזכות הזאת על ידי השתתפותם בעבודת הצבור ועל ידי חובתם לשחד מכחם בעד התקונים האלה בשעה שיש להם היכולת לזה, ולהוציא גם בפירוש את הכרי צבור אחר, שאינם משתתפים בעבודותיה ואינם מקבלים עליהם את החובה הנזכרה. כל זה מובן הוא מאליו וכל הדברים האלה אין להם מקום בספר הבא לבאר את יסודותיה של איזו תורת מוסר וביחוד אין להם מקום באותו החלק של הספר, אשר ענינו הוא בסים המוסר, ובאותו הפרק המדבר על אופיה של תורת המוסר.

באופן שיכולים אנו לאמר בצדק, שכל הדברים האלה לא באו אלא לשם סניגוריא — סניגוריא המפריזה על המדה במקום שאין שום צורך לזה. אלו היו רבותינו אומרים: „ממחין (מוחאים) ביד עניי נכרים בלקט שכחה ופאה", „אין מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל ואין מבקרים חולי נכרים עם חולי ישראל ואין קוברים מתי נכרים עם מתי ישראל", והיו נותנים טעם לדבריהם: שאנשים שאינם שייכים לצבור ידוע ואינם נושאים את חובותיו אין להם שום זכות על הצבור הזה ואסור לגבאי צדקה להוציא את מעות צבור זה לחברי צבור אחר, — אז אולי היינו צריכים לסניגוריא, אם כי חוקים כאלה יש לה היום כל עיר ועיר בארצות העומדות על גבהי הקולטורה (עיין בדברי המח' עצמו סעיף 169); אבל עכשיו שהחכמים אומרים (גיטין נ"ט ע"ב, ס"א ע"א): אין ממחין ביד עניי נכרים בלקט שכחה ופאה", „מפרנסים עניי נכרים... מבקרין חולי נכרים... וקוברים מתי נכרים מפני דרכי שלום", הנה בודאי אין אנו צריכים לשום סניגוריא, כי כל אלה הם כבר לפנים משורת הדין. האם יעלה על הדעת, שהטעם הזה: מפני דרכי שלום, הנחוץ באמת, מפני שבלעדו אסור לגבאי צדקה לתת ממעותיו של הצבור לחברי צבור אחר[5]), שאין להם שום חובות נגד הצבור הזה (וכן הדין בלקט שכחה ופאה), צריך הוא לאיזו סניגוריא?

[5]) המחבר מביא שם (סעיף 169) את דברי הירושלמי (גיטין פ"ה הל' ט') „הקובע השתתפות מוסרית בין יהודים ושאינם יהודים בעסקי הקהלה", ולא עוד אלא שהדין הוא שיבחרו גם לפרנסי הקהלה; אין הירושלמי כעת תחת ידי ואין אני יודע על מה סומך המחבר בדבריו

אך אם חכמינו כבר עשו לפנים משורת הדין, לאצארוס הולך לפני ולפנים משורת הדין ומלמד זכות גם על הטעם הזה, כאלו צריכים הם החכמים להתנצלות, מדוע לא אמרו: „מפני שמצוה לאהוב את הנכרים אהבה עזה, אהבה בלי מצרים, אם גם שונאינו בנפש הם“.

ואיך הוא מלמד סניגוריא?

„אצל הדינים על דבר הצדקה לנכרים באותה מדה עצמה(?) כליהודים, מוצאים אנחנו את ההוספה הבאה לתת טעם להדינים האלה: „מפני דרכי שלום“. הדורות המאוחרים החשכים לא עצרו כח להלום את הרעיון הבא בזה לידי גלוי בכל רוממותו המזהירה; המה ראו בההוספה הזאת התמעטות הערך המוסרי או אך וָתור מתוך פקחות בעלמא, כאלו הדין הזה לא בא בשביל עצמו, בשביל הטעם המוסרי שלו, אלא מטעם חיצוני, לאיזו תכלית ידועה; כאלו המושג הזה שייך הוא אך לפקחות החיים אבל לא למוסריותם. אולם האמת היא, שהמטרה הזאת, לישר „דרכי השלום“, בחור טעם גם (!) למעשים, העשויים לבטל את הצמצום הלאומי ולעשות את הצבור המוסרי לצבור אוניברסלי, — היא אחת המטרות היותר גבוהות של החיים המוסריים. הראיה לדבר, שאך הפירוש הזה — ולא אותו הפירוש הצר של ימי הבינים — קולע הוא אל הכונה האמתית של המושג „דרכי שלום“, יוצאת לנו מאליה מן הנאמר במקום אחר: „כל התורה כולה מפני דרכי שלום“. — גלוי הוא, שבהמאמר הזה הביעו את הרעיון הנשגב שכל התורה המוסרית נעוצה היא בסופה בהתקוה מלאת־האושר, ליסד את השלום בין כל בני האדם. והמאמר הראשי הזה לא באיזה מדרש הנעלם של איזה תלמיד נעלם הוא נמצא, אלא בתלמוד עצמו, כנקודה מרכזית בפלוגתת אביי ורב יוסף על דבר „דרכי שלום“ (עיין גיטין נ״ט ע״ב)“. עד כאן דברי המחבר (סוף פרק ג׳, סעיף 174).

כל הטענות מסתתמות מול הסגנון הזה, אשר כהלכה למשה מסיני, שאין בה שום פקפוק, נותן הוא לנו פירוש זר תכלית הזרות להמלות „מפני דרכי שלום“, וכדי למלאות את הסאה, בא בתרועת נצחון להביא ראיה לדבריו ממקום שיוצא לנו ההפך ממש ממה שרוצה המחבר להוכיח[6]).

---

אלה, אבל יודע אני את ההלכה הפסוקה על פי תלמוד בבלי, שאין מקבלים צדקה מיד עכו״ם (יו״ד הל׳ צדקה רנ״ד).

[6]) כדי להעמיד האמת על בוריה מעתיק אני את דברי התלמוד. משנה: אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום, כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל מפני דרכי שלום . . . אין ממחין ביד עניי נכרים . . . מפד״ש. גמרא: אמר ליה אביי לרב יוסף: מפני ד״ש דאורייתא היא אמר ליה דאורייתא ומפני ד״ש כל התורה כולה נמי מפני ד״ש היא דכתיב (משלי ג׳) דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום אלא אמר אביי לכדמר דתניא שנים ממתינים זה לזה בקערה שלשה אין ממתינין הבוצע הוא פושט את ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו ואמר מר עלה לא שנו אלא בסעודה אבל בבית הכנסת לא דאתי לאינצויי״ (גיטין נ״ט ע״א וע״ב).

לכל מי שאינו מבקש דרשות לאיזו תכלית ידועה בהיר הוא הדבר כשמש, שפירוש הדברים כך הוא: אביי שואל את ר׳ יוסף, למה צריכה היא המשנה לתת טעם להבין, שהכהן ראשון בתורה, מפני דרכי שלום, הלא מצוה מדאורייתא היא: „וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון“ (שם)? ועל זה עונה ר׳ יוסף שגם התורה בעצמה צותה זאת מפני דרכי שלום. אך על זה משיב אביי, שבמדה ידועה יכולים אנו לאמר שכל התורה כולה היא מפני דרכי שלום, ולא עוד אלא שיכולים אנו למצוא לזה ראיה מן הכתוב: דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ולמה צריכה המשנה לתת פה את הטעם הזה בפירוש, מה שאין אנחנו מוצאים בשאר דיני

אם טעם הדין, לפרנס עניי נכרים עם עניי ישראל, כדי לחיות בשלום עם השכנים הנכרים, „צר־עין" הוא, מה שבאמת אינו בשום אופן, אז מונחת היא צרות־עין הזאת במשנה ותלמוד עצמם. וזה הוא הפירוש היחידי האמתי שהדברים האלה סובלים אותן, בעוד שפירושו של לאצארוס דרשה היא. — הדבר הזה הוא ברור כשמש ואינו צריך לשום ראיה, ואך יראת־הכבוד בפני האי גברא רבה מטילה עלי את החובה להביא ראיות לדברי:

שביעית פ"ד משנה ג': „חוכרין נירין מן העכו"ם בשביעית — ומחזיקין ידי עכו"ם בשביעית, אבל לא ידי ישראל, ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום". — שם פ"ה משנה ט': משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית... וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום. ומחזיקין ידי עכו"ם מפני דרכי שלום".

באמת, כאלו חששו החכמים, שלא יבא אדם לטעות בדבריהם ולגלות בהם פנים שלא כהלכה, מדקדקים הם בדיקנות יתירה ואומרים: „וכולן לא אמרו..." אך למה לנו לפלפל בדקדוק הלשון וסגנונה? הלא גלוי הדבר, „שמפני דרכי שלום" הנאמר כאן יש לו אותו המובן עצמו של „משום איבה" הנאמר במקום אחר, ובכונתן של המלות האלו הלא גם לאצארוס לא ינסה להטיל ספק.

הבה ונראה:

משנה: „בת ישראל לא תיילד את העכו"ם מפני שמילדת בן לע"א... בת ישראל לא תניק בנה של עכו"ם". גמרא: „ורמינהו יהודית מילדת עכו"ם בשכר אבל לא בחנם, אמר... בשכר שרי משום איבה, סבר... למימר אולודי עכו"ם בשבתא בשכר שרי משום איבה, אמר ליה... יכלה למימר להו דידן דמנטר שבתא מחללינן עלייהו דידכו דלא מנטרא שבתא לא מחללינן (עיין שבת קנ"א ע"ב: „אמרה תורה חלל עליו שבת אחד, כדי שישמור שבתות הרבה") סבר... למימר אנוקי בשכר שרי משום איבה, אמר ליה... יכלה למימר אי פנויה היא בעינא לאינסובי ואי אשת איש היא לא קא מזדהמנא באפי גברא, סבר... למימר הא דתניא העכו"ם ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין אסוקי בשכר שרי משום איבה, אמר ליה... יכול לומר לו קאי ברי אאיגרא אי נמי נקיטא זימנא לבי דואר" (ע"ז כ"ו).

האמוראים האלה, המפלפלים באופן הזה, בודאי אינם מסכימים לפירושו של לאצארוס על „מפני ד"ש", לזה יודה בודאי גם לאצארוס בעצמו. אולם יכול אדם לאמר: האמוראים הקנאים צרי־עין האלה המה בודאי הקיצוניים שבקיצוניים מבעלי הדעה הלאומית־הפרטיקולרית, בעוד שאביי ורב יוסף (בניטין שם), ביחוד אביי, האומר שכל התורה כולה מפני דרכי שלום היא, המה מבעלי הדעה האנושית־האוניברסלית, הסבלנים הדתיים הנאורים שהתרוממו ברוחם ל„הרעיון הנשגב, שכל התורה המוסרית נעוצה היא בסופה בהתקוה מלאת־האושר, ליסד את השלום בין כל בני אדם"; המודים במוסריות

---

המשנה? אלא אמר אביי מפני דרכי שלום הנאמר כאן בא להזהיר, שלא יחלוק הכהן כבוד ללוי ולוי לישראל (רש"י) משום דאתי לאנצויי; כאשר באמת כל הדברים הנמנים שם במשנה המה ממין הזה, כדי שלא יבואו בני האדם לידי ריב ומצה. וכן הוא הטעם של „אין ממחין", כדי שלא יבואו לידי ריב ומצה עם השכנים היושבים אתם. — ומלבד שלפי הלשון הרגילה בגמ' המלה „נמי" מורה, שרוח אביי אינה נוחה מהדרש שכל התורה כולה מפני ד"ש, אך גם אם נניח, כאשר עשיתי זאת בפירוש הגמ', שבמדה ידועה מחליט אביי את הדרש הזה, הלא אין שום ספק בדבר, שאביי מפרש הוא „מפני דרכי שלום" שבמשנה פה: „משום דאתי לאנצויי!"

לשם מוסריות ולא לשם איזו תכלית דתית, וכן הלאה. אך אגלה נא את שמות האמוראים אשר הבלעתים למעלה בהעתקתי תחת עטי: האמורא הגאור שסבר בכל השאלות הנזכרות, ששרי בשכר משום איבה, אינו אלא רב יוסף שלנו, הוא ולא אחר, והאמורא השני, שהפליג להמציא כל מיני אמתלאות ואסר גם בשכר, אינו אלא אביי שלנו, הוא ולא אחר; אותו אביי, אשר מפיו שומע לאצארום: „שכל התורה כולה מפני דרכי שלום היא"!

אכן, האמת היא כאשר אמרתי. תורת ישראל, ואם כן גם תורת המוסר של היהדות (חוץ משבע מצות בני נח), לא נתנה, לפי השקפת היהדות ההיסטורית, אלא להיהודים. וכן בנוגע להחובות המוסריות אין היהדות ההיסטורית מחייבת אותנו למלאות את כולן ביחס לשאינם יהודים באותה מדה עצמה שביחס להיהודים, כל עוד שהם אינם מקימים ביחוסם לנו את שבע המצות שנצטוו עליהן. והדבר הזה אינו צריך לשום סניגוריא. כי כל הדברים האלה אמורים הם אך בזמן שאנו חיים בצבורנו והם בצבורם ואין לנו שום צבור משותף לכולנו יחדיו, ביחוד בזמן שהעמים אינם מקיימים את שבע המצות שלהם ביחוסם לנו, אז אינם פועל מוסרי וגם אין החובות המוסריות יכולות להתקים בהם[7]), אבל בזמן הזה, שהם קבלו עליהם לא אך את שבע המצות (אשר גם הן כשהן לעצמן כוללות את המצות המוסריות היותר עקריות), אלא גם תורה מוסרית שלמה, וחיים אנחנו עמהם בצבור אחד מיוסד על יסודות המוסר, מובן הדבר מאליו, שגם במצות גם בחובות מוסריות אין שום הבדל בין בן־ברית לשאינו בן־ברית אלא באותם הענינים השייכים לצבורנו המיוחד, כלומר הצבור הדתי, כשם שאנחנו אין לנו שום זכות, וגם אין אנו חפצים בכזו, בענינים השייכים לצבורם הדתי שאין לנו שום חלק בו. וגם בנוגע להצבורים האלה, הלא עומדים הם גם כן ביחס פועלים מוסריים זה לזה וכל המצות והחובות המוסריות חלות הנה על כל צבור ביחוסו לצבור שכנו; באופן שגם הצבורים השונים יש להם השתתפות מוסרית. ההשתדלות להוכיח, שהיהדות כולה לכל האנושיות כולה נתנה, היא איפוא אך למותר. כי אם גם העמים לא היו מקבלים עליהם את כל תורת־המוסר אלא שבע המצות בלבד, יש בהן, בשבע מצות האלה, די קיום עולם מוסרי שלם ומלא: ב„הדינים" לבדם יש די ספוק השתתפות מוסרית בין שני צבורים שונים. צבור שאינו יהודי המקיים ביחוסו להיהודים את „הדינים", אשר גם עליהם נצטוו בני־נח, חשוב הוא בעיני היהדות לפועל מוסרי מלא, שכל המצות והחובות המוסריות נאמרות בו. ואין צריך לאמר שבמקום שעומדים אנחנו בצבור אחד כל חבר הצבור, אם גם שאינו בן־ברית, כישראל הוא לכל דבריו. — הדברים האלה גלויים, פשוטים ומובנים המה מאליהם. ישרי־לב שבהם יודעים זאת ואין אנו צריכים לסניגוריא. ולפני אויבינו בנפש כל סניגוריא לריק היא; כי מה לנו להוכיח להם ממה שכתוב בכתבי הקדש שלנו, אם אינם מאמינים ואינם חיים על פי כתבי הקודש שלהם. —

---

[7]) טעם הדבר פשוט הוא מאד: כשם שעובר עברה מוסרית פוטר אותנו מחובות מוסריות ידועות (השופט דן את החוטא לכלא, לענויים שונים וגם למיתה; כל הדברים האלה אסורים הם על פי חוקי המוסר, אבל העברות המוסריות של החוטא, לא אך שפוטרות אותנו מחובות מוסריות ידועות, אלא גם עושות לנו את ההפך ממש לחוב מוסרי), כן גם צבור שלם שאינו מקבל עליו ביחוסו לצבור אחר את עול המוסריות כלל פוטר הוא גם אותו הצבור מהחובות המוסריות.

טרם הפרדי מהפרק הזה עלי לשנות עוד הפעם, שכל ענינו של הפרק הזה אין לו שום שייכות לאופיה של תורת המוסר. לפי דעתי באר לאצארוס את אופיה של תורת המוסר שלנו באופן מאד נעלה על פי חקירה כוללת ומקפת וחודרת לאמתו של דבר בהפרק הששי: „חוק הטבע וחוק המוסר". באופן שהסדר ההגיוני הנכון של החקירה היה: לחקור אחרי היחס שבין חוק הטבע לחוק המוסר של תורת היהדות, ואחרי שהיה מוצא את אופי תורת המוסר של היהדות באופן שמצא בהפרק הנזכר, היה מקום להשאלה, אם תורת המוסר בעלת אופי כזה מסוגלת היא לאומות אחרות אשר אופין (כלומר יחוסן אל חוקי הטבע; כי הלא אך זה הוא אופיו הטבעי של גוי ואדם!) ידוע לנו, כאשר מסוגלת היא לאופיה של האומה היהודית; בעוד שהשאלה הפורמלית, אם התורה נתנה לאומות אחרות, יתירה היא לגמרי בהספר הזה.

(עוד יבוא).

---

# היהודים והיהדות באמיריקה.

ד — סוף. *)

כדי לתאר את החנוך בין היהודים הרוסיים באמיריקה, לא די לדבר אך על ארות חנוך הילדים בלבד, כ״א נחוץ לכלול גם את הגדולים, את האבות ואת האמות ואת הצעירים, בני ט״ז עד כ״ה שנה, הבאים לאמיריקה. כי היהודי הרוסי, בבואו לאמיריקה, אף הוא מתחנך, אף הוא לומד על כל צעד דברים חדשים אשר לא ידע עד הנה. — כמובן, אני מדבר באלה המסוגלים לקבל חנוך, כי אמנם ישנם יהודים באמיריקה אשר אף ישיבה של עשרים ושלשים שנה בארץ לא תפעול עליהם מאומה והם נשארים אותם האנשים, אותם היהודים הארוקים, שהיו בעת עוזבם את עיר מולדתם. — בגיטות אמיריקה אנו מוצאים יהודים בעלי זקן מגודל אשר „הרוח אמיריקני״ השפיע עליהם השפעה מרובה. מהפכה גדולה נעשתה בקרבם, מהפכה טובה ולא רעה. דעותיהם הפנימיות נשתנו שנוי גדול, מבטיהם על החיים נתרחבו, היחס שבינם ובין אחרים, בין עם הארץ, הוברר להם יותר; הם, בקצרה, נהיו לאנשים אחרים. והמהפכה הזאת לא באה מההשכלה שרכשו להם האנשים האלה במשך העת הקצרה לשבתם באמיריקה. יש אשר אנשים כאלה אף קרוא אנגלית כן לא ידעו. אבל דבר זה בא להם מהרוחות המנשבות, מהטטנדרנציות המרחפות בארץ. החזיונות הנראים בארץ החפש בכל מקום, אשר לא ראו כמותם כל ימי חייהם בארץ מולדתם, פועלים על היהודים האלה פעולה גדולה שאין לשער. וביחוד בא להם דבר זה מההשכלה שאחיהם האשכנזים מתאמצים להשפיע עליהם.

היהודים האשכנזים שמו להם מטרה אחת: לחנך את היהודים הרוסיים הנודדים לאמיריקה ולעשותם לאזרחים אמיריקנים טובים ומועילים. להחלטה זו באו מראשית שנות השמונים, כשהחלה העמיגרציון הגדולה של יהודי רוסיה לאמיריקה. אז ראו האנשים האלה — אשר נתעלו למדרגה גבוהה בחברה על ידי ההצלחה שעמדה להם — את אחיהם האמללים והנה מלבד שהם עניים בחומר הם גם עניים ברוח — לא ברוח ישראל, כי אם ברוח התבל. הם נוכחו ומצאו, כי היהדות שבאחיהם אלה עולה כמה וכמה פעמים על אנושיותם, ועל ידי המסות והנסיונות שנתנסו הם בעצמם במשך עת היותם באמיריקה היטיבו לראות, כי בדרך הזה לא יצלחו אחיהם אלה וכי מן הנחוץ הוא להעמיד את יהדותם ואת אנושיותם על מדרגה אחת לבל יכבד משקל האחת על משקל השנית. ולכן, אחרי שעשו כל מה שביכלתם לעזור לאחיהם הנודדים עזר חמרי, בתמיכת כסף, ואחרי שנתבצרה מעט עמדת היהודי הרוסי בארץ מגורו החדשה, נגשו

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ג ע׳ 262.

לעבודה הרוחנית. את רבניהם ומטיפיהם שלחו לבתי הכנסיות השונים לדרוש לפני האורתודוכסים לאחוה, אחרות ודרך ארץ; בעד הצעירים והצעירות יסדו בתי ספר לערב, ללמדם את שפת הארץ וידיעת כלליות אחרות, ובעד הילדים הקטנים יסדו „בתי ספר עברים חפשים" (Hebrew Free Schools).

כונת האנשים בעבודתם זאת היא, בלי תפונה, רצויה במאד. הם חפצים באמת ובלב תמים להיטיב לאחיהם העניים. הם לא ידרשו לפני אחיהם אלה לריפורמא, לתקון ברת, לא ינסו כלל להבזות את מנהגיהם הדתיים בעיניהם. הם חפצים אך להפיץ קו אור במשכנותיהם הדלים של יהודי רוסיה, לאחה את הקרעים שביניהם ולעשותם לאנשים מועילים וליהודים טובים, ולוא גם יהיו יהודים אורתודוכסים. ובכל זאת יש למצא נקודה שחורה אחת בכונה הזאת. כי היהודים האשכנזים מביטים על היהודים הרוסיים האלה כעל שפלים מהם, כעל אנשים נסים, אי־מלומדים ו„שנוררים".

פעולת היהודים האשכנזים בין היהודים הרוסיים ניכרת ומורגשת היא בנויורק יותר מאשר בערים אחרות. בנויורק, ששם הגיטו היותר גדול באמריקה, יכלו היהודים האלה, אשר המיליונירים והעשירים היותר גדולים שביניהם שוכנים בעיר הזאת, לעשות יותר מבשאר הערים. לא ארבה פה דברים על אדות כל פעולותיהם השונות של אחינו האשכנזים בעד היהודים הרוסיים במקצוע החנוך הזה, כי צר יהיה המקום מהכיל את כל אלה. אך דוגמא אחת אביא בזה, אשר תבאר את אופן מעשה־הצדקה הזה — מציאות הבית הגדול והנהדר הנקרא „האינסטיטוט העברי" (Hebrew Institute) או „חברת החנוך" (Educational Alliance).

ה„אינסטיטוט" הזה הוא יחיד ומיוחד בערכו, בתור בית חנוך והשכלה, בין כל המוסדים העברים ממין זה הנמצאים בתבל. לא אגזם אם אומר, כי הבית הזה הוא היותר טוב בין מוסדי החסד והצדקה אשר לאחינו האשכנזים באמיריקה, לא מפאת עשרו, כי אם מפאת פעולותיו. רבים הם המוסדים של אחינו האשכנזים בערי ארצות הברית ומצוינים הם המוסדים האלה בהוצאותיהם הגדולות ובסדריהם הנעלים. אך בכל אלה ה„היברו אינסטיטוט" עולה על כלם.

ה„אינסטיטוט" הוא בית הספר לכל היהודים הרוסיים המוכשרים עוד לקבל שנויים נמוסיים, והוא גם בית הספר העברי בעד צעירי ישראל, אשר בו ילמדו להבין את דתם ואת גזע מחצבתם. זה הבית הוא הלב העברי בין היהודים הרוסיים והוא משפיע חיים ואורה לכל המשכנות הדלים והשפלים של שוכני הגיטו. כל המפלגות השונות בישראל, הדתיות, החברותיות והמדיניות, מוצאות במוסד הזה מחסה ומפלט. בשביל ה„היברו אינסטיטוט" בלבד חייבים הם היהודים הרוסיים לברך שבע ביום את אחיהם האשכנזים. בבית הזה יראו עד כמה גדולה היא פעולת הצדקה אצל היהודים האשכנזים ועד כמה חזקה היא האחרות אצלם.

מראה הבית הוא מראה ארמון גדול והוא נבנה על פי תכנית הארכיטקטורה היותר יפה. הבנין עשוי כלו מאבנים לבנים־צהובים והוא בעל חמש קומות. הבית נמצא בקרן הרחוב „איסט־ברודוויי" — הרחוב היותר יפה בגיטו. בחלונותיו הגדולים ובעמודי השיש הגדולים התומכים את ספי דלתותיו הוא מושך עליו עיני כל, ועוד טרם ירבה איש ללכת בשכונת היהודים וככר יכיר את ה„היברו אינסטיטוט" מרחוק. בבית פנימה אנו מוצאים את כל ההמצאות הטובות בגזרה ובבניה שהמציאו בעת האחרונה: סוכה המעלה ומורידה (elavator), לבל יצטרך איש לעלות ולרדת במעלות הרבות; צינורות

הנמשכים לארכו ולרחבו של הבית ומביאים גאז ואיליקטריציטט למאור ולחמום (בעת החרף) לכל חדר וחדר; צינורות המובילים אל חדרים ידועים מים קרים וחמים; פעמונים חשמליים, ועוד כאלה וכאלה.

ולמען ספר בקצרה את התועלת שמביא הבית הזה להנודדים הרוסיים, נספר את כל העשוי בבית פנימה בעניני החנוך השונים.

בית ה„היברו אינסטיטוט" הוא, כשהוא לעצמו, בית ספר גדול בעל כמה גוונים: לגדולים ולקטנים, לצעירים ולבאים בשנים. כל אחד ואחד יוכל ללמוד בו דבר מה. הפעולה הגדולה של הבית הזה מקורה בבתי הספר הרבים הנמצאים בתוכו, שנוסדו מכספו של הברון הירש, מלבד „בית הספר העברי החפשי" אשר נוסד ע"י אחינו האשכנזים.

בתי הספר של הברון הירש מתחלקים לשני חלקים: לקטנים ולגדולים. בראשונים מקבלים ילדים וילדות של הנודדים הרוסיים אשר אך זה עתה באו לארץ ואשר על פי חסרון ידיעתם לדבר בשפת הארץ לא יוכלו להתקבל לבתי הספר הכוללים. מטרת בתי הספר האלה היא איפוא: להכין את ילדי הנודדים לבתי הספר הכוללים. פעולתם גדולה מאד. בבתי הספר האלה יש למצא בכל עת כשבע מאות ילדים. ובתי הספר לגדולים הם בתי ספר לערב בעד הנודדים עצמם, הצעירים והצעירות ואבות המשפחות, ללמדם את שפת הארץ.

„בית הספר העברי החפשי" נועד לאלה מילדי הנודדים שאינם מבקרים את „החדר", ללמדם קרוא עברית, עקרי הדת היהודית ודברי ימי ישראל. על אדות פעולת בית הספר הזה כבר דברתי למעלה. בו ילמדו הילדים עד מלאות להם שלש עשרה שנה, ואז יהיו ל„בני מצוה" „ובנות מצוה" ויקבלו בפני המון רב תעודות כי גמרו את חוק למודן וכי הנם מעתה „יהודים גמורים".

מלבד בתי הספר האלה מסתופפים בבית הזה המון חברות ספרותיות לגדולים ולקטנים, למשכילים ולאנשים פשוטים. החברות האלה עוזרות הרבה לפתח את רוח החברים, ולפעמים יתנו „דחיפה" לאיזה חברים בעלי כשרונות שישתדלו בהתפתחות כשרונותיהם. בחברות האלה לומדים צעירי ישראל לדעת איך להתנהג בעניני צבור, איך לנהל ולהיות מנהיגים, וכמו כן איך להיות חברים נאמנים. בחברות האלה ילמדו גם את אופן הדבור בפני קהל ועדה ומהן יוצאים ה„מדיניים" במחנה ישראל בנויורק. כאמור, החברות שונות הנה. יש חברה לתלמידי ישראל הלומדים בהאוניורסיטות ויש חברה לפועלים; שלש חברות לנערים קטנים בני ט"ו וי"ב שנים וחברה לאנשים משכילים עברים; שלש חברות לעלמות צעירות; חברה ציונית אחת של התלמידים וחברה אחת להפצת ידיעת שפת עבר וספרותה בין צעירי ישראל בנויורק. גם יש חברה של צעירים עברים ללמוד תכסיסי מלחמה (Alliance Cadets), והם מלובשים בנדי מלחמה כאנשי חיל אמתים. ישנה עוד חברה אחת של נערים ונערות לשמירת נקיון הרחובות (Street Cleaning League) ברבע היהודים...

הדבר האחד בבית הזה המושך אליו ביחוד את לבות יושבי הגיטו הוא בית המקרא הגדול ואוצר הספרים (Aguilar Free Library) המהולל, הנמצאים בו. בבית אוצר הספרים, המכיל כמה רבבות כרכים, נותנים למקרא, חנם אין כסף, ספרים בלשונות שונות: עברית, אנגלית, רוסית, צרפתית ואשכנזית, ובבית המקרא הגדול יש למצא את העתונים היותר מהוללים בשפות החיות וגם בעברית. חדר המקרא הזה מלא תמיד המון קוראים והוא נחשב לכמה אנשים כמעון שני.

על כל אלה נוסיף גם את הזכיות הניתנות לבאי הבית הזה. במחיר מצער, שקל אחד לשנה, יוכל כל אחד להשתמש בכל יום בבית המרחץ, בעל אמבטאות של שיש, הנמצא בקומה החמישית בבית. גם בית חלוץ עצמות בעד צעירי ישראל ימצא בו.

ובקיץ, בעת שהחום יגדל בחוצות הגיטו והנודדים העניים סובלים מרה במעונותיהם הצרים, אז ימציא להם הבית הזה רְוָחה מרובה על ידי „גן־הגג" (Roof Garden) הנמצא ממעל לו. בגן הזה, העשוי בטוב טעם להשיב נפשות — ינשב רוח קר וצח ויחיה את נפשות יושבי הגיטו. שם מוכרים גם חלב קר ומזוכך במחיר היותר נמוך. בערב, בעת שהפועלים והפועלות שבים הביתה ממלאכתם הקשה, ימלא הגן הזה נפשות אדם פה לפה, עד כי יקצר המקום והשוטרים מוכרחים לסגור את הדלתות בפני אנשים רבים. אז ישמיעו שם גם מנגנים ומזמרים את נגינותיהם ושרים ושרות את שיריהם.

ואולם האמצעי היותר נכבד, אשר על ידו יראה הבית הזה את פעולתו החנוכית, הוא אולמו הגדול והנהדר (Auditorium) שבקומה התחתונה. האולם הזה הוא אחד האולמים היותר יפים בנויורק ומכיל בתוכו מושבות בעד שמונה מאות אנשים. הוא משמש בתור אוניוורסיטה לנודדי רוסיה, כי בו הם שומעים דרשות על ענינים מדעיים וספרותיים שונים מאת חכמים ודרשנים מפורסמים המתאמצים למשוך את לבות שומעיהם אחרי הנושא ולהסביר להם את הענין באופן היותר קל ומועיל, על ידי ציורי הסטירי־אָפּטיק. באולם הזה יתאספו גם החברות לחסד וצדקה אשר ליהודי רוסיה להשמיע בפני העם את טיב מפעליהם ולעורר את לבותיהם לתת יד להם. נשפי זמרה (concerts) יערכו בו בכל שבוע והנודדים מוצאים בם נחת רוח גדול. בעת הבחירות יתאספו בו המדיניים העברים בעלי המפלגות המדיניות השונות ומעוררים את הנאספים לבחור בהקנדידטים של מפלגתם הם. מלבד זאת ישמש האולם הזה, בכל יום שבת ומועד, לבית תפלה להמשכילים העברים (Peoples Synagogue) ודוקטור־מטיף אחד ישרת בו בקדש.

סוף דבר, ה„היברו־אינסטיטוט" הוא בית חנוך והשכלה הנפלא במינו. הוא עומד באמצע הגיטו ומשם הוא מפיץ קרני אור על כל סביבותיו. הוא נוסד מאת יהודים אשכנזים והם הם הדואגים בעד קיומו, אך פעולותיו מוסבות למול היהודים הרוסיים והם הם הנהנים ממנו. אמנם, יכולים היינו לדרוש מאת הבית הזה, כי יהיה „עברי" מעט יותר מאשר הוא כעת, כי לא יהיה כל כך "universal„ ברוחו וטעמו ולא יזלזל כל כך בשבתות ישראל ומועדיו, אחרי כי בעד יהודים מאמינים נוסד מעקרו והם הנהגים ממנו. אך „רומא לא נבנתה ביום אחד", ונקוה כי במשך הימים ישונו בבית הזה איזה סדרים והיה „מוסד עברי" באמת.

והנה קורא אני פה את הבית הזה בשם „היברו אינסטיטוט" — השם אשר נקרא בו בראשית הוסדו — אם כי השם הזה, המעיד על גזעו העברי ועל יחוסו ליהודים, כבר ניטל ממנו ושם חדש ניתן לו, שם כללי: „חברת החנוך" (Educational Alliance). הסבה אשר המריצה את המנהלים הנכבדים לשנות את שם המוסד הזה אין לדעת אל נכון. כפי הנראה גם בזה יד ה„יוניוורסליסמוס"...

הנודדים העברים הצעירים, בני ט"ו עד כ"ה שנים, הבאים לכאן מרוסיה, מתחלקים לשתי מחנות: לגסים ולמשכילים. בשם „גסים" אני קורא לאלה הצעירים המוֹצאים באמיריקה אך חומריות גסה, מבלי שום אידיאליות, מבלי שום רוחניות. וה„משכילים" שבצעירים האלה הם, על הרוב, אלה שהיו „בני־ישיבה" בליטא ואשר היו מהמשכילים

הידועים בערי ליטא הקטנות, אשר כל ימיהם הם עוברים להשכלה מבלי לדעת מה טיבה. הצעירים האלה, בבואם לאמיריקה, יש אשר השכלתם המזויפת תוליכם שולל וידמו כי בבואם לארץ החפש הכל מותר להם והם חפשים מכל חובות דתיות, אנושיות ולאומיות וכאלה. „המשכילים" האלה הם, על הרוב, הכסים להתנועה הסוציאליסטית העברית בין יהודי אמיריקה, אשר עליה אדבר עוד במאמר מיוחד. ואולם ישנם בין המשכילים המדומים האלה רבים המבינים במלת „חופש" ענין אחר לגמרי. הם מבינים, כי החופש השורר בארץ הזאת לא נברא בשביל הבהמיות שבאדם, כי אם בשביל רוחניותו, בשביל התעלות האדם למדרגה גבוהה בעולם האצילות, ובאופן כזה ואך כזה הם משתמשים בחופש האמיריקני. עיני הצעירים האלה תאורנה לקראת שמש החופש בארץ החדשה, אבל לא תוכינה בסנורים. הם, בבאם לאמיריקה, ישימו כל מעינם בההשכלה האמתית, אשר בארץ מולדתם לא יוכלו להגיע אליה. מחזה נחמד הוא לראות את בתי הספר לערב הנמצאים בשכונות היהודים מלאים פה לפה תלמידים מהצעירים האלה, אשר היום להם למלאכה והערב ללמוד השפה האנגלית ודברי ימי הארץ. לפעמים יש למצא בבית מלאכה פועל עברי צעיר אשר בה בעת שרגליו מניעות את מדרך מכונת התפירה וידיו עסוקות בשימת הבגד התפור תחת המחט, בה בעת שפתותיו מבטאות איזה מלים אנגליות, איזה אותיות, ועיניו משוטטות לרגעים מהמחט אל הגליון המונח לפניו ואשר עליו כתובות איזה מלים בשפת הארץ: הוא לומד את שעורו בשפה האנגלית.

בתי הספר לערב שבשכונות היהודים (מלבד אלה שנוסדו מכספו של הברון הירש עוד נמצאו רבים שנוסדו על ידי ממשלת העיר) מביאים הרבה טובה לנודדי רוסיה וביחוד לנודדים הצעירים. הרבה לא ילמדו שמה התלמידים, אבל דים בתי הספר האלה „לסלול דרך" בעד אלה המתמידים בלמודם, למען אשר יוכלו ללמוד בעצמם הרבה יותר. בתי הספר האלה אינם לגברים בלבד, כי אם גם לעלמות ולנשים, ואלה בנות הנודדים הליטאיים, אשר בארץ מולדתם לא דמו מעולם לזכות להאושר הגדול לבקר בית ספר, יראו פתאם אור גדול מזהיר לנגדם בבתי הספר האמיריקנים. בבתי הספר האלה תהיינה בנות ליטא „הפשוטות" „למשכילות" אמיריקניות במדה ידועה. תחת אשר בליטא לא ידעו על הרוב צורת אלף לועזי וכתב החרטומים היה להם הכתב הנקרא משמאל לימין, הנה עתה יכולות הן כבר לקרא עתון אנגלי ולהבין את רוב החדשות הבאות בו. שערו בנפשכם את הגיל הממלא את לב הבתולה העבריה העובדת במכונה בבית המלאכה בשארית כחותיה, אם זכתה לציון טוב בבית הספר יען כי כתבה את חבורה (composition) בשפת המדינה בשבושים מעטים! בין הבתולות העובדות־התלמידות האלה יש למצא גם התחרות. האחת חפצה לעלות על חברתה בידיעת שעורי בתי הספר. ובכלות שנת הלמוד תבא כל אחת מהעלמות האלה על „שכרה". התלמידות שבמחלקות הנמוכות עוברות למחלקות הגבוהות, ואלה הגומרות חק למודן יוצאות בתעודות המעידות על זה, והמצוינות שבהן יש אשר יקבלו גם מטבעות־כבוד (medale), של כסף או של זהב.

בבתי הספר האלה נוכל לפגוש גם יהודים זקנים לימים, מהמשכילים העברים, הבאים גם הם ליהנות מהזכיות הטובות הנתנות להם. המחזה זר אך גם מלבב, בראותנו אנשים באים בימים יושבים על הספסלים הנמוכים ושומעים בשום לב לדברי המורה הצעיר.

אך, כמו שאמרתי, מביאים בתי הספר האלה את התועלת היותר גדולה להנודדים הצעירים מסוג הנזכר. לרבים מהצעירים האלה משמש בית הספר לערב בתור מורה דרך

להשכלה גבוהה. הם לא יסתפקו, על הרוב, בידיעה הקטנה שהם משיגים בבית הספר, אבל באותה הידיעה הקטנה הם מתאמצים לרכוש להם ידיעות יותר גדולות. רבים מהצעירים האלה רוכשים להם, שנים אחדות אחרי בואם לארץ, ידיעה הגונה בשפה האנגלית. מבית הספר לערב הנמוך הם עוברים אל בית הספר לערב הגבוה (Evening High School) ושם הם לומדים את החכמות והשפות שמורים בשאר בתי הספר הגבוהים. ובגמרם את למודיהם בבית ספר כזה לא יבדלו בהשכלתם מתלמידי כל בתי הספר הגבוהים ויכולים הם לעמוד למבחן בהאוניוורסיטות ולהכנס לתוכם בלי כל עמל.

צעירים כאלה, אשר רובם היו תורניים בארץ מולדתם, מוצאים את עצמם בתקופת המעבר בחמש השנים הראשונות לביאתם לאמיריקה. המעבר מעולם הרוחני הישן שבו גודלו וחונכו לעולם רוחני חדש אשר הסתגלותם לו תעלה להם בקושי גדול בנסיונות הראשונים. אבל במשך הזמן יסורו מעל הצעירים האלה רבים מאותות נכריותם וכמעט שלא יבדלו במאומה מאת הצעירים שנולדו וחונכו בארץ.

מצעירים האלה נבראה מפלגת התלמידים העברים בגיטות אמיריקה. כיון שנראה להצעיר הליטאי באמיריקה פתח תקוה להכנס להאוניוורסיטה, שוב לא ירף עוד מהרעיון הזה ויעמול וייגע בכל יכלתו למלאות את משאלות לבו אלה. הלמוד בהאוניוורסיטה האמיריקני כרוך בהוצאות רבות וגדולות. שכר הלמוד, העולה ממאה וחמשים עד מאתים דולר לשנה, הספרים היקרים והכלים הדרושים (בלמוד חכמת הרפואה), העולים גם כן לסכום כסף הגון, ביחד עם שאלת מחית התלמיד במשך שנות הלמוד, כל אלה יעמדו כצור מכשול על דרך הצעיר העני החפץ להכנס להאוניוורסיטה. אך כל אלה לא ירפו בכל זאת את ידי הצעירים אמיצי הרוח, אשר כלה ונחרצה מאתם להגיע למטרתם. רבות יסבלו ורבות יתענו ולאחרונה ישיגו את מבוקשם. סבלנותם של צעירים כאלה עוברת כל גבול ומפליאה לב כל איש. ישנם צעירים העובדים שנים רבות עבודה קשה ומרה בבתי המלאכה ויתאמצו להשתכר יותר מפועלים אחרים, ועל ידי קמצנות נפרזה, על ידי חיים שאין בהם חפץ, שאין בהם שום מתיקות והתענגות, יצליחו לחשוך על יד איזה מאות שקלים אשר יהיו דים לכלכל כל הוצאותיהם במשך שנה אחת. וכמעט אך נעשה הצעד הראשון, כמעט אך דרכו כפות רגלי הצעיר על מפתן בית האוניוורסיטה — ודרכו כבר נכון לפניו. ישנם צעירים אשר בה בעת שהם לומדים בהאוניורסיטה הם עובדים גם כן, בלילות, בתפירת בגדים על המכונה, או באיזו עבודה אחרת. השם „סטודנט" מצדו מסוגל גם הוא לבצר עמדת הצעיר העברי על ידי זה שהוא פותח דלתות רבות לפניו ונותן לו יכולת להשיג הוראות לשעה.

בין התלמידים האלה יש לפגוש לפעמים קרובות גם אברכים בעלי נשים וילדים קטנים. האשה עובדת במכונה בבית המלאכה עבודה המפרכת את גופה והמהרסת את בריאותה, ואת כל שכרה היא נותנת לבעלה על הוצאותיו בהאוניוורסיטה. באשה כזאת אנו רואים טפוס נכון מהאשה העבריה האמתית, מסבלנותה הגדולה, מתקותיה הרבות ומאומץ רוחה הגדול לסבול ענוים גדולים וקשים בהוה למען אשר ייטב לה בעתיד. עובדת היא העניה את עבודתה הקשה בלב שקט ובוטח; חיה היא בבטחונה בהעתיד שישלם לה כפלים בעד רעות העבר. האמללה! היא לא תרגיש ולא תבין כלל כי בידיה בעצמה היא מכינה קבר לאשרה, לאושר חיי ביתה ולכל תקותיה הרבות. בצאת הבעל מהאוניוורסיטה מוכתר בתאר דוקטור, מורה, עורך־דין או לוא גם רוקח, אז הוא על גפי

מרומי אשרו, בעצם ימי עלומיו, והוא מוצא אז את עצמו בעולם המראה לו פנים צוהלים ושוחקים, בעוד שעניה זו שעזרה לו בזיעת אפה ובמוח עצמותיה להגיע לאותו המצב, היא, מלבד שנשארה, כמו שהיתה, אשה פשוטה, בלי כל ידיעה, „נמוס", „עטיקעט", „פטפוט בצרפתית", „מנגינה על הפסנתר", ועוד דברים יפים כאלה, כיאות לאשת „דוקטור" או „עורך־דין", — מלבד זה עוד אבדה הרבה מאשר היה לה: רעננות הנוער, בריאות ויופי. היא עתה „כלי שבור", „עלה נובל". הבעל ה„מלומד" לא יוכל להתרועע עוד עם רעיתו ה„פשוטה". האיש בעל הפנים ה„אריסטוקרטים", עם החוטם הנושא עליו משקפים של זהב, השפם הנהדר והזקן הקטן והיפה הנעשה במספרים, לא יוכל להראות בחוץ, לעיני אוהביו הדוקטורים והדוקטורות, עם גל העצמות, בעלת הפנים החורים, אשר „לאסוננו הגדול" תקרא „אשת בריתו". וכן יגדל הפירוד בין הבעל והאשה ויגלה שלום המשפחה הזאת. מכל תקותיה הנעימות, מכל המגדלים הנשגבים שבנתה לה האומללה הזאת ברמיונה, ישאר לה אך — לב שבור ומפוצץ.

מקרים כאלה אינם חזון יקר בניטות אמיריקה. אך יותר מצוים הם אלה המקרים בתמונה אחרת: בין „קנדידטים־לסטודנטים" פנוים ובין עובדות בבתי המלאכה פנויות.

הצעיר הנושא עיניו אל מטרה אוניוורסיטית ואין לו האמצעים הנחוצים לזה יתחבר אל אחת העלמות העובדות בבתי המלאכה ויתנה אהבים עמדה, ואחרי אשר ימצא כי כבר אמיץ הקשר בינו ובינה, כי מאמנת היא כי אוהב הוא אותה באמת ובלב תמים, הוא מתאמץ להראות לה האושר הצפון לשניהם אם יכנס הוא להאוניוורסיטה וילמוד את חכמת הרפואה: „כסף כעפר יהיה להם ומטוב הארץ יאכלו". — ממנה ידרוש אך קרבן קטן — ומי זה לא יאבה להקריב קרבן קטן על מזבח האושר וההצלחה? — כי תתמוך בידו, בכל הנצרך לו, במשך זמן למודו. הפתיה תאות לו. א־בע שנים רצופות היא עובדת בכל מאמצי כחה ומכלכלת את „חתנה־לעתיד" בכל הוצאותיו הרבות. היא בעצמה תחיה במצור ובמצוק ומ„בחירה" לא תמנע את הטוב. העת המאושרה הולכת לאחרונה, הלוך וקרוב. — עוד מעט והוא יהיה לדוקטור, בית גדול ומפואר ישכור בעד שניהם וכלים נחמדים ויקרים ישים בו. חולים רבים ידרשו לשכנו והיא „גברת" תהיה. — כה תחשוב הפתיה ההיא בלבה ובשקידה יותר נמרצה תוסיף לעבוד את עבודתה למען אשר תוכל לקדם את פני „בחירה" בכסף רב יותר מאשר נתנה לו עד עתה, כדי להצהיל את רוחו ולהפיג דאגותיו. ו„הרגע המאושר" ההוא בא, ה„חתן" אמנם נהיה לדוקטור, אך לה„כלה" היה הרגע ההוא „רגע של אסון", כי למן אותו ה־גע נהפך ה„חתן" לאיש אחר. כמו מתרחק הוא ממנה עתה בשעה שאינה נצ־ך עוד לה ומשתכר כסף רב בעצמו. לאחרונה תוכח האמללה, כי הוליך אותה „בחירה" שולל.

מכה"ע בשפת המדינה מביאים לעתים קרובות חרשות כאלה המספרים, כי העלמה . . . הביאה במאסר את הד"ר . . . על אשר לא קיים את הבטחתו שהבטיח לה לשאת אותה לאשה אחרי גמרו את למודיו. מעשים כאלה הם מצויים ושכיחים כל כך עד כי לא יעלה על לב הקורא להתבונן עליהם התבוננות מרובה. על הרוב רגילים הם אנשי אמיריקה להוציא משפט קשה על העלמה המביאה איש לבית האסורים על אשמה כזאת, באמרם כי פורצת היא, העלמה, בזה את גדר התום והצניעות. אבל האנשים ההם לא יבינו כי בודאי כבר הגיעו המים עד נפש האומללה, בהאלצה לה־אות את נגעי לבבה לעיני כל . . . מרדכי זאב רייזין.

---

# השקפה כללית.

## VII.

(עוות הדין ברענן וקוטטענבערג. יחוסם של אדירי ישראל אל זה. — סימנים רעים על מצב היהדות באשכנז. — חברת „עזרא" וחשבון פעולותיה. — הקונגרס הציוני השלישי).

ההשקפה ב„השלח" עוסקת תמיד רק בחיי הצבור בקרב העם הישראלי, שופטת רק על כל דבר נפל בישראל, ואולם בפעם הזאת מצאנו נכון לפנינו גם ליחד הדבור לאשר נעשה לישראל בסוף שנת תרנ"ט ותחלת שנת תר"ס והתיחסות „ראשי כנסיותינו", אלופי ישראל ומנהיגיו אל עניני כלל האומה. הנני מכוין אל שני המעשים הגדולים שעלו על לשון כל סופרי העתים לאומות העולם: עוות הדין של שופטי בית דין הצבא בעיר רענן אשר בצרפת המערבית ופסק הדין המרומה של השופטים המושבעים מקרב העם הביהמי בקוטטענבערג אשר בביהם המזרחית.

העונש הקשה שהושם לפני חמש שנים על דרייפוס — איש יהודי שנשא נפשו לגדולות ונדחק להכנס לפני ולפנים, לשרת בסוד הפקידות העליונה לכלכלת מסע המחנות וסדרי התכסים בצרפת — העונש הזה סבה כפולה היתה לו: הראשים וחברי הפקיד הזה הביטו על היהודי, שהתפרץ לשבת בסודם, בעין רעה מאד, ולקנאת הגזע והדת נזדוונה גם סבה מדינית: חפץ ראשי הצבא לחתור חתירות תחת הריפובליקה ולהשיב לצרפת ממשלת מלוכה עם חפצם לעשות נחת רוח לרבותיהם הכומרים הישועיים רוקמי תחבולות־אָון לעשות את התורה הקתולית שרתי בצרפת. כל אלה חוברו יחד להצליח חפצם בידם ולתפוש במכמרתם את הפקיד היהודי הנועד לעמוד במחיצה אחת עמהם, וימיטו עליו בכתבי־זיוף שונים עונות וחטאים נוראים שחטאו ושעוו הם וחברם, איש כבד עון כמותם. וכן נגמר דין הפקיד היהודי לשאת עונו — עון בגד ומעל בארץ מולדתו צרפת וחלול שבועת אמונים לדגל הצבא. המעשה הנורא הזה אירע לפני חמש שנים, ומשעה הראשונה להנבלה הזאת ועד הנה הרבו ועוד מרבים צוררי ישראל לעשות את המאורע הזה לענין לכלל עם ישראל, אף כי באמת נוגע הוא יותר לכלל עם צרפת, ורק בשביל זה נמצאו לפני שנתים ימים גואלים להנענש בלי משפט. רק בשביל זה הקיפה הזעקה על דבר רצח־במשפט את כל ארצות התבל. בכל אופן, הנה זה חמש שנים אשר שם ישראל מנואץ ונתון לחרפה וקלסה בכל כה"ע המשמשים לכלי המבטא לקנאי הדת והגזע בצרפת ובכל העולם כלו, וגם עתה, אחרי שנתבקר המשפט כהלכה ונתבטל מטעם בית דין הגדול בצרפת, מצאו שופטי־הצבא בבית דין אשר בעיר רענן את לבבם

להרשיע את הצדיק בגלל חטאו האחד — בגלל היותו יהודי; אך למרות המשפט המעוקל הזה יצא כאור משפטו מאת כל אנשי אמת וצדק אשר בכל העולם. — ברגע הזה עוד לא שבתה המלחמה על דבר דרייפוס (אף כי הנדון כבר יצא לחפשי במאמר־סליחה מטעם נשיא הריפובליקה), מלחמה בין טובי העם הצרפתי, חכמיו וסופריו ביחד עם כל דורשי צדק ומשפט של כל באי עולם, ובין צוררי היהודים, הישועיים ותלמידיהם, שרי הצבא וכל כנותהון, מלחמה בין אמת ומשפט ובין שקר ועריצות וממשלת בעלי אגרופים.

כמאורע הזה, בנוסחא משונה מעט (לפי שאינו נוגע לעם גדול ואדיר כעם צרפת ומפני זה לכל החברה האנושית), קרה גם בעיר הקטנה פולנה אשר בביהם המזרחית. בקרבת עיר הפלך קוטטענבערג, בהיער הקרוב לעיר פולנה, נמצאה נערה נוצרית הרוגה, בימי אפריל העבר. הנערה היתה מצוינת ביופי ובחורי המקום היו אורבים לה תמיד. וכשנעשה חקור דין הוחלט, כי נרצחה ביום 29 מאָרץ העבר, שחל להיות ביום ב׳ של פסח לעברים. הזמן הזה נתן יד להאנטיסימיטים למהר ולהחליט, כי נשחטה הנערה ע״י היהודים ללוש בדמה את המצות לפסח. שמועת עלילת הדם הגיעה לווינא, ואנשי שחץ שבין האנטי־סימיטים של עיר הבירה נועדו נוסדו יחד ויחליטו לקבוע „ועד מיוחד״ לחקירה ודרישה, באשר ממשלת אוסטריה משועבדת להיהודים ושופטיה חשודים על קבלת שוחד. מלאכי הועד הזה באו לפולנה מקום המעשה ולקוטטענבערג מקום המשפט. עוד מעט ונמצא להם איש יהודי צעיר לימים — הילזנער שמו — שובב ופרוע וחצי מטורף, והוא ואמו המה „קבצנים״ מתושבי ה„הקדש״ בקהלת פולנא, ויפיצו מלאכי האנטיסמיטים השמועה בין אנשי המקים, כי הפוחז הזה הוא הרוצח והוא השליח לצבור הישראלי ושוחט הקהל ומוציא דם הנערה הנוצרית לשם מצוה ממצות הדת. הנער הפוחז הושם במאסר, על בני המקום ידעו צירי האנטיסמיטים הווינאים להשפיע בבחינה ידועה, חקור־הדין וכתב הקטגוריה נעשו על פי דעתם, והאשכנזים הנלהבים הווינאים עשו שלום את אנשי המקום הטשיכים, אנשי ריבם, ואחד מאלה האחרונים, חבר הפרלמנט, היה לקטגור מצד אם ההרוגה, התובעת פצויי־כסף בעד הנרצחה. כל ראיה לא נמצאה להוכיח אשמת הנאשם. מן ארבעת המומחים שנקראו להעיד על הכתמים האדומים שנמצאו על בגדיו של הילזנער, העידו שלשה כי אינם כתמי דם, את בקשת הסנגור להציע הדבר לפני המומחים בהאוניוורסיטה בפראג דחו השופטים. עדותו של אחד מכהני הנוצרים, שראה באותו היום ביער איש אחר נוצרי המוחזק לרוצח וכבר נדון פעמים בעון רצח — ג״כ לא נתקבלה. באחת, כל העסקנים בדבר עשו את שלהם לחזק את האמונה בעלילת הדם בלב האכרים התמימים הנבערים מדעת — והם השופטים המושבעים מקרב העם — ולתפוש אותם בלבם. מעשה שטן הצליח והנדון יצא רשע בהשפטו. בדרשות הקטגורים ובפסק הדין לא נאמר בפירוש, כי נעשה רצח לשם הצורך לדם נוצרי כי אם רצח־דתי. המעשים אירעו באמצע חדש תשרי ומני אז מצב המשפט משתנה מיום אל יום: הנאשם דמה לעשות טובה לנפשו במה שהמיט עון הרצח על שני יהודים נקיים — שני קבצנים, עור וחגר — ואחרי כן שב ובטל הודאתו. קרוב לודאי, כי בעת שיגיעו דברינו להקוראים, כבר יהיה בטל פסק הדין על ידי הערעור שיצא עליו. אך בכל אופן יהיה פסק־דין זה מטעם שופטים מקרב העם תמיד למטה זעם בידי צוררי ישראל, ועלילת הדם מצאה לפי שעה חזוק וסיוע. כענינו של דרייפוס כן העירה גם עלילת הדם בפולנא לב רבים מטובי הנוצרים, והחברה נגד האנטיסמיטיסמוס, אשר הברון זוטנער והפרופיסור נאטהנאגעל עומדים בראשה, עם המלומד הגדול לעם הטשיכים

הפרופיסור מאַזאַריק — יצאו במחאות גדולות נגד הדין המרומה והזדים המפיצים את עלילת הדם בין העם.

הנה כן רואים אנחנו, כי האנטיסמיטים ועושי דברם עושים את שלהם בשלימות ולהשגת תכליתם שוקדים הם לעשות כל דבר בעתו, טובי הנוצרים אוהבי אמת וצדק עושים מצדם גם כן המוטל עליהם לעת מצוא. אך האם יעשו גם ראשי כנסיות ישראל את שלהם, לקדם פני הרעה, לעסוק בעניני הכלל באמונה, לצאת במחאות גלויות נגד אנשי רשע, אשר בכוונה יעשו את כל ענין פרטי, כמעשה דרייפוס, לענין כלל ישראל? האם שמו גם הם לבם לראות בחזון העתים ולהקדים כפי היכלת רפואה למכה? על השאלה הקשה הזאת לא נמצא כל תשובה. לא נדבר הפעם על המומרים או צוררי ישראל מקרב ישראל בין יהודי צרפת, על ארתור מאיר, עבד כומרי הישועיים, ועל ה„יהודי" פולונאי מו"ל כה"ע Soir, עבד הגיניראל־שטאב בצרפת, או ה„יהודי" קלוטץ חבר הפרלמנט, העומד לימין רודפי דרייפוס, או על האשה פּורגים ה„יהודיה", שהתנדבה מיליון פראנק לה„סינדיקט" של הדוכס מאורליינוש — כי בכל הזמנים ובכל הכנסיות נמצאו בנים ממרים לתורתם ועמם. אך איה הם אלופי ישראל ומליציו באותה הכנסיה הישראלית שהקימה מקרבה את קרימיה, מונק ואלברט כהן? מדוע החשו הם בכל אותם הימים הרעים לכנסת ישראל בצרפת, ועמה לכל כנסיות ישראל בכל העולם, ולא השמיעו בחוץ קולם, לא כצרפתים וכאזרחים ממפלגות מדיניות ידועות, כי אם כיהודים? כלמה כסתה פני כל איש יהודי, כאשר קראנו בכה"ע בשנה העברה, שאחרי המעשים הנוראים שקרו באלגיר מצאו ראשי ישראל בפאריס את לבבם לבוא ולהתחנן בעד אחיהם המוכים והשדודים אל המיניסטר בימים ההם שארל דיופוי, והוא הביע להם תמהונו, כי רואה אותם בפעם הראשונה עושים צעד מצדם בדבר הגדול הזה, ומדוע החשו עד היום. זה יותר משנתים ימים, שצוררי ישראל, ועמהם, מפני ההרגל, גם אלה מכה"ע שאינם נוטים לכל צד, מרבים לדבר ע"ד ה„סינדיקט" לטובת דרייפוס, ומדוע החשו ראשי הקהלות הישראליות בצרפת ולא יצאו כלם במחאה אחת גדולה נגד העלילה הזאת, לדרוש מאת הממשלה כי תעשה בקרת על כל מיני סינדיקטים ממין הזה? בכל המליצים והמגינים שעמדו לדרייפוס במשך שנתים ימים נמצאים רק שני יהודים, ומשניהם רק אחד (ל. בירנר), ששם לבו גם להציל כבוד ישראל (אף כי גם הוא התעורר בעיקרו כאזרח צרפת וחבר למפלגה מדינית המתנגדת למעשי הקלירקלים ושרי הצבא). השני — יוסף ריינאך — כבר הורה כמה פעמים, כי לאום ישראל כבר מת ובטל, ובהיהודים הנאמנים לעמם ומאמינים בתחיתו הוא רואה רכי לב הנסים ממערכת־המלחמה הכללית בעד חירות עם צרפת וכל האנושיות. ואולם הקוראים הנבונים ישפטו, מי הם המצוינים במורך לב ורפיון רוח: אם אלה הנושאים דגל עמם ותורתם לעיני כל העמים ודורשים משפט־צדק לעמם בלי אותות עבדות וחנופה מגונה, או אלה המבטלים ישותה של האומה הישראלית בהכל פיהם, אוחזים בשולי בגדיהם של בני עם אחר ואומרים: צרפתים, אשכנזים, פולנים אנחנו בני דת משה; ואם לא רפיון רוח ומורך לב הוא לאיש ישראל לשמוע תוכחה מפי איש צרפתי, חבר הפרלמנט רואנה, לאמר: זה שלש ישיבות לנו בהפרלמנט, שהאנטיסמיטים מחרפים ומגדפים את יהודי אלגיר ממרומי במת נבחרי העם הצרפתים, ומכל היהודים יושבי הבית הזה לא נמצא אף איש אחד שיגלה דעתו במחאה נגד הנאצות האלה; וכל זה מיראתם את האנטיסמיטים, שלא יאמרו עליהם מה שהם אומרים גם עתה: כי יותר משהם צרפתים הם יהודים.

וכמעשיהם של „גבורי ישראל ואדיריו" בפאריס כן מעשי הברונים היהודים, ה„פרייהעררים" אשר בווינא. בעצם ימי המשפט בקוטטענבערג היה כותב הטורים האלה בווינא ונוכח לדעת, כמה גדלה קרירת הרוח ורפיון־הלב השורר במערכות ה„נגידים" האלה. אחד מכה"ע אשר מולי"ו וכל עוזריו הם יהודים עוד הרבה להוכיח, כי אלה המתאמצים להראות קלקול המשפט ומשתדלים לזכות את הילזנער עושים רעה לישראל, כאלו היה המשפט ערוך נגד הנקלה הפוחז הזה. אמנם כן, אחרי שנתפרסמו דברי הקטגורים, אחרי עלילות האנטיסמיטים ווירגני וחבריו, התעודדו אלופי ווינא ורבניה לצאת במחאות גלויות בשם כלל ישראל שבאוסטריה, אבל לו עשו כן לראשונה, לעת שראו כי האנטיסמיטים מחבלים תחבולותיהם ונכנסים למחיצה שאינה שלהם, אולי לא הגיע קלקול המשפט למדה כזאת. היהודי אשר כבוד עמו חביב עליו ככבודו יתאדמו פניו בקראו את קול הקורא מטעם החברה נגד האנטיסמיטים אשר הבארון זוטטנער חתום עליו, שבו הוא מעורר גם את עשירי ישראל ואלופיו לעשות כל מה שבכחם לגול חרפת עלילת הדם מעל היהדות, ומבין השיטים הננו קוראים תלונתו על „האלופים" לבית יהודה אשר בממלכת אוסטריה. וה„אלופים" האלה, הלא הם גם חברי ה„אלליאנס איזראעליט" האוסטרית, וראשי כנסיות ישראל הנאחדות (געמיינדעבונד) בהממלכה הזאת! — זאת היא תורת ההתבטלות, תורת הכפירה במציאת הלאום הישראלי, וזה פריה.

ו„אם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו אזובי קיר". אם גדולי היהודים בפאריז ואלופיהם בווינא עומדים מנגד לנגעי עמם, הלא אין פלא כי גם פרנסים ידועים בעיר גדולה אחת שבמזרח ובה קהלה ישראלית של עשרים רבוא, פרנסים שרובם הם גם כן „בני דת משה" ומעוטם בעלי בתים ובעלי עסקים הגונים, — אם גם הפרנסים האלה אוהבים את המנוחה ואת עסקיהם ואינם שמים לב כלל וכלל לעניני היהדות בגבולות העדה ומכל שכן לעניני כלל היהדות, אף באותה המדה המוגבלת שהיו יכולים לפעול. לפני ימים אחדים בא במכה"ע אחד, המיוחד לשנאה וקטגוריא על ישראל, ידיעה, כי בעיר קטנה הסמוכה להקהלה הגדולה נאסף סך שלשת אלפים רו"כ „בעד דרייפוס". את הידיעה הזאת מהר לקיים מכ"ע המקבל הספקה והשפעה מספירות עליונות — ובהוספת נופך משלו, לאמר: הרבנים הטילו מס קבוע על כל איש יהודי וגם העני שבישראל היה מחויב מטעם הרבנים להביא לכיס ה„סינדיקט הדרייפוסי" תרומה מנכסיו שנים אחוזים מאלף, והממאנים נענשו קשה מטעם „הקהל". ועוד מוסיף מכ"ע זה לספר, כי, כנודע לו על פי החקירה שעשה, חלק גדול מהמיליונים, שנזכרו בעדותו של הגיניראל מערסיה, כי נאספו ע"י הסינדיקט בשביל דרייפוס, באו מהמסים ששמו הרבנים על בני עם מרעיתם באותה המדינה וכו'. הידיעה הזאת בתמונת מעשים ברורים ובמכה"ע אשר דבריו נחשבים כאלו יצאו ממקום גבוה, דרשה הכחשה מאלה הפרנסים, רועי ישראל בקהלה המרובה באוכלוסיה מכל קהלות ישראל באירופא, וגם נמצא איש שטרח ועסק כמה ימים, נסע לאותה עיר הקרובה ודבר על לב הרב וראשי הקהלה להכחיש את השמועה באופן רשמי: וכאשר חפץ היחיד הזה, כי הפרנסים יעשו מה שהיו יכולים לעשות בכדי לברר הענין בירור שלם ולהסיר הרבה מכלל הקהלות והרבנים, דחוהו הם בקש. על המעשה הזה התעורר בתוכחה גם אחד מכה"ע בלשון המדינה.

ובכן הנני שונה את דברי: האנטיסמיטים עושים את שלהם; המעולים שבאומות העולם דורשי אמת ומשפט עושים גם כן את שלהם — וישראל לא יעשה לא

כמקולקלים ולא כמתוקנים שבאומות, וכל חייו אינם אלא חיי הצומח ולא חיי לאום משכיל ויודע את המוטל עליו לעשות בכל עת.

---

זלזול בכבוד האומה ותורתה הננו רואים גם בהחלטת הרוב של מורשי הקהלה (רעפרעזענטאנטען) בברלין. לפני ירחים אחדים מת אחד מחכמי המדינה והעסקנים שבמלכות אשכנז, באמבערגער, והוא יהודי בלידתו, ובמקרה, גם במותו. הנני אומר: במקרה, יען כי אשתו ובניו וכל קרוביו המה גרמנים גמורים, ואלה מהם שנולדו יהודים כבר יצאו מכלל ישראל. הוא מת יהודי, רק מחמת — שכחה, כי שכח שנולד יהודי. כשלשים שנה ישב בהפרלמנט האשכנזי ויהי ראש המדברים למפלגה גדולה. ביסמרק נמלך בו בשאלות המדינה בימים הראשונים ליסוד מלכות אשכנז. ואולם את אחיו היהודים לא זכר מעולם, וגם כשעלה זכר היהודים ותורתם בהפרלמנט לא השמיע באמבערגער קולו. אחרי מותו ואחרי הכבוד הגדול שנעשה לו בקבורתו מטעם פרנסי הקהלה בברלין, התעשתו יורשיו — והמה כלם אשכנזים פרוטסטנטים — להרים תרומתם לטובת קהלת ישראל עשרת אלפים מרקאות לקנין ספרים בידיעות הטבע ובהיסטוריה הכתובים ברוח חפשי, בלי כל זכר לתורה ואמונה בכלל ולעם ישראל בפרט. הספרים ינתנו במתנה להתלמידים בבתי הספר לישראל שאין להם כל תכונה דתית ועליהם יהיה דבוק צל תמונתו של המנוח עם דברים אחדים כתובים לכבודו. אחדים מהמורשים עוררו את השאלה, אם נכון לקבל מתנה כזאת על פי תנאים כאלה, שמהם נראה שנאה לישראל ותורתו וחפץ הכבוד להמנוח. אך הפרופ. לודוויג גייגער, העומד תמיד בראש המתנגדים ללאומיות ישראלית וכל ענין ומעשה לחזק את רוח העם והתורה, מצא גם הפעם מקום להוכיח את המורשים ההם על היותם כרוכים אחרי דעות נושנות ומחזיקים בזכרונות־הבל כאלה, ואדרבה, באמבערגער והנהגותיו ראוים להיות למופת לכל בני חורין בין היהודים. וברוב דעות (שבע עשרה נגד ארבע) נתקבלה מנחת יורשי באמבערגער בתשואות חן . . .

אור כהה מאד מפיצים על מצב היהדות באשכנז, גם דברי ראש עדת ישראל בברלין, היוסטיץ־ראטה מאיר, המודיע, כי פקודת מי שהיה שר ההשכלה בפרוסיה, למנות מורים להורות תורת ישראל לתלמידי־הגימנזיום מן היהודים — היתה לגזרה שאין הצבור הישראלי יכול לעמוד בה, ורוב ההורים משתדלים לפטור את בניהם מהוראת הדת. הנה כי כן, יעיר בצדק אחד הסופרים, עוד מעט וילדי העברים, הגדלים ללא תורה וללא דעת את רוח הלאומיות הישראלית, ינדלו ויהיו לאנשים שמלאו כרסם בכה״ע וספרי־מקרא אשר להאנטיסמיטים ויאמינו גם הם אמונה שלמה כי היהודים שותים דם אדם ותורתם תדרוש מהם זבחי־אדם . . .

---

ואולם מתוך החשכה הזאת נראו לנו גם קרני אור זעיר שם זעיר בכנסיות ישראל המערביות, והן החברות לספרות ישראל והחברות לישוב ארץ ישראל. על הראשונות כבר נשא מדברותיו החכם ש. ב. (ב„השלח" חוב' אויגוסט), ועל האחרונות נדבר במקום הזה.

לפנינו מונח עתה ספר־החשבון לחברת „עזרא" לשלש שנים: 1896 — 1898. במערכות הציונים וגם חובבי ציון ברוסיא למודים הם רבים להניע ראשם על החברה הזאת מפני מעוט הכנסותיה לפי ערך מצב־הרכוש של יהודי אשכנז. ואולם כותב הטורים

האלה ועמו עוד רבים, היודעים מצב היהדות בכלל באשכנז ומספר הנפשות שעשתה לה הדעה הלאומית הישראלית בשנים האחרונות, הם יודעים ומכירים, כי להחברה הזאת יש להודות, אם — ולו גם לאחר זמן — יקום דור חובבי ציון גם בכנסיות ישראל שבאשכנז. בחברות כאלה, לא רוב ההכנסה העיקר, כי אם הכח הגדול השוכן בקרבן והתפתחותן המתמדת והולכת, ובבחינה זו הגדיל הועד המרכזי של החברה לעשות בימי שלשת השנים האלה. מספר החברים כמעט הוכפל (מן 2000 עלה לסך 3900) ומכסת הכסף עלה מן שבעת אלפים מרקאות לאחד עשר אלף. אך יותר מגידול החברה במספר החברים ומכסת ההכנסה, יקח לבנו גידולה באיכותה, בתכונת החברים ומצבם בתוך עמם ובהחברה הכללית. בהם נמצא אנשים של צורה ואנשי המעלה מכל פנות החברה הישראלית באשכנז, רבנים, מורי בתי הספר ופרופיסורים בישיבות של מעלה. בהועד המרכזי ובועדי ערי הממלכה נמצא בין אנשי המעלה ואנשי שם גם אלה אשר לפני שנים אחדות לא קוינו, כי יהיו גם הם מן המנויים על מצות ישוב ארץ ישראל. הציוניים והחובבים שבינינו, הממעטים ערכה של חברת „עזרא", לא ישימו על לב, כי גם יהודי רו"פ, אשר מספרם רב עשר פעמים ממספר יהודי אשכנז, לא בנקל יתנו ידם ליא"י, וגם החברה באודיסה בשנת השובע שלה (1898) לא הביאה יותר מחמשים אלף רו"כ, למרות היות ההתקשרות עם הקולוניות והקולוניסטים שבארץ ישראל גדולה וחזקה לאין ערך בקהלות יהודי רוסיא מאשר בקהלות אשכנז. הנסיון הורה, כי קשה מאד לדעה כחבת ציון שתתפשט בזמן קצר ותקנה לה נפשות רבות באשכנז, באשמת החנוך שקבלו בני הדורות הקודמים בקהלות אלה בימי מאת שנה, אולם בהתרחבות הרעיון יחזק ויגדל וישתרש, ואז יש תקוה גדולה לעתידות חבת ציון בכנסיות ישראל בהממלכה הגדולה הקרובה לקהלות המזרח מכל יתר כנסיות ישראל המערביות.

ואמנם גם במעשים של חבת ציון לא עניה היא חברת „עזרא". במשך שלש שנים הוציאה החברה כששים אלף מרקאות, ומזה נתנה היא חלקה בשכלול „קסטיני" (באר טוביה) עשרים אלף מרקאות, להמושבה הקטנה „עזרא" על יד „רחובות" יותר מאחד עשר אלף מרקאות, וליסוד המושבה הגליצית „מחנים" קרוב לשנים עשר אלף מרקאות, מלבד תמיכות בודדות לבעלי מלאכות וקולוניסטים יחידים. ישנם בין הציונים וחובי"צ שבמזרח המקילים ראשם נגד מעשי החברות לחבת ציון המערבית, שנתנו ידן לתמיכת המושבה הגליצית „מחנים", ואולם גם בזאת לא צדקו לדעתנו. מדינת גליציה היתה עד הנה ארץ־ציה לחבת ציון המעשית מפני העניות שבין רוב יושביה היהודים והקמצנות וקרירת רוח של עשיריה המעטים. יסוד הקולוניה „מחנים" הועילה הרבה, ועוד תועיל יותר לימים יבואו, לחזוק חבת ציון באותה המדינה שבין המזרח והמערב.

אבל בשני דברים נראו לנו מעשה „עזרא" כבלתי מכוונים אל תכליתם הרצויה. הם אמנם יאמרו בשפה ברורה, כי תכלית החברה אינה רק „עזרה" ומתנות לעניים בשעת דחקם, כי אם לכונן ישוב מתוקן בארץ ישראל, אבל בנדבותיהם הם דופקים גם על דלתות אלה, אשר נדעם, כי צוררים הם לרעיון תחית ישראל. בין אלה נמצא גם כן ראשי הועדים לחברות הערים, כהד"ר פאגעלשטיין בשטעטטין. מלבד זה עוסקת חברת „עזרא" רק בהישוב לבד, ולא תשים לב גם לשאלת התחיה הרוחנית בארץ ישראל ולא השתתפה עד היום לא בתמיכת בתי הספר בהמושבות וביפו ולא בבנין בית לאוצר הספרים „אברבנאל" בירושלים מיסודו של הד"ר חאזאנאוויץ. גם ההתיחסות בין החברים והחברות השונות והתיחסות כולן אל החברה המרכזית בברלין אינה אלא התיחסות גשמית,

בלי שתוף ההרגשה הלאומית ובלי השפעה רוחנית לאותה התכלית היחידית של חברות חבת ציון, שהיא: — התחיה הלאומית.

---

מענין חבת־ציון המערבית, שנתלבשה בעיקרה בחברת „עזרא", הבכירה בימים והכבירה במעשים מיתר אחיותיה שבמערב — הננו יוצאים לענין הציוניות המדינית של הד"ר הרצל וחבריו, אשר נתחזקה ונתבססה ביותר בכנסיות ישראל המזרחיות. ולעניניו של הקונגרס השלישי בבזיליאה בימי חדש אלול העבר. מדה אחת מצאנו בהקונגרס השלישי ובהציוניות, לפי מצב התנועה בימים האלה, עם חשבון חברת „עזרא", והיא: התגשמות התנועה ועמידתה אם על הקרקע או על מכסת הכספים בהבאנק. בכמה פנים לא נדמה הקונגרס השלישי להשנים הקודמים לו. ענין הבאנק נתן עינו וצביונו בכל חלקי המשא והמתן בארבעת ימי הקונגרס גם כאשר נושאי הוכוחים היו דברים שיש להם רק התיחסות רחוקה להמפעל הזה, ונתקיימה נבואתנו, כי מלבד הפעולה המוחשית של הבאנק אחרי שיבנה ויתכונן, תרבה תועלתו גם לפני הוסדו, בהיותו כרוח המפזר עבי מליצות ריקות והפרזות של גבורי הלשון, היוצאים ידי חובתם לחבת ציון בפתגמים חרים וקלים. אולם בהטובה הזאת יש קוץ גדול והוא: קהות ההרגש וטמטום הלב, ביחוד לאלה שהציוניות שלהם אינה תולדת השקפה בהירה בהגיון לב והתעמקות בחזון העתים שעברו על האומה באלפי שנות נדודיה. בכל אופן ברור הדבר, שהקונגרס השלישי מצוין ומסומן בצביון מיוחד ומשונה מהשנים הקודמים לו, כן באוריו וכן בצלליו. והאותות והסימנים הם:

א) המנהיגים השתדלו להמנע מלדבר דברים העשוים רק להלהיב לבבות ולעורר תקות ותשוקות נפרזות, ובכמה פנים הננו רואים אותם כובשים את יצרם — יצר ההפלגה או השמוש בדבורים שאינם ענין כלל להציוניות האמתית.

ב) חברי הקונגרס, וביחוד אלה חוב"צ מטובי העסקנים שבמזרח שבאו להאספה, נראו בהם אותות החפץ להשתחרר מן ההיפנוטיסמוס שמסך עליהם המנהיג בשני הקונגרסים הקודמים.

ג) בפעם הזאת נגשו רובי הציונים שבמזרח בחשבון ודעת אל מועצות הקונגרס, הודות להאספות הגליליות שקדמו לו במרכזי חבת ציון המזרחית. מעוטן של האספות האלה לא הצטיינו בכלכלת דבריהם במאזני צדק וגם החליטו דברים שאינם נותנים כבוד לראשי האספות, אבל ברובן, במקומות שראשי האספה היו אנשי המעשה בחבת ציון, נרגש טעם זקנים בהמועצות, ועל פיהם היתה גם בחירת הצירים (דילינגטים), שרובם באו להקונגרס מזוינים בידיעות נכונות והחלטות ברורות.

גם דרשת הפתיחה של הירצל נבדלת היא בתכונתה מאחותיה הקודמות, כי אלה היו דרשות לשם אניטציה, וזו היו לה פני „דבר־מלכות" או כעין אגרת שלוחה מנשיא הריפובליקה האמיריקנית לעת פתיחת הפרלמינט או הקונגרס. מנהיג הציונים נוגע במאורעות השנה שעברה בחיי הציוניות. הוא מרבה בשבח הפרסום והדבור, החשוב לו כמעשה. לפעמים מרשה לעצמו לנטות הצדה מדרך האמת ההיסטורית; כן בספרו דבר העובדא הנכבדה לו יותר מכל מעשי חוב"צ והציונים — דבר קבלת פני צירי הציוניות מאת קיסר אשכנז, מכוין הוא בדרך הלוכו למעט דמות בעלי הישוב בא"י ויאמר: „קיסר אשכנז לא קבל פני שלוחי אגודות לישוב ארץ ישראל, כי אם אך ורק צירי אגודות הציונים המדיניים". בעוד שיודעים אנחנו, כי הצירים האלה הגישו להקיסר

אלבום של תמונות הקולוניסטים והקולוניות בשעות העבודה, ותשובת הקיסר היתה: „נוטה אני לכל השאיפות אשר תכליתן היא הטבת עבודת האדמה ומצב הכלכלה בארץ ישראל לטובת ממלכת תוגרמה בקבלת עול מלכות השולטן"; ובכן מעשי מיסדי הישוב הנוכחי נתנו פתחון פה לציוני המדינה להתיצב לפני קיסר אשכנז ותשובתו היתה: חזוק הקולוניזציה לפי רצון חוב"צ. אמנם נניח גופא דעובדא זו, אשר תוצאותיה לעת עתה נודעו רק בהתחזקות הישוב האשכנזי בארץ ישראל והתגברות היסוד הגרמני שם ע"י הבאנק הגרמני שנוסד בירושלים. ונפסח נא גם על עניני הדרשה בדברים שמוטב היה להמנהיג של הציונים ולקהל הציונים שלא נאמרו, כדבר ההתגנבות לא"י בלילות סופה וסער וכו' וכו', שלא באו אלא בשביל להטיל קוצים בעיני חו"צ שבגליציה — ונבוא לעיקר דרשתו. הוא נותן הפעם כבוד לראשוני החובבים ואומר: „תכלית שנינו אחת היא וביחד עלינו לחפש ולמצוא את האופנים היותר נאותים להשגת התכלית הזאת". בדרשתו זאת לא יביע דברי חרודים נגד נדיבי החובבים וגם יביע התקוה, כי לכשיהיה צורך בהם יבואו הם מעצמם אליו. עיקרי דבריו בהפרוגרמה של פעולת הציונים הם: ההשתדלות צריכה להיות ערוכה לתכלית השגת אגרת של זכיות (Charter) מטעם השולטן. הדבר הזה אי אפשר להעשות על ידי הקונגרס, מפני שאין להאספה הזאת כל כח נמוסי שיש לאיש ואיש או לחברה מקוימת מטעם הנמוס המדיני. ובכן היה נחוץ לברוא בריאה או ענין שכחו יפה ככח איש פועל על פי זכיות הנמוס, והענין הזה הוא הבאנק הישראלי הנוסד עתה. הוא — הבאנק — יהיה בעל המשא ומתן עם ממשלת תוגרמה והוא ישיג את ה„טשארטער". בכסף הבאנק לא יקנו כל קרקעות בא"י, ורק אחרי השגת ה„טשארטער" תוסד חברת גאולת הארץ בסכומים יותר גדולים ועצומים מהסכומים שבהם נוסד הבאנק.

זה הוא תוכן כל הדרשה, ומדבריו אלה הננו רואים, כי עזב גם הוא את דרך המליצה הגבוהה והחל לדבר בלשון בני אדם בעלי עסק ואנשי מעשה — ובכן חפצים אנחנו להאמין, כי הבאנק, אחרי שיהיו לו משפטי בעל עסקים פרטים על פי הנמוס, להיות קונה ומקנה, ישיג כתב זכיות, יהיה שמו „טשארטער" או „פירמאן". אבל בזה דעתנו במקומה עומדת, כי גם הבאנק ישיג מבוקשנו יותר בנקל, אם הקולוניסטים כלם הנמצאים היום בא"י יקבלו עליהם עול מלכות תוגרמה, בלי תנאים, והבאנק ג"כ לא ידבר על אדות ערבות מן הצד.—בכל אופן לנחת רוח היא לכל חובבי ציון לשמוע, כי שבו היום הציונים והתקרבו למיושבי הדעת שבבעלי הישוב הקודמים להם. בזה הרגישו גם הציונים בעלי המדינה מקצה האחרון ולא נמנעו מלהוכיח את הירצל, כי סר מעל שיטתו המדינית. תשובת הירצל להם לא נאמרה אלא כדי להפיס דעתם בדברים העשוים רק לשבר את האזן.

פעולת הציונים המזרחים נראתה בהקונגרס בשנוי תקנות הבאנק באופן רצוי לחובבי ציון באמת ותמים, וביחוד שנוי הסעיף הראשון בסימן III. תקותנו, כי גם יתר הסעיפים (מן 85 עד 92), בתכונת ועד ההשגחה וסדר עבודתו, ישתנו באופן הדרוש, אך מקוצר העת קשה היה לדרוש כי יעשו דברים כאלה בסוד הקונגרס, ויוכלו להעשות בסוד הועד הפועל. — החשבון של פעולת הציונים להרחבת הדעה במשך השנה עושה רושם טוב. מספר הציונים הוכפל (אם נמנה מספרם על פי השקלים). לדבר על כל פרט ופרט של האורגניזציה צר לנו המקום פה, אך בכלל נאמר, כי טבע הדבר הזה מחייב

לבלי היות בו תקנות קבועות כמסמרות, ודרוש הוא כי ישתנו תנאיו מזמן לזמן לפי צרכי המקומות והזמנים.

אבל בשני דברים לא יצא הקונגרס השלישי ידי חובתו מכל וכל, והמה שני הענינים שגוף הישוב בארץ ישראל ונשמתו תלויים בה: הקולוניזציה בזמן הזה (לפני השנת ה„טשארטער") והקולטורה. הראשונה, הנכבדה ביותר, ואשר עליה מסרו נפשם ראשוני הציונים החובבים עד כה, נמסרה לקומיסיה מיוחדה, אשר היושב בראשה היה הד"ר טש., עסקן נכבד ובקי בעניני הישוב. והקומיסיה הזאת מלאה תעודתה באמונה ותכין תכנית שלמה רצויה להציונים ולהחובבים לאמר:

א) הקונגרס דורש מאת ועד הפועל לבא בהתקשרות עם כל חברות ישוב ארץ ישראל בכל מקום שהם אם החברות האלה עוסקות בישוב היהודים היושבים מכבר בא"י ולא בישוב היהודים הבאים מן החוץ. ב) הקונגרס בוחר מקרבו שמנה עשר חברים והיו לועד ישוב ארץ ישראל מטעם הקונגרס, לפעול בפנה זאת עד עת האסף הקונגרס הבא. ג) בתוך כך יעסוק הועד הזה גם בחקרי ארץ ישראל ותורת הישוב מצד טיב האדמה והנמוסים ודרכי הכלכלה וכו'. ד) צרכי הועד לחקרי הארץ והוצאותיו יוקחו מאוצר הציונים מטעם ועד הפועל. עוד החליטה הקומיסיה הזאת: א) הקונגרס מקבל בשמחה הודעת הירצל ע"ד תקותו להשיג ה„טשאַרטער". ב) הקונגרס דורש מאת הבאנק להמציא הלואות ברבית נמוכה להקולוניסטים בא"י נגד בטחונות ואפותיקאות על נחלותיהם. ג) הקונגרס מביע צערו על הפירוד במחנות הציונים והחובבים ודורש לפעול לטובת השלום והאחדות.

התכנית הזאת, הטובה בדבריה המועטים המחזיקים את המרובה, עלתה על שולחן הקונגרס לעת נעילת שערים בערב שבת בין השמשות. ראש הקונגרס הודיע, כי הענין דורש שקול הדעת וברור ספקות בעקרים נכבדים להציוניות. ולבסוף קבל הקונגרס את התכנית לא בתור החלטה, כ"א בתור דבר טוב שראוי לשים לו לב. חובת ראש הקומיסיה, שהוא גם חבר הועד הפועל, לבלי תת להתכנית הזאת, שתטבע בהמון הכתבים, ולהתאמץ, כי ימצאו כל הדברים האלה פתרון נכון בהועד הפועל. אנחנו רואים בקיום התכנית הזאת גם טובה גדולה להבאנק, לעשות אותו אהוב ומרוצה להצבור הישראלי. הן יודעים אנחנו, כי לעת עתה לא ימצא כסף מזומן בהבאנק כ"א יותר מעט מחצי מיליון רו"כ, ולפעולתו הן לא יגש עד שיעמדו לפקודתו שלשה מיליון רו"כ. על כן, בכדי שלא יאמרו הבריות העומדים מחוץ לגבול הציוניות: ראו נא, כל מפעלי הצדקה לישוב א"י, שאתם מקטינים פעולתם וממעטים את דמותם, עושים את שלהם, ובית האוצר שלכם עומד מנגד לכל פעולה של חבת ציון עד עדן ועדנים, — כדי להציל כבוד הציוניות בזה, נמצאה לנו תכניתו של הד"ר טש. וראוי למהר ולהוציאה לפעלה מטעם הועד הפועל.

לא טוב מגורל גופו של הישוב — חזוק הקולוניזציה — בסוד הקונגרס, היה גם גורל נשמתו, הכנת העם והכשרתו בכדי שיהיה לעם „מן הישוב" — לאמור: „הקולטורה". המלה העלובה הזאת היתה מדרס לפרושים, והחייבים במקצת בזה המה בעלי הקולטורה בעצמם, שקראו לידיעת התורה והלשון העברית, לאמור היהדות ההיסטורית, שהיא היהדות הלאומית, בשם הלועזי הזה. עלינו לדון לכף זכות גם את הקוראים תגר על ה„קולטורה", בזכרנו, כי בשמה היתה כנסת ישראל במערב אירופא ברוב מנינה ובנינה מה שהיא עתה: אנשים שנתנו ספר כריתות לסגולות האומה ואשר בימי שני יובלים היו מוכנים למכור חיי עולם — תורת האומה ונשמתה — בעד חיי

שעה, בנזיד עדשים של האימנציפציה. עם זה נמצאו במחנה הרבנים שנים שלשה נרגנים בעלי מזמות ורוקמי תחבולות, שיצאו לשלח רוח רעה בין החרדים שומרי חומת ציון הדתית ובין בוני ציון. ולהגדיל המבוכה, נמצא איש מצוין בין הציונים והוא חכם בחכמות העולם ונכבד ג"כ בתוך בני עמו ועומד בשורה הראשונים בין עסקני הציונים, והאיש הזה יצא חוץ לתחומו וימצא את לבבו להחליט ולפסוק הלכות ביהדות וציוניות. מטבע עמנו הוא תמיד להתרחק מן הקצה אל הקצה, וכן היה גם עתה. בהתמרמרות הרוחות וברבות המהומה, ראו רבים מהציונים, כי זאת המלה הזרה „קולטורה" הביאה ערבוביא ובלבול־הדעות לעולם הציוניות, ויחליטו גם הם לאמור: „לא יאה קולטורה לישראל", וישכחו, כי עיקרה של ה„קולטורה" היא השתלמות והתפתחות, ולא יצויר כל ישוב בני אדם וכל חברה מתוקנת בלי השתלמות מושכלת, בתורה, בחכמה ומלאכה. דעת האומניות בהכשר דעת היא ג"כ קולטורה, ודעת העם את תורתו ולשונו ותולדתו היא בודאי קולטורה. והנה תחת לכלכל המשא ומתן הזה במנוחה ולברר להרבנים התמימים ולהנרגנים, המפקפקים בהוראת המלה הלועזית הזאת, את טיבה של הקולטורה הלאומית, שהיא תורה ודרך ארץ, — תחת זאת נמצאו ציונים אשר חשבו, כי היתה הקולטורה למכשול על דרכם, ויזורה הלאה. ובאספה גלילית אחת הוחלט: א) אסור לעסוק בקולטורה. ב) כמו כן אין לתמוך בבתי הספר בארץ ישראל. ההחלטה השניה הזאת כבר נתקבלה בפועל לפני שלש שנים, כי בכל משך העת ההיא לא נקף ועד הפועל להציונים את אצבעו לעשות מעשה כל שהוא לטובת החזקת בתי הספר בא"י, דבר שהיה בידו לעשותו מבלי לעבור על נדרו שנדר, לבלי היות מסייע ידי עוברי עברה — העוסקים בחבת ציון המעשית. עתה הוקבע שנית ועד לקולטורה, אך מסופקני מאד אם יהיה ספוק בידו לעשות קטנה או גדולה בפנת הקולטורה לפי כוונתה הרצויה. ואולם לא נחליט דבר עד שתספיק העת להההנהגה החרשה להכנס לפעולה ולהראות לכל הקהל, לאן פניה מועדות מעתה.

איך שיהיה, מכללם של עניני המו"מ בהקונגרס הננו למדים, כי התקרבו הציונים אל צביון הציוניות שאנחנו, „חובבי ציון", רוצים בו, וחפצנו עתה רק כי יהיו לא אך נאה דורשים, כי אם גם נאה מקיימים. תחת פוליטיקה ודיפלומטיה מדומה, בבקשת סיועים מן הצד ומצדי צדדים, חפץ רוב הציונים הוא להכשיר הישוב בדרך קצרה וישרה — כי נשתדל בהשגת רשיון לישוב ארץ ישראל עפ"י נמוסי תוגרמה ורצון ממשלתה המרכזית, ולא נחכה עד כי תקום כל אדמת ארץ ישראל למקנה לבני עמים גדולים ואדירים; כי לא יסיחו נושאי דגל ציון את דעתם מכל הנעשה בציון, ובתי ספר בא"י יהיה להם לענין יותר נכבד לטפל בו מפלפולי פוליטיקה גבוהה; כי לא יחדלו גם כן מעבוד בפנה היותר חשובה בהציוניות הרוחנית: הפצת דעת התורה והלשון העברית ותולדות עמנו, מבלי לחכות לפקודות ואינסטרוקציות מטעם המנהינים בווינא. כל אלה הדברים, אף כי לא נאמרו בפירוש ולא נתקבלו בדרך החלטה בהקונגרס השלישי, נשמעו מכללות דברי המשא ומתן. ואם כזאת יעשו חברי הקונגרס בשובם הביתה — והביאו ברכה מרובה לעולמו של ישראל. ברכת השלום לכל הדוגלים בשם „ציון", יהיו „ציונים" או חובבים".

עברי.

---

# ילקוט קטן.

## לו.*)

הנה התאסף עוד הפעם הקונגרס הציוני בבזיליאה, וגם הפעם בא כרב שאון, ומבול של דברים ירד אחריו לעולם בכל הלשונות, כבשנים הקודמות.

ואני קראתי בשקידה ובהתבוננות מרובה כל מה שהגיע אלי מן הדברים ההם בכל לשון שאני שומע, ובכל זאת — כמה זר הדבר! — כשאני בא עתה להוציא מתוך כל „בקיאותי" איזה משפט ברור על דבר ערכו ותוצאותיו של הקונגרס הזה, כמו שעשיתי בשנים הקודמות, איני מוצא ידי ורגלי ואיני יודע מה להגיד, לא טוב ולא רע. שני הקונגרסים שקדמו לזה, צורה מיוחדת ותוצאות מוגבלות היו לכל אחד מהם, שאפשר היה להראות עליהן ולהוציא משפט על פיהן, אם לזכות או לחובה. אבל הפעם איני מוצא כלום. ראש הציוניים עצמו אמר עליו, על הקונגרס הזה, שהוא „קונגרס של מעשה ולא של עיון". ויפה אמר בנוגע לעיון, אך לא בנוגע למעשה. באמת אין אנו מוצאים בקונגרס השלישי, בכל דרשותיו ובכל וכוחיו, אף רעיון אחד שנוכל לאמור עליו כי יאיר אור חרש על איזה מקצוע של הציוניות, אף השקפה אחת עיונית שתהא ראויה לעמוד עליה ולהתבונן בה מפני חדושה. אמנם הרבו לדבר בקונגרס הזה יותר מבקודמים, שהרי באלו ארך הדבור רק שלשה שלשה ימים, ובזה — ארבעה, ובכן יהיה בוראי גם הפרוטוקול הסטינוגרפי של זה גדול משל אחיו בכמותו; אבל בתכנו אין ספק שיהיה היותר ריק שבכלם, ותמה אני אם ימצאו בו הקוראים — ואפילו הללו שאינם יודעים כלום מספרות הציוניות שלפני „מתן תורה" בבזיליאה — איזה דבר מלבד „קמחא טחינא". ואולם גם בנוגע למעשה אין אנו מוצאים שום דבר שנתיחד בו הקונגרס הזה ושבגללו יהיה ראוי לספר בשבחו או בגנותו. לא נתחדשה על ידו שום הלכה למעשה ולא נתקבלה בו שום החלטה חרשה שתהיה מסוגלת לעשות רושם ניכר על מהלך הענין לעתיד. כל גבורותיו וכח „מעשיו" של הקונגרס הזה אינם אלא מעין נס של פורים: רצו להשמיד את כל היהודים, ונעשה להם נס ולא השמידום. אף כאן, רצו מיסדי הבנק הציוני, שתהא „ארץ ישראל" שלו מתפשטת בכל הארצות, וקבעו הלכה כך בספר תקנותיו, ולא הודה להם הקונגרס והטיל עליהם חובה לשנות אותו הסעיף; ואולם עם זה השאיר הסעיף השני שבצרו בלי כל שנוי, אע"פ שאינו טוב במובן זה מן הראשון. כמו כן רצה מנהיג הציוניים לעשות יקר וגדולה לשבעת הדירקטורים של הבנק ולזכותם ב„מניות־היסוד" לכל ימי חייהם, ולא מצא הדבר חן בעיני הקונגרס וגלה את דעתו נגד

*) עי' „השלח" כרכים הקודמים.

חלוק „כבודים" כאלה; ואולם סוף סוף הוכרח הקונגרס לבטל דעתו מפני דעת מנהיגו, אלא שהדירקטורים עצמם סלקו ידיהם ממתנה זו, שלא ניתנה בעין יפה. שוב רצו המנהיגים, שלא ישָמע כלל בקונגרס הזה דבר על עניני הישוב שבהוה, ועמד עליהם „ועד הישוב" ובטל מחשבתם, בהשמיעו מעל הבמה את החלטותיו בענינים האלה; ואולם הקונגרס לא קבל את ההחלטות האלה בתור חובה, כי אם רק בתור „עצות טובות" להועד הפועל, שישים להן לב לכשירצה. ואף גם זאת רצו המנהיגים, שהקונגרס הזה יתעלם לגמרי מעניני הקולטורא, ולא עלתה בידם. ובעל כרחם נשמעו מעל במת הקונגרס איזו דרשות „קולטוריות"; ואולם לא מצאנו שהחליט הקונגרס איזה דבר ממשי ביחס לעבודת הקולטורא, ולפי המסופר ע"י סופרים שונים, כמעט גם לא היה מי שיחליט בזה דבר, כי במשך עת הדרשות והוכוחים על אדות הקולטורא נשמטו רוב חברי הקונגרס והלכו להם אחד אחד, עד שלבסוף לא נשארו בבית כי אם איזו עשרות „סבלנים", שלא קצרה נפשם בעמל הזה. ולא לחנם הביא אחד הרבנים מחברי הקונגרס את הבשורה הטובה לאנשי בריתו, כי „הקולטורא נתבטלה מכל וכל"[1]) . . .

וכאלו נצנצה רוח הקודש במנהיג הציוניים וצפה מראש מה שעתיד להיות הקונגרס הזה, — לכן הקדים ואמר בדרשת הפתיחה, שגם דברים בלבד, כשהם נשמעים מעל במה כזו, חשובים כמעשים. וצריך להודות, שאם באמת דברים בלבד חשובים כמעשים, הנה תהיה אותה הדרשה עצמה „המעשה" היותר נכבד של הקונגרס השלישי, לפי שבה אנו מוצאים לפחות „דברים" חדשים, מהם חדשים לגמרי, ומהם שחדושם הוא היותם „נשמעים מעל במה כזו".

ראשונה, השמיענו מנהיג הציוניים בפעם הזאת מלה אחת שלא נשמעה בינינו עד כה ושבודאי תזכה להיות שגורה בקרוב בפי כל הציוניים ממזרח ועד ים, והפלפולים על דבר הכונות הצפונות בה עתידים למלאות את „הריקות" בהרבה אספות של האגודות הציוניות מהיום עד הקונגרס הבא. שתי שנים פלפלו הציוניים (ביחוד המזרחיים, האוהבים עומק העיון) בהתלהבות גדולה על דבר פירושן של המלות הקשות שהנחילם הקונגרס הראשון: „אֶפּפענטליך־רעכטליך געזיכערטע היימשטאֶטטע" — מה בין „אֶפּפענטליך־רעכטליך" ובין „פאֶלקעררעכטליך" ובמה יפה כחו של זה מן סתם „רעכטליך" וכו'. והנה עתה הוקלה העבודה פתאום. תחת ארבע מלות אלו של הפרוגרמא הבזיליאית, הואיל הפעם ראש הציוניים לגלות מערכי לבו „במלה אחת": — טשאַרטר! „אנו עמלים להשיג טשארטר מממשלת תוגרמא". המלה הזאת אנגלית היא, וכשהיא מתיחסת לממשלת תוגרמא, אין המכוון בה אלא אותו דבר ישן נושן הנקרא בתוגרמא בשם „פירמאן". ואשר עוד לפני חמש עשרה שנה ויותר חלמו חובבי ציון על דבר השגתו על ידי השתדלות של גדולים, ולא עלה הדבר בידם עד היום. יכול היה איפוא מנהיג הציוניים לדבר בלשון יותר פשוטה ולאמור: „אותו פירמאן להרחבת הישוב, שחובבי ציון מצפים אליו מאז ולא השיגוהו עד כה — אנו עמלים עתה להשיגו". אבל דברים פשוטים כאלו לא היו עושים רושם עמוק בלב הציוניים החדשים, והציוניים הישנים, כלומר חובבי ציון, היו אולי מעלים על לבם את הדברים העתיקים: „אל יתהלל חוגר כמפתח", לכן יותר נאה לקרוא את המושג הישן בשם חדש.

---

[1]) מכתבו של הרב הזה לשולחיו נדפס באיזו מכה"ע העברים. ונפלא הדבר, שהרב הזה עצמו נמנה בין חברי הועד שבחר הקונגרס אח"כ לעבודת אותה הקולטורא „שנתבטלה מכל וכל", ולא שמענו שסרב הרב לקבל עליו משרה זו, אע"פ שהיה באותו מעמד.

אבל נכבד מזה הוא עוד דבר שני בדרשה זו, שחדושו הוא לא מצד עצמו, כי אם מצד אומרו. הדרשן מזכיר את אספת השלום, שהיתה בעת האחרונה בהאאג, ומוסיף ואומר: „הדוגמא הזאת צריכה להיות לנו למופת, ללמדנו תורת הסבלנות. אם גדולי עולם מסתפקים בזה, שרעיונותיהם היותר נשגבים מתקדמים לאט לאט, אנו העניים כמה צריכים אנו להיות שבעי רצון כשיש בידנו להראות בענינו איזו התקדמות כל שהיא".

„תורת הסבלנות" הזאת, כשהיא נשמעת מפי מנהיג הציוניים, הרי היא בעינינו כחדשה, לפי שהורגלנו ללמוד מתוך דבריו ומעשיו, עד לפני זמן מועט, תורה מתנגדת לזו מן הקצה אל הקצה. ואולי באמת חייבים אנו להודות על השנוי הזה רק לאותה דוגמא של גדולי העולם . . . ואולם חובבי ציון הישנים, שלא היה להם דבר עם גדולי עולם, לא הוצרכו להמתין כל כך בשביל ללמוד תורת הסבלנות בהתקדמות „רעיונותיהם היותר נשגבים", כי לא בושו ללמוד תורה זו, עוד הרבה שנים לפני אספת האאג, מפעולת „עניים" שכמותם, הלא הם חברי „אגודות השלום", שהשתדלו בהפצת הרעיון הזה במשך זמן רב קודם שנכנס ללב הגדולים. ובכן נשמעו בין חובבי ציון עוד לפני חמש שנים הדברים האלה:

„חברי אגודת השלום — הבקיאים גם כן בהויות העולם אולי לא פחות מטובי חובבי ציון — מקהילים קהלות ברבים, מדברים, כותבים ספרים, מוציאים עתונים, ובכלל משתדלים בכל האמצעים שבידם לזרוע על תלמי הלבבות, ולזה הם קוראים „עבודה" ובזה הם מאמינים להתקרב למטרתם, אע"פ שלא נעלם מהם, כי לא הם ולא המון העם שבשבילו הם עמלים לא יוכלו עוד לעשות מאומה להוצאת רעיונם אל הפועל ממש, וכי לפי מצב המדינות הכללי, אין שום אפשרות גם לקוות, שיצא אל הפועל בקרוב. אלו היה הדבר נמסר לידי חובבי ציון, היו מוצאים בודאי, כי עבודה כזו, שאי אפשר למשׁשה בידה, לאו שמה עבודה... אבל רעיון השלום נמצא לאשרו בידי אחרים, היודעים איך עושים היסטוריא, והם עוסקים להם במנוחה בהפצת רעיונם וזריעתו בלבבות... בדעתם כי זריעה זו היא העבודה היותר מוכרחת והיותר קשה בכל ענין חדש, וכי רק על ידה יוכלו לקוות, כי סוף סוף יקומו לעזרת רעיונם גם אנשי מעשה אמתיים, בעלי כח ונסיון מספיק, ומה שלא יוכלו הם עתה להשיג בכל כחם ועמלם יֵעָשׂה על נקלה, כמו מאליו, כשיהיה הדור ראוי לכך".[1]

עכשיו הרי נתקימו הדברים למחצה. עצם הרעיון אמנם עדיין רחוק הוא מלצאת אל הפועל, אבל „הזריעה בלבבות" כבר עשתה פרי במדה מרובה, בהקימה לעזרת הרעיון „אנשי מעשי אמתיים, בעלי כח ונסיון מספיק". גם אלו אמנם עיקר פעולתם אינה עדיין אלא „זריעה בלבבות" — כי, כידוע, ההחלטות המעשיות של אספת האאג אין להן ערך רב — אבל השתתפותם תגרום, שתהיה „הזריעה" מעתה מרובה יותר ועמוקה יותר, באופן שלא מן הנמנע הוא עוד עתה, כי בכח ההשפעה הזאת של הגדולים על הקטנים מהם (על פי חוק „החקוי" השולט בעולם החברה) תשתנה סוף סוף ההשקפה המוסרית בלב העמים בנוגע למלחמה שבין עם ועם, כמו שנשתנתה עוד לפני אלפי שנה בנוגע למלחמה שבין איש ואיש, ואז, אף אם עוד לא תבטל מלחמת העמים לגמרי מן העולם, כמו שלא חדלה עוד גם שפיכות דמים בין אדם לאדם, — הנה גם היא, מלחמת העמים, תהיה בעת ההיא, כהרצח האישי עתה, רק מקרה יוצא מן הרגיל, מעשה מגונה שכל הלבבות מתקוממים נגדו ומחייבים את עושיו, ושעל כן גם עושיו מועטים.

אמרתי, שתשתנה ההשקפה המוסרית בלב העמים, כי אמנם רק בשנוי הפנימי הזה, ולא בחבור „טרקטטים" חדשים על דבר משפטי העמים ביחוסם זה לזה, תלוי גורל

---

[1] „על פרשת דרכים" ע' 118—119.

השלום הכללי. כבר ידענו על פי הנסיון, כמה רפה כחם של חקים שבכתב, אף אם נכתבו ונחתמו בהסכם כל הממשלות, כשהם מתנגדים אל ההשקפות וההרגשות השולטות בלב העמים. כל זמן שיאמינו איפוא בני אדם, כי דבר טוב ונעלה הוא להרוג ולהשמיד שונאי עמם וארצם; כל זמן שיעריצו ויקדישו העמים את „גבוריהם" בגלל ההרג והאבדן שעשו בשונאיהם, לא תחדל גם המלחמה מן העולם, אף אם יתאספו כל מלכי מזרח ומערב ויכתבו בספר חקים חדשים מרבים שלום. רגשות השנאה, הקנאה והנקמה יעמדו בתקפם בלב האדם מי יודע עד מתי, ובאין לנו יכולת לסתום ביד חזקה את המקור הזה שממנו המלחמה נובעת, לא היתה תקות השלום מוצאה לה כל יסוד במציאות, לוּלא היה במציאות עוד עולם אחר יותר נאה — עולם ההכרה המוסרית.

הרבה נתחבטו בזמננו על דבר מהות המניע הראשי בחיי החברה, וידועה המחלוקת שבין בעלי ההשקפה החמרית ובעלי ההשקפה האידיאלית בהיסטוריא. ואולם, אף אם נודה להמטריאליסטים, שכל חזיונות החיים ההיסטוריים נובעים בעצם וראשונה ממקור הצרכים החמריים, הנה אי אפשר להכחיש עם זה, שהחזיונות האלה, לפחות הגדולים שבהם, אינם באים ישר ממקורם לעולם המעשה עד שעוברים תחלה דרך צינור אידיאלי, מוסרי. מעולם לא ראינו המון בני אדם מתחברים יחד חבור של קימא ונותנים נפשם ברצון על איזה דבר אשר הם עצמם מכירים ומודים שאין בו שום תכלית מוסרית זולתי מלוי תאותם בלבד. אפשר אמנם, שמלוי התאוה הוא הצורך היסודי המסתתר עמוק בלב ומשם הוא מניע את כל הכחות לפעולה, אבל אי אפשר שתהיה פעולתו שלמה אלא אם כן יכרות ברית תחלה עם ההכרה המוסרית להטותה לחפצו, שתאציל מהודה עליו ותעשהו — אותו בעצמו — לדבר טוב, לאידיאל מוסרי, באופן שההשתדלות בהשגתו יהיה למעשה רצוי ונכבד שראוי לאדם למסור נפשו עליו. בדרך הזה נתקדשו והיו למפעלים מוסריים הרבה ענינים, שכשהם לעצמם נראים כמתנגדים ליסודות המוסר היותר עיקריים, כמו ענוי בני אדם בשביל אמונות ודעות או „מלחמת־שנים" לשם „הצלת הכבוד". ובדרך הזה נתקדשה גם המלחמה בין העמים לשם אהבת ארץ המולדת והכבוד הלאומי. בשירי הגבורה והנצחון אשר לעם ועם אנו רואים באופן מוחשי, עד כמה מוכשרים גם עמים בני תרבות לקדש מעשי רצח ואכזריות ולרוממם לעילא מכל יופי, טוב ונשגב. ורק דבר זה, שהשנאה והנקמה בצורתן זאת נחשבות כמפעל מוסרי נעלה, הוא הנותן כח ועוז לגבורי מלחמה לחרף נפשם למות על „כבוד חרבם", לעזוב ברצון כל מחמדי לבם ולצאת אל המערכה להרוג או ליהרג.

זאת הבינו חברי „אגודת השלום" מתחלת יצירתה, ועל כן היתה ראשית פעולתם לא השתדלות לפני מלכים ושרים, שיגינו על השלום בידם החזקה, אלא כל מעשיהם היו מכוונים אל התכלית הזאת: לסתום אותו „הצינור" המוסרי שדרך בו ההרגשות הרעות מוכרחות לעבור בצאתן לעולם המעשה להתגשם בצורה מוחשית, כלומר לשנות לאט לאט את ההשקפה המוסרית שבלב בני אדם על ערכה של המלחמה, להפשיט מעל חרב הגבורים את הדר הכבוד והיופי שהלבישוה דורות קדומים ולהציגה ערומה כמו שהיא. ולפיכך לא השתמשו לחפצם ברמזים דיפלומטיים הנשמעים לכמה פנים ולא הבטיחו הבטחות שאין סופן להתקיים; לפי שידעו, כי באמצעים כאלו אפשר אמנם לעורר תקוות כוזבות שילהיבו את הרוחות לזמן מה, אך לא להביא לעולם שנוי מוסרי עמוק וקיים.

אלו היה איפוא מנהיג הציוניים שם לבו לדרכיהם של אלו מראשית פעולתו, לא היה צריך, כאמור, להמתין עד שיבואו „גדולי עולם" וילמדוהו „איך עושים היסטוריא", ולא היה כמו כן משתדל להראות (בדרשתו הנזכרת) סימני התקדמות של הציוניות בזה שגדולי העולם קבלו את ראשי הציוניים בספר פנים יפות; — אלא היה מבין, כי עיקר ההתקדמות צריך לבקש בלב העם עצמו, בשנוי השקפתו המוסרית על ערך חייו בגולה ובהכרתו את החובה הגדולה המוטלת עליו לברוא לעצמו תנאי־חיים המתאימים יותר לצרכי רוחו; וכי כל זמן שהשנוי הזה בלב העם לא הגיע עוד להמדרגה הדרושה, לא יועילו הרבה מה שמלכים ושרים מדברים טובות על הציוניות, וגם אותו דבר הנקרא „טשארטר" בלעז לא יקרב את הקץ המקווה אלא במדה שהוא עצמו יהיה כאמצעי לפעול על לב העם במובן הנזכר . . .

ואז היה יוצר „הבמה היהודית" — גם כנוי זה להקונגרס הוא אחד מן ה„דברים" החדשים — מבין יותר גם תעודתו האמתית של יצירו זה, והיינו שומעים מעל הבמה הזאת דברים שלא נשמעו מעליה עד כה: היינו שומעים ספורים נוראים ומספרים מבהילים על דבר ירידת היהדות בכל ארץ וארץ; היינו שומעים, איך „הרותחני" שלנו (בלשון הרנ"ק) פוחת והולך משנה לשנה, איך ילדי יש־אל הולכים הלוך והתרחק מרוח עמנו, איך התורה משתכחת והלב העברי מתרוקן והכל הולך ומצטמצם במצות אנשים מלומדה, בהיכל של זמרה ושל דרשות מן השפה ולחוץ, ואין העם חולה על כל אלה ואינו מרגיש את החטא הגדול שיחטא לעצמו ולכל המין האנושי בהעמידו דור של יהודים כאלה, שלא הם ולא אחרים אינם יודעים מה טיבם, בשביל מה הם מתקימים ובשביל מה לוקים; בקצרה, היינו שומעים מעל הבמה היהודית הזאת בפרטות ובמופתים ברורים מה שאנו יודעים עתה אך ידיעה כללית ושטחית, והיינו מתעוררים אז אולי לעשות גם דבר מה בפועל לקיום היהדות, תחת הפרזות היפות שאנו יוצאים בהן ידי חובתנו עד היום. וגם מנהיג הציוניים עצמו היה אולי מבין אז מדעתו, מה זאת „קולטורא עברית" ומה תועלת יש בה למטרת הציוניות, ולא היה צריך בזה לשאלת חכם . . .

„פה ילחם עם על קיומו, כבודו וחירותו" — אמר המנהיג בסוף דרשתו. אבל מה הוא קיומו של עם אם לא קיום רוחו הלאומי בכל סגולותיו המיוחדות לו? מה הוא כבודו של עם אם לא כבוד קניניו הרוחניים שהכנים לאוצר הקולטורא האנושית? ומה היא חירותו של עם אם לא חירות פנימית להתפתחות כחותיו כלם בדרך הכבושה לפניהם על ידי ההיסטוריא שלו? — ושר צבא הציוניים יוצא לפני עמו להלחם על „קיומו, כבודו וחירותו", ואינו יודע עם זה, מה היא קולטורא עברית ומה ענינה לציוניות!

אלמלי היינו צריכים עוד להביא ראיה על קלקול חיינו והתפרדות יסודותיהם, היה החזיון הזה לבדו — שאין דוגמתו בשום אומה ולשון — מספיק להעיד על הדבר באופן ברור שאין אחריו כלום. אחד העם.

---

# מחשבות ומעשים.

## XVIII.*)

מחשבותי הפעם יסבו, כמובן, על דבר המעשים הגדולים בבזיליא!

כי גם אנכי ב„ארקדיא" הייתי, בארקדיא הלאומית ההיא, אשר שם יתאסף עדר ה׳, ורועי ישראל ישירו את שירתם לעמס, השירה הגדולה הנשמעת במלא רחבי התבל, באשר רק בני ישראל נחתים, באשר רק עדר ה׳ נפוץ. בזיליא בימי הקונגרס היא באמת ארקדיא לאומית, ארקדיא עם כל תמימותה ושירתה. וכדאי היה שהמשורר העברי יבוא הנה וישיר לנו משירי האידיליא הלאומית ההיא. אבל המשורר העברי טרם בא הנה. ואני עבדך, בשעת הדחק אהיה כל מה שתחפוץ, רק לא משורר . . .

ובבואי היום להביע לך את מחשבותי על דבר הקונגרס, מרגיש אנכי ביותר את החסרון הזה, מרגיש אנכי ומצטער מאד; כי אין טוב מהיות משורר במקרים כאלה. המשורר יביע לך מחשבות הרבה ב„הוי" אחד וב„אח" אחד, ואתה — אם תבין — מוטב, ואם לא — תתלה את החסרון בך, רק בך, כי לא הבנת את עומק כונתו ולא ירדת לסוף דעתו; מה שאין כן סופר פרזי. מסופר פרזי כמוני תבקש הרבה, תבקש שאכתוב לך שחור על גבי לבן בכל מכל כל . . . ועוד גם זאת, כי הסופרים בהעתונים היומיים קלקלו את טעמך, בהלעיטם אותך מדי יום ביומו „חדשות מהקונגרס" לפרטיהן ופרטי פרטיהן, מן הדרשה של ראש המדברים באספה הראשונה עד הגיהוק והפיהוק של אחד הדברנים באחת האספות הצדדיות . . . קטן וגדול שם הוא — בהקורספונדציות הרבות והשונות. והענינים הגדולים באמת, העומדים ברום עולם הציוניות, יש שיתבטלו בששים בין המון ענינים קטני הערך, שאין כדאי גם לטפל בהם.

ומאידך גיסא, מי חכם וידע להעביר קו בין ענין וענין, בין הנקלה והנכבד, בין הקודש ובין החול . . . בלולים יבואו פה כל הענינים, כל השאלות וכל הוכוחים וכל הדרשות וכל המעשים וכל ההרגשות. מן הדבר הגדול עד הדבר המעורר צחוק רק צעד אחד, אמרו חכמים, וזאת ראינו לא פעם אחת בהקונגרס. אבל גם מן הדבר המעורר צחוק עד הדבר הגדול — גם כן רק צעד אחד, וגם את זאת ראינו פה. ועל כן, תערובת שלמה של כל אלה הענינים, „הגדולים והקטנים" יחד, תתן לנו תמונה שלמה מתכונת הקונגרס.

בכדי לתת מושג נאמן מהקונגרס „בכל היקפו", צריך על כן להיות או אמן מצוין שיודע להבדיל בין הקודש ובין החול ולהבליט את הקוים הדקים שביניהם . . . או סופר סתם, מה שקוראים „פרוטקוליסט", לכתוב הכל ועל הכל . . .

---

*) עי׳ „השלח" כרכים הקודמים.

ואולם זה וזה אפשר רק אם תשפוט על הקונגרס בקור רוח, אם תביט עליו מלמעלה, מלמטה או מן הצד . . . אפשר רק אם באת הנה לא בתור „יהודי" — רק בתור סופר, לשפוט, לחשוב, להתבונן, לבקר, להתפלסף — ולא לעשות. אבל מי שבא לכאן ולבו מלא על כל גדותיו, מי שבא לכאן והביא עמו את אמונתו ואת תקותיו . . . מי שבא לכאן לבקש פתרונים לחלומותיו והתרות לספקותיו — הוא לא יוכל לשפוט על הקונגרס כדבעי. ואם יאמר לך סופר עברי, יהיה מי שיהיה, כי שפט את הקונגרס משפט אביקטיווי, אל תאמין לו; סוף סוף, רק את שאיפות רוחו הוציא על הגליון והטה את הדין לכאן או לכאן.

רגילים אנחנו הסופרים, על פי הרוב, להביט על מחזות החיים רק ממבט הספרותי. לא החיים בעצמם עיקר אצלנו, כי אם תמונתם הספרותית. דודֶה, הסופר הצרפתי, יתאר לנו באחד מספוריו את הסופר באחד מרגעי חייו היותר נכבדים, איך גם אז, ברגע ההתרגשות היותר חזקה, יחשוב על דבר התמונה הספרותית שאפשר לתת להתרגשה ההיא. ובכלל, למה נכחד, „הסופר" תמיד יתגבר על „האדם שבסופר". לכבוד אחי הסופרים העברים צריך אנכי להגיד אמנם, כי בהקונגרס הפעם התגבר „היהודי שבסופר" — על „הסופר שביהודי". כמה שהשתדלו שם סופרינו להיות רק סופרים, להביט על הקונגרס „מן הצד" — היו בכל זאת רק „יהודים". זרם החיים שבהקונגרס סחף אותם למרות רצונם, ובעל כרחם יצאו מ„אצטנגנינות" שלהם.

ואם ככה היו יתר הסופרים, קל וחומר אני עבדך, אשר לא בתור סופר באתי הנה, כי אם בתור יהודי פשוט, „ציר" שלוח מאחת האגודות, ככל יתר הצירים. את אמונתי בעמי, את תקותי בעתידו הבאתי הנה. לא לכתוב, לא להתפלסף באתי הנה, רק לקחת חלק „בעבודת הלאום"; לא לבקר, לא לחשוב, רק לעשות גם אני כפי יכלתי את. . . ההיסטוריא שלנו.

ובבזיליא — יאמרו מה שיאמרו — תֵעשה עתה ההיסטוריא שלנו; וזו היא אחת ממעלותיו של הקונגרס, כי הוא לנו הנסיון הראשון לעשות בעצמנו ובפומבי את ההיס־טוריא שלנו.

זה לנו יותר מאלף ושמונה מאות שנה, מאז גלינו מארצנו, אשר רק אומות העולם יראגו בעדנו, ידאגו בעד מחסורינו החמריים והרוחניים, וגם את ההיסטוריא שלנו יעשו הם בעדנו, ויעשו אותה כמו שבכלל עושים בשביל אחרים, ומה גם אומות העולם בשביל ישראל... ואנחנו בכל העת הארוכה ההיא, מן חורבן הבית ועד עתה, כמעט גם לא נסינו לעשות בעצמנו את ההיסטוריא שלנו. אומות העולם נתנו לנו היסטוריתנו מן המוכן, ואנחנו קבלנו אותה באהבה. במחשכי הגיטו הושיבונו — וקבלנו באהבה, הלבישונו בגדים זרים ומשונים — וקבלנו באהבה, עלתה בדעתם לתת לנו מעט השכלה — וגם כן קבלנו באהבה. „הרג יאהב שיצלו אותו בחמאה" — כתוב בספרי המבשלים, והיהודי יאהב שאחרים יעשו את ההיסטוריא שלו בעדו.

והנה באו חובבי ציון ויתחילו, לאט לאט ובחשאי, לעשות את ההיסטוריא שלנו. ויבואו אחריהם הציוניים ויעשוה בקולי קולות, בפומבי ובריש גלי. אפשר אולי לדון ולהתוכח בדבר, אם הברכה מצויה בהיסטוריא כזו שתעשה לעיני השמש, ומתוך ספרים שונים, וגם מפי הנסיון נדע, כי בכלל אין הברכה מצויה לישראל אלא בדבר הסמוי מן העין; וככה היא דעת חכמינו מאז ומקדם... אם כה או ככה, אבל אנחנו כולנו מודים, כי ההיסטוריא שלנו צריכה להעשות דוקא בידי עצמנו, מבלי לחכות לאומות העולם שיעשוה

בעדנו. ההתגלות היתרה תעכור אמנם מעט את רוחנו אנחנו, בעלי ההיסטוריא מבית המדרש הישן: אין אנו רגילים בכמו אלה, ומפחדים אנחנו פן תשלוט בה עין הרע... אפס כי, כנראה, אין לפחוד. אירופא כבר הורגלה לראות את ההיסטוריא נעשית בפומבי. באירופא בודאי לא ישגיחו בזה. ואם אולי ברבות הימים יגרום לנו הפרסום הפסד קל מחוץ, הנה שקול הוא הריוח הפנימי, שנרויח בודאי, כנגד ההפסד החצוני, אשר עודנו מוטל בספק.

והריוח הפנימי גדול מאד. ההרגש, כי אנחנו בעצמנו עושים את ההיסטוריא שלנו, הוא הוא האמצעי הפדגוגי היותר חזק ומועיל לחנך את העם כלו.

וההרגש הזה יתגדל ויתחזק מדי שנה בשנה. וזו היא התועלת היותר גדולה שהביאה הציוניות עד עתה ואשר בודאי תביא גם לימים הבאים. ואלו לא נבראה אלא בשביל זה דיינו.

אף על פי כן, אף על פי שמסכים אני לעשות ההיסטוריא בבזיליא, אין אני מסכים לעשותה בארצות אחרות, בערים שונות ומקומות רבים. כי היסטוריא היא אחד הדברים הטובים אשר מעוטם יפה ורובם קשה. בודאי ובודאי טוב שנעשה אנחנו בעצמנו את ההיסטוריא שלנו: אבל עושים אנחנו אותה יותר מדאי... כאשר לא עשינו — לא עשינו מאומה, וכאשר החלונו לעשות — נעשנה בכל קרן זוית. כל עיר מצער היא בבחינת בזיליא, כל אגודה — בבחינת הקונגרס, כל יושב ראש — בבחינת „הירצל", כל דברן — בבחינת נורדו, וכולם יאמינו כי דבריהם — „היסטוריא". ובמשך שנתים עשינו באופן כזה היסטוריא הרבה יותר מאשר בכל חלקי „גרץ"... וגריץ של העתיד — הוי, חביבי, לא אקנא בו, כי יחד את „הענקים" שהולידה לנו הציוניות, כמה ננסים עומרים על גביהם ויתפרצו אתם לתוך ההיסטוריא ברעש ושאון... ומי חכם להבדיל בין הענק והננס העומד על גביו - בתקופה כזאת? אמנם כן, עבודה רבה צפונה ל„גרץ" של העתיד, לברר את האוכל מן הפסולת, הבר מן התבן, הדברים הטובים באמת, שנדברו ונעשו במשך שתי השנים האחרונות, מן ה„דברים סתם"... ולהבדיל בין היסטוריא והיסטוריא.

והגרועות שבכל אלה „ההיסטוריות", הן בודאי „ההיסטורית" שאנחנו עושים בשנים האחרונות בכל תחנות מסלות הברזל ואניות הקטור... היסטוריות עם קריאת הידד ומחיאות כפים ושירות וזמירות ושאון ורעש, בכל „פגישה ופרישה". אם כל אלה נחוץ בכדי להחם את הלבבות, כמו שאומרים לנו — אפונה, ולו יהיה כן, הלא תודו בכל זאת, כי לא בתחנות המסלה מקום הכירים להחם את הלבבות, וכמדומה לי, שאפשר למצא מקום אחר יותר מסוגל ומוכשר לזה. ה„חובב ציון" הישן, העובד עבודתו בחשאי ומתרחק מכל פרסום ושאון, כנראה, עוד חי בקרבי למרות ציוניותי, ולא אוכל להסכים לדמונסטרציות הומיות כאלה, אשר נהיו ל„מורה" אצלנו בשנים האחרונות, משום גירא בעינא דשטנא...

ובכלל אין דעתי נוחה מהצירימוניות האלה בתחנות מסלת הברזל, ואפילו בשנים כתקונן ובמקרים אחרים, במקרים פשוטים של האדם הפרטי, הנן גם כן למותר. ולו הייתי תקיף בשלטון המסלות, הייתי אוסר ה„הלויות" ההנה, אשר יגרמו בלבול להנוסעים וערבוביא למשרתי המסלה; או כי הטלתי עליהן מס גדול בכדי למנוע את ההמון ממותרות כאלה, אשר הנן למעמסה על הצבור וגוזלות עתותיו ומנוחתו של הנוסע ומלויו. הנסיעה בכלל תדרוש מאת הנוסע התרכזות המחשבות, צריך הוא לשים לב לצרכי נסיעתו, למקומו, למטלטליו, לסדר את עניניו, לזכור דבר מה — אשר אולי שכח; נחוצה לו

ההתבודדות והמנוחה — והנה סביביו המון מלויו, העוטרים אותו ולא יתנו לו מנוח. כבר צלצל הפעמון אחת וגם שתים, והוא, הנוסע האומלל, עודנו עומד על „המרצפת" לפני המרכבה ומקבל „ברכת הפרידה" מאת מכבדיו ואוהביו ומחלק בחפזו לזה חבוק, לזה נשוק, לזה „תקיעת כף" ולזה רק נדנוד הראש... וכל אלה הוא צריך לעשות בחשבון ובכונה ובדיוק מצומצם, בכדי שלא לבייש, שלא להטיל קנאה, וגם... שלא לותר חלילה משלו, להעתיר נשיקה למי שאינו ראוי לכך...

שלש הנה השעות, לפי דברת נורדו, שבהן פני האדם מפיקים טפשות משונה: בשעת התספורת, בשעת לבישת בגד חדש ובשעה שמספרים לאדם שבחו בפניו. וטפשות עוד יותר משונה, לדעתי, יפיקו פני הנוסע בשעת פרידתו ממלויו בתחנות מסלת הברזל. צריך להתבונן בפני הנוסע האמלל אחרי הצלצול השני. בסתר לבבו ישלח לעזאזל את כל החבריא, כי יפחד פן יאחר את המסע. אבל עליו להתאפק ולחלק נשיקות למקורביו. ופתאום נדחק ביניהם אחד מן הצד, ובחפזה נפלה נשיקה גם בחלקו... הנוסע נרתע לאחוריו, כאלו נשכו נחש, ופני מלויו מפיקים תמהון, לאמר: הגם פלוני בנשיקה? וכי כל כך מקורב הוא „אליו", ואנחנו לא ידענו... בענינים „נכבדים" כאלה טרוד הנוסע עד אשר יצלצל הפעמון בפעם השלישית, ואז בעל כרחו ינתק מזרועות מחבקיו וממש בסכנת־נפש יקפוץ לתוך המרכבה...

לא אדע מה דעתך, חביבי הקורא, אבל אנכי, כשאני מלוה אחרים או שאחרים מלוים אותי, תמיד הנני שבע רצון עת המסע ינוע ממקומו, כמו משא כבד נופל מעלי, והנני מברך בלבי: ברוך שפטרני מענשם של אלה האנשים הטובים...

ואם כל נסיעה, אפילו של חול, תדרוש התרכזות המחשבות, על אחת כמה וכמה נסיעה לבזיליא בתור ציר של אגודה. נניח, כי חלק גדול של הצירים היו ענותנים, וכשאמרו להם חבריהם ללכת לבזיליא — הלכו מבלי חשוב הרבה... בכל זאת, אפילו אלה „הענותנים" הרגישו, כי משרה מיוחדה נתנה על שכמם, משרה אשר לא כל אדם זוכה לה... היו כאלה שהתגאו במשרתם, היו כאלה שהתלוצצו מעט... אבל כל אחד הרגיש, כי משרה נכבדה נתנה עליו... אף על פי שרק מעט היו בהם שיכלו לברר לעצמם מה היא עיקר משרתם, ומה עליהם לעשות.

בכלל נתחלקו הצירים לשלש מפלגות: מאמינים, מבקרים ובינונים. המאמינים הם אלה שבאו במחשבה קודמת לתת את „דעותיהם" וחתימותיהם לכל מה שידרוש מהם היושב ראש. הם המה „המאמינים הגדולים" ביוצר הציוניות, שהנם בידיו ממש כחומר ביד היוצר. אלה, כמובן, באו אל הקונגרס לא לחות דעה — רק לשם תכשיט ונוי, רק מפני „ברב עם הדרת מלך". המבקרים הם אלה שבאו במחשבה קודמת לבקר מעט מעשי המנהיגים, בין שיש מה לבקר או אין... והבינונים הם צירים סתם, צירים על פי מקרה, שבאו בלי הכנות מיוחדות ובלי מחשבה קודמת, בלי אמונה יתירה ובלי „הרהורי בקרת"... רק לשפוט למראה עינם ולמשמע אזנם.

הצירים מהמפלגות הראשונות — הנם עמודי הציוניות, מאלה שמדקדקים בחוקי אגודותיהם ונזהרים בכל מצותיהן... המה נבחרו לשמו של הקונגרס, אחר שגלו תחלה את דעותיהם והשקפותיהם לפני הבוחרים בם, והשבע השביעו אותם חבריהם לפני צאתם, שלא ישנו חלילה ממטבע שטבעה להם אגודתם... והצירים מהמפלגה האחרונה המה „ציוניים" מן השוק, ובחירתם נעשתה בלי כל הכנה קודמת, בלי השבעות ובלי צירמוניות... והצירים האחרונים האלה הם היו „היסוד המאנר" בהקונגרס...

אברר את דברי:

הציוניות, למרות תעודתה האמתית. לקבץ תחת דגלה כל בחור וטוב מכל המפלגות בעמנו; למרות חזון נבואה נורדו, כי עליה לפרוש מכמורת ולצוד נפשות אום באשר רק תוכל, — למרות כל אלה, היא סוף סוף סגורה בחוג צר של „אנ״ש״, וכל מי שאינו לגמרי „משלנו״ לא יכנס לפני ולפנים. מובן, כי לא על דבר שקלים ואקציות אנכי מדבר. לשקלים ולאקציות הדלת פתוחה לרוחה לכל, ואולי גם פתוחה מעט יותר מכפי הראוי... ואין בודקין לשקלים ואקציות אפילו במקומות שצריכים בדיקה. אבל אנכי מדבר על החיים הפנימיים של האגודות, אשר הנן כמו סגורות מעט לאנשים מן החוץ. כי „שוטרים״ ו„קוקים״ העמידו על גבול הציוניות, ביחוד על הגבול המבדיל בין חבת ציון הישנה והציוניות החדשה, לדרוש מאת כל עובר אורח תעודת אמונתו ודעותיו. וכל מי שאינו יכול לותר על דעותיו הקודמות ולקבל את האמונה החדשה „en bloc" (כמו שאומרים בלשון הקונגרס), הרי אינו ציוני כדבעי, ובאופן היותר טוב מביטים עליו בעיני חשד. ואם בכל ימות השנה, אשר הציוניות (בתמונתה עד עתה) שקועה רק בעניני כספים, אין הבקרת חזקה כל כך, הנה „בימי התשובה״ של הבחירות פשפשו בדעותיהם של הנבחרים, ומי שהיה חשוד מעט במינות לא היתה לו תקנה.

ממילא מובן, כי ציוני „פרא״, שלא נשבע ביחוד לדגל של איזו שיטה מיוחדה, ושלא קבל „en bloc" את ה„אני מאמין״ של אחת המפלגות, לא יכול להבחר. כי כל אחת המפלגות פחדה פן חלילה וחלילה בעידן רותחא, כאשר תתפשט המלחמה, יפול למחנה האויב... ו„האויב״, כמו בכל ענינינו, איננו המתנגד העומד מבחוץ, רק הטוב שבאוהבינו, „חברנו בדעות״, העומד אתנו מבפנים, במחיצתנו, ומתפלל תפלתנו, רק מעט בסגנון אחר... אותו, בכל אופן לא נוכל לסבול, לו לא נוכל לסלות... והמחלוקת ע״ד „ויקרב משיחיה״ או „ויקרב קץ משיחיה״ — היא המחלוקת היותר קשה בישראל... כך הוא אופיה של אומתנו מאז ומעולם וכך הוא גם בדבר הציוניות.

ולו היה מספר הצירים מעט, רק כדי יכולת האגודות, כי אז היו לא צירי העם, כ״א צירי שתי המפלגות הגדולות בציוניות: של בעלי „ויקרב משיחיה״ ובעלי „ויקרב קץ משיחיה״, שאינן חפצות לעת עתה לותר על נוסחאותיהן אפילו ברגש קל, ואז לא קרבו הצירים זה אל זה בכל ימי הקונגרס ולא באו לעולם לידי מסקנא אחת. אבל מכיון שנתנה רשות ויכולת לכל מאה משלמי שקל לבחור „ציר״ וכל אגודה בחרה צירים לפי מספר „משלמיה״, — הנה רבה הדרישה על צירים, ובחרו מפני הדחק גם באלה שאינם „מאנ״ש״ לגמרי, ונתנה האפשרות לבא אל הקונגרס בתור ציר גם לאלה העומדים מחוץ לכל מפלגה ואינם נחשבים על שום „כת״. והצירים האלה, שלא התחיבו מראש איך ומה להגיד — הצירים האלה שהביאו עמהם דעה ובחירה חפשית, הם היו היסוד המאחד והמאגד בהקונגרס, הם עשו שלום בין המפלגות ונתנו האפשרות להקונגרס להחל ולגמור את הוכוחים ולבוא לידי מסקנא מקובלת. ולולא הם, כי אז התפוצץ הקונגרס בהשקליא וטריא הראשונה. ואף על פי שהקונגרס בכלל, על פי „יסודותיו״ בפעם הזאת, לא היה בו הרבה „חומר מפוצץ״, כי היסודות „המסוכנים״ שהיו אשתקד נשארו הפעם בביתם ולא באו הנה, אבל מעט „אבק השריפה״ שהיה בו היה מן הפורמציא הישנה: מעט אש והרבה עשן. מלחמה אמתית, מלחמת הדעות: „להיות או לחדול״ — אי אפשר לה באבק שריפה כזה... אבל לצוד ציד... אין רע גם באבק שריפה שנרטב מעט ושמעלה עשן

הרבה. הכל יודעים מראש, כי המלחמה ההיא מלחמה בשלום היא, ולידי סכנת נפשות, חלילה, לא תגיע, רק יעלה עשן מעט... ואין רע.

כאמור, החומר המפוצץ, שיכול באמת להזיק ולהועיל לא נמצא הפעם. כי כל אלה שלא הסכימו ל„הסדר המקובל" התכבדו וישבו בביתם. אם טוב עשו כל אלה אשר נמנעו מלבוא אל הקונגרס? אם כשורה התנהגו? — אפונה. „אם איש מלחמה הנך, עליך להריח אבק שריפה", אמרי אינשי. סוף סוף, המתרחק מן החברה, החברה מתרחקת ממנו ושוכחת אותו. גלגל החיים יסוב בחזקה ויעבוד בלי הרף, ואפילו המסמר היותר קטן, כשה־יא נעוץ במכונה, יש לו ברגע ההוא ערך הרבה יותר מהררי עד האוצרים בקרבם מתכת די רבבות מכונות... ואם לאיש הצבא הפשוט אין הרשות להסתר מפני פחד האויב, ואפילו במקום סכנה ודאית, קל וחומר למפקדי הצבא, להגינרלים, ומה גם במקום שבאמת אין כל סכנה... הגינרל צריך להיות תמיד בראש חילו, הראשון לבוא אל המערכה והאחרון לעזוב אותה. והגינרלים שלנו, אבירי ספרותנו, מפקדי צבאותינו למפלגותיהם — תכתב זאת זכרון בספר! — התכבדו הפעם וישבו בבתיהם.

אם הביאו בזה טובה להקונגרס? גם כן ספק בעיני. כאשר נודעו ברבים „השמות" שיחסרו לנו, יש שדרשו זאת לשבח ויש שדרשו לגנאי. נמצאו כאלה ששמחו ואמרו: „ברוך שפטרנו! עתה ירוח לנו". אבל אלה היו מעטים מאוד, והרוב הגדול של הצירים התעצבו על זה, וגם המעטים האלה, אשר למראית עין שמחו — גם הם בסתר לבבם התעצבו על החסרון הזה... כאותו המחותן שהקרואים היותר נכבדים לא באו על שמחתו, מעמיד את פניו כאלו אין לו צרך בהם ולא ישים לבו להם... אם היו חסרים לנו איזו צירים של איזו אגודות, צירים שלא הוסיפו מאומה בהיותם ולא היו מחסרים מאומה בהעדרם — לא היינו מצטערים, אבל כי חסרו לנו כמה וכמה סופרים וחכמים והוגי דעות — זאת הרגיש כל אחד ואחד מאתנו. הקונגרס היה הפעם „קונגרס של בעלי בתים", בעלי בתים במובן היותר נעלה: אנשי מעשה, מיושבים, אוהבי מנוחה ושלום, הנכונים בכל עת לותר משלהם רק למען השלום. מנקודת־הראות של בעלי בתים, עלה הקונגרס יפה באופן מצוין מאוד. הכל היה, „כמו שצוה ה' וכמו שאנשים טובים וכשרים יצוו". אבל אם נביט על הקונגרס מנקודה אחרת — חסר לו הרבה, וביחוד חסר לו אותו „החומר המפוצץ", יסוד האש. ולמה אכחד ממך, חביבי, ולמה אתביש? — אנכי בעצמי, על פי מעמדי, שנותי וטבעי, הנני מסוג בעלי הבתים, אוהב את המנוחה וה„שטאַט" (כמו שאומרים בליטא), בעד מעט מנוחה ו„שטאַט" נכון גם אנכי לותר הרבה הרבה... ובכל זאת דאבה נפשי על „האחדות הנפרזה" בהקונגרס הנוכחי. על אחדות „יסודותיו", בלי תערובת יסודות אחרים יותר „צעירים" וחרשים... ובכלל על הסגנון של „בעלי בתים" ששרר בו... מי יתן והיה הקונגרסים הבאים יותר מלאים ויותר „שונים" מן הקינגרס הנוכחי. כי יתקבצו ויבואו למקום הזה כל אלה החפצים ויכולים להגיד לנו „מלה חדשה" ע"ד התפתחות עמנו והרעיון הלאומי, כל הוגי דעות וחושבי מחשבות בעמנו, — והיה לנו הקונגרס למקום „התאבקות" של אדירי המחשבה הלאומית, וממנו יצאו לא רק חוקים בדבר בנק ושקלים, כ"א גם תורה ואורה ודעות חדשות ורעיונות מזהירים לכל תפוצות הגולה. אתיו הנה כל בחור וטוב בעמנו, כל הוגי דעות ובעלי מחשבות, תמצית אומתנו, כל מי שעשיר באיזה דבר: בלב, במוח ואפילו רק בכסף... אתיו הנה וקחו חלק בעבודת הלאום! הקונגרס צריך להיות לא רשות היחיד של איזה חברה, כי אם רשות הרבים של כלל ישראל, ואיך שתהיה דעתכם בדבר הציוניות המעשית — אתיו הנה ותנו כבוד להקונגרס הלאומי...

וכדאי הוא הקונגרס לכל הכבוד הזה, כי איך שתביט עליו ומאיזה צד שתתבונן בו, הנהו „רם ונשא", ומחזה יותר נעלה — כמובן, לאיש יהודי — אין. ואם יאמרו האיטלקים, כי די להביט על ניאפול ואחרי כן למות, — יותר מהם נוכל אנחנו לאמור כן על הקונגרס. מי שראה את הקונגרס רק פעם אחת בחייו, מי שחיה את הימים המעטים האלה חיי הקונגרס, הוא לא לשוא חיה. ויפה יום אחד של חיים פה מכמה וכמה ימים של חיים במקומות אחרים. הקונגרס בחיצוניותו — לוקח נפשות. תמונה יותר יפה ורוממה לא ראיתי מעודי. קשה לתאר ברברים את ההוד וההדר השפוכים על הקונגרס, וכמה שכתבו לכם הסופרים — לא הגידו אף החלק העשירי. כל מי שזוכה להיות בין הבאים הרגיש, כי יהודים שנתאספו מארבע כנפות הארץ לעסוק בעניני הכלל, באמת שכינה שרויה ביניהם. השכינה מורגשת פה באופן ממשי, בכל פנות שאתה פונה תרגיש שכינה. חייך פה בכל ימי הקונגרס שונים מן החיים שחיית לפני הקונגרס ושתחיה אחריו. פה החיים „מלאים", תדע ותבין למה תחיה...

אתיו הנה כל הוגי דעות, כל בעלי לב ומוח, כל בחור וטוב בעמנו, אתיו הנה, ונכון אנכי בטוח, כי כל אחד מכם ימצא מה שיבקש, כל אחד ימצא פה מה לראות, מה לשמוע, וגם... מה להגיד.

אלה המתרגשים והמתלהבים למראה עין, המה הלא בודאי ימצאו מה שיבקשו, ואפילו אלה המבטלים את החיצוניות, המבקשים פרי ולא פרחים, את „התוך" ולא את הקליפה היפה — גם הם ימצאו הרבה, הרבה... כי חיי הקונגרס כל כך מלאים, כל כך מתפרדים לכמה גונים, עד שכל אחד ואחד לפי טעמו ורוחו ימצא בהם חפץ.

אמרתי „חיי הקונגרס" — וכן הוא. הקונגרס הוא כעין בריה בפני עצמו, ויחיה חיים מיוחדים לו, רק לו. אין אנו צריכים ואין אנו רשאים לדון את הקונגרס רק על פי התועלת שיביא להציוניות המעשית. אלא על פי התועלת שיביא הוא בפני עצמו — „an und für sich" — להיהדות בכלל, תועלת אשר אולי תגדל הרבה יותר מזו שיביא להציוניות המעשית. הציוניות המעשית היא רק היתד שעליו יתלו בהקונגרס את כל צרכי עמנו המרובים. וכל אלה שיחפצו להקטין אותו ולצמצם את „שכינתו", ישנו, ישנו מאד, והדבר לא יעלה בידם. ישנם דברים אשר, למרות רצון יוצרם, יצאו מחוגם הצר שהתוו להם מתחלת ברייתם ויעלו מעלה מעלה ויתרחבו לכל צד... וכן הוא הקונגרס. מתחלת ברייתו בודאי לא נברא אלא בשביל הציוניות המעשית, ובכל מה שאפשר השתדלו להרחיק ממנו את כל היוצא מגבולה של הציוניות המעשית, אבל כח החיים שבו גבר על כל השתדלות ממין הזה, והקונגרס, במושג ידוע, נהיה גם למרכזה של הציוניות הרוחנית...

ואם לעת עתה הקונגרס אינו עוד המרכז הרוחני של כל עמנו, הנה — יהיה כן וצריך הוא להיות כן. מאמין אנכי בכח החיים שבו... מאמין אנכי, כי פה עתידה להעשות ההיסטוריא שלנו במובנה היותר רחב — וברוח עמנו...

רבי־קרוב.

# תורת חיים.

## (שיטת ר׳ חיים שטֵינטל באמונות ודעות)

מאת ד״ר ש. ברנפלד.

---

### ג. *)

בפרק הקודם הוברר על פי שיטת שטינטל, כי השלימות האנושית, אשר היא תכלית ההתקדמות המוסרית של האדם, היא במין האנושי בכלל, ודרך השתלשלותה הוא ביחוס האדם אל חברו, אל הקבוץ המדיני ועם מולדתו, ולבסוף אל כל המין האנושי. אחרי אשר גמר שטינטל את מחקריו במקצוע זה נסה את כחו להעמיד את דבריו הלכה למעשה, באיזה אופן יזכה האדם את ארחו, מה הן חובות האדם המוסרי אשר יעשה אותן וחי בהן. כמנהגו במחקריו הלמודיים כן מנהגו בחלק המעשי בשיטת האיתיקא שלו.

השרש הראשי בחיים המוסריים של האדם ביחוסו אל זולתו, אומר שטינטל, הוא בחיי המשפחה. השרש הזה מוצאו מן הזווג. בזווג האנושי אנו מוצאים כל סימני האיתיקא: אהבה טהורה וברה של האדם לזולתו, רגש היושר והצדק אשר יקשר שני בני אדם יחד, מדת הכרת טובה מצד האיש אל אשתו ולהפך. גם הציור המוסרי של התקדמות המין האנושי נמצא בחיי הזווג, שהרי לא בבת אחת הגיע הזווג אל אותה הקדושה והטהרה שאנו מוצאים בחיי האדם הקולטורי. תקופות ארוכות עברו על המין האנושי, עד אשר נצטרף המושג הזה, עד אשר הכירו בני אדם, מה היא התכלית המוסרית של החיים בצוותא.

התמצית המוסרית בחיי הזווג נמצא רק במונוגמיא ולא במנהג רבוי נשים[1]). ויסוד המוסר בחיי זווג כזה הוא, כי האדם מרגיל עצמו על ידי זה להתנהג במדת החסד, היושר

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ג ע׳ 193.

[1]) שיטת שטינטל בתורת המוסר היא האידיאליזמוס, וממילא מובן, כי לא נטעון נגדו על פי ההשקפה המטריאליסטית או הפיסימיסטית. ואולם בדבר ציורו המוסרי של הזווג הנה גם המציאות טוענת נגדו. הזווג המוסרי, כפי אשר יציירהו שטינטל, הוא כמעט בלתי נמצא כלל, ואם הוא בנמצא, הנה הוא מעוטא דמעוטא, ואין מעמידים תורת המוסר על מעוט כזה. הזווג בכלל הוא ענין פסיכולוגי בראשיתו (כלומר בהזדווגות האדם) וענין סוציאלי וקולטורי בקיומו (כלומר בהתמדת הזווג). ולפיכך אם נבוא לדבר על אודות הזווג חייבים אנו לבחון היטב את הפרטים האלה, ואם נמצא סדר מוסרי בהם, או אם אפשר ליחס להם על כל פנים סדר כזה — הרי זה מוטב. מובן מאליו, כי לא נאריך כאן בזה. אבל אי אפשר לעבור בשתיקה על החלטת שטינטל, כי התמצית המוסרית של הזווג היא המונוגמיא. לקיחת אשה אחת (מונוגמיא) או רבוי נשים (פוליגמיא) אינם נופלים בגדר המוסר, אלא בגדר הקולטורא והחיים הסוציאלים. לפי מנהגי חיינו כעת אפשר הדבר,

והאהבה, לדאוג לזולתו, ולכוון בכל מעשיו לטובת זולתו — היא אשתו אשר לקח. כל אדם אפשר לו, כי ירגיש כזה לפעמים בלבו, היינו כי בשעה זו או זו הוא חפץ להיטיב לזולתו ודואג לטובתו. אבל הרגש הזה איננו מתמיד בו, אלא יחלוף אחר כן. לא כן בחיי הזווג; האיש או האשה, אשר נקשרו יחד בקשר אמיץ ורק המות יפריד ביניהם, יתרגלו בהכרה זו, כי שניהם עצם אחד ומשלימים זה לזו. הזווג הוא ההתמדה בכמה מדות טובות אנושיות, אשר זולת זה נמצא אותן באדם רק על צד המקרה וההזדמן. אין חיי הזווג מיוסדים על החמדה הבשרית, אשר לא תתמיד זמן מרובה, אלא על האהבה המוסרית, שהיא בלבדה תשאר כל הימים. החמדה הבשרית תביא את האדם (וכמה בעלי חיים זולתו) אל ההזדווגות, אבל לא אל הזווג, היינו אל חיים מתמידים בזווג אחד, גם בשעה שאין ההזדווגות דורשת את תפקידה. ההזדווגות היא ענין טבעי, אבל הזווג הוא ענין מוסרי. ולפיכך אין (לפי דעת שטינטל) האהבה במובן הרגיל יסוד הזווג, שהרי רק לעתים רחוקות תהיה אהבה כזאת הסבה היחידית לזווג פלוני או פלוני. זה הוא חזון בלתי נפרץ, כי יהיה האיש או האשה בריה (Individualität) נפלאה ויחידה במינה, באופן כי אפשר לה להזדווג רק לבריה כמוה, היינו לזאת אשר תסכים לה בכל פרטיה. בנוהג שבעולם איש ואשה מזדווגים, אם מסכימים הם זה לזו ברוב הפרטים, ובעת יחיו בצוותא עליהם להשתלם ולהתקדם ולהשתדל בדבר, כי יהיה האיש לתועלת האשה והאשה תהיה לתועלת האיש ושניהם לתועלת המשפחה והמין האנושי. אם יזדמן לאדם, כי עלה זווגו יפה, ישמח בגורלו, אבל ישיב תמיד עם לבו, כי זכה יותר ממה שראוי לו, ולכן ישתדל להטיב עוד את מעשיו והנהגתו בביתו, למען יהיה כראי לכל הטובה המרובה הזאת. ואם לא עלה זווגו יפה, אל יתלה הסרחון ברוע מזלו, אלא יפשפש במעשיו, ותהיה הנהגתו בסבלנות מרובה ובנחת ובדעה מיושבת ובשכל, ולפעמים יצלח להיטיב בדרך זה את גורלו. גירושין, היינו הפרדת הזווג, הוא דבר, אשר רק בקושי יש להתירו על פי תורת המוסר. ורק במקום אשר נמצא הכרח מוסרי להפרדת הזווג נסכים לזה. ואם יהיו הגירושין רק מפני קלות הדעת, הנה זה סימן מובהק, כי הזווג היה מעיקרו ג"כ מפני קלות הדעת.

אין האמת כפי ההחלטה, כי התכלית המוסרית של הזווג היא להעמיד תולדות, שהרי אם יהיה כזה, הלא יהיה הזווג בלי תולדות חסר התכלית המוסרית. קדושת הזווג היא במה שאמרנו למעלה. ואולם אם יולדו בנים להזווג הנה תצא להם מזה חובה מוסרית חדשה, וכן יש חובה מוסרית להנולדים, וזה הוא הציור המוסרי ביחוס האבות לבנים ולהפך.

---

כי המונוגמיא היא מוסרית יותר; והדבר הוא ודאי, כי המונוגמיא היא הכרחית כעת בסדר החיים הסוציאלים. אבל על פי מנהגים אחרים תוכל גם הפוליגמיא להיות מוסרית. את החלטתנו זאת נבאר במשל לקוח מן המציאות. בין היונים והרומאים במצבם הקולטורי לא היה ענין רבוי נשים נוהג, ועם כל זה אין ספק בדבר, כי זווגם לא היה מוסרי יותר מזווג היהודים הקדמונים, אשר נהגו ברבוי נשים. ואפילו כעת בארצות הקולטורא, מי לא ידע, כי המונוגמיא היא המעוט והפוליגמיא היא הרוב. כמה אנשים באירופא יחיו על פי האמת רק במונוגמיא? ולפי זה אפשר הדבר, כי נמצא בזה התקדמות מוסרית, שבמקום הפלגשים וכדומה הנהוגים בין „בעלי התרבות" באירופא יקח לו איש מבני קדם אשה על אשתו בחופה וקדושין. נוסף לזה עלינו לדעת, כי בגלל מנהג המונוגמיא הורע מאד מצב האשה במקצוע האיקונומי. וראיתי להעיר בזה בקצרה, מפני שמצאתי בהחלטת שטינטל פגיעה בכבוד היהדות ללא צדק (כי אם היתה החלטתו צודקת תהיה האמת חביבה לנו מכל דבר), והוא נמשך רק אחרי הדעות שהורגל בהן.

טעות היא להאמין, כי הבנים הנולדים הם קנין ההורים, כי על צד האמת הם קנין החברה המדינית. על ההורים מוטל לשמור את הילדים ולחנכם, אבל אין להם בהם זכות של קנין, ולפיכך אם אין ההורים עושים חובתם בחנוך בניהם יש הזכות להחברה לקחת הילדים מידיהם ולחנכם באופן אחר. ובאמת אנו רואים את החברה המדינית טורחת ועמלה עם דור הנולד ודואגת לחנוכו בהקימה בתי ספר ובשלמה שכר המורים הטובים. ולפיכך חייבים בני הדור הבא בכבוד החברה המדינית, אשר הביאה אותם לחיי העולם המוסרי. בהיותם לאנשים יתחברו הם בעצמם אל החברה המדינית ועל ידי זה הם משלמים גמול לה על כל הטורח אשר טרחה עמם. ואם יתמכו בידי הוריהם הזקנים, אשר אי אפשר להם לפרנס את עצמם לעת זקנתם ככלות כחם, הנה ייטיבו בזה עם החברה, אשר החוב הזה מוטל עליה. ולפיכך מי המסייע להוריו, לא רק עם אלו הוא עושה חסד ומשלם להם גמול טוב, אלא גם עם החברה המדינית. וכן נמצא בזה מדת הכרת טובה, אם יזדווגו בני אדם ויעמידו תולדות, וביחוד קדושה ונעלה היא חבת האם לבניה, אשר בעמל גדול ובסבלנות יתרה ונפלאה היא מטפלת עמם לנדלם ולנשאם. כסבורים בני אדם, כי אין זה אלא רגש טבעי, ואולם אין הדבר כן, ולפי דעת שטינטל אפשר שאפילו שאר בעלי חיים מטפלים בבניהם מתוך הכרה שכלית ולא רק מתוך רגש טבעי [1]).

על ידי קשר המשפחה תולד גם אהבה של אחוה, כלומר היחוס בין איש לאחיו ואישה לאחותה ולהפך. טעות היא לפי דעת שטינטל להאמין, כי הרגש הזה היא בסבת אחדות המולדת, ואהבה זו בדם היא; שהרי העצבים של הבן או של הבת יחושו וירגישו בעת אשר העצבים של האב או האם אינם חשים ומרגישים כלום. וכן הדבר ביחוס האיש לאחיו או לאחותו ולהפך. לא קשר בשרי הוא המאגד את בני איש אחד ואשה אחת אלא קשר רוחני [2]), ולפיכך אמרו חכמים, כי בני אדם אשר נולדו

---

[1]) חקירת שטינטל בפרט זה צריכה ברור. אמנם המעשים (באדם ובבהמה) לצורך הילדים בודאי הם גם בשכל ובדעת ומתוך הכרה שכלית (ובכלל לא העמדנו עוד תחום מסויים בין הכרה שכלית ובין רגש טבעי שקוראין Instinct, ואפשר שאין זה אלא תחום הסכמי שבדו להם בני אדם וההבדל בין אדם ליתר בע״ח הוא רק בכמות שכלם ולא באיכותו), אבל מקור החבה הזאת הוא בלי ספק טבעי, ורק על ידו האם עושה לבניה באהבה ובחבה יותר מכפי כחה. ואם נמצא אמות אכזריות, אשר לא ישגיחו על בניהן — הנה זה הוא פרי מגרעת פסיכולוגית או פיזיולוגית שבהן, כשם שנמצא נשים שאינן חפצות להעמיד תולדות הפך הטבע.

[2]) גם ההחלטה הזאת עוד צריכה לפנים. הנכיון הורה באמת, כי האהבה בין בני משפחה היא יותר גדולה, אם יש אחדות הדם ביניהם. ולפיכך אדם אוהב את אביו יותר מאשר יאהב את חותנו, וכן אדם אוהב יותר את אחיו מאם מאשר יאהב את אחיו מן האב והכל הולך אחר הדם. ואם היה הקשר הרוחני העיקר אי אפשר היה להעמיד את הכלל הזה. אמנם יש כמה פרטים יוצאים מן הכלל הזה, אבל זה יובן לנו היטב, כי האדם איננו רק קובץ של רגשים טבעיים, אלא יש בו כבר הרבה מן הקולטורא, ובודאי הרבה עושה החנוך הקולטורי. ואולם גם בזה נראה אמתת המשפט, כי העיקר הוא הדם, שהרי בודאי קרוב לי האיש המשכיל מהאח הבלתי מלומד, אם גדלתי כל ימי בין חכמים וקשה לי לשבת בסוד ע״ה; אבל רגש אחוה אני חש יותר לאחי הבלתי מלומד מאשר אחוש לרעי המשכיל הקרוב לי ברוח. כי יש פרטים יוצאים מן הכלל הזה — אין זה סותר ההחלטה הכללית, שהרי יש אנשים מתאכזרים על בניהם ואנשים אחרים ירחמו על האמללים ויאספום אל ביתם בחמלה גדולה. במקרים כאלה אנו מוצאים מגרעת מוסרית, וזה מצוי הרבה. קצת קשה הוא רק מה שאנו רואים בשאר בע״ח אהבתם לבניהם ולא אהבה של אחוה ביניהם. ואולם אם לא נבין הדבר אין אנו רשאים בגלל זה להעמיד עליו חזון, ובכלל הוא יותר טוב ללמד לשוננו לומר:

ונתגדלו בבית הורם לבדם ואח או אחות אין אתם, אין להם על פי הרוב רגש החמלה והאהבה כהוגן.

המוסר של חיי המשפחה עומד על יסוד נאמן: העבודה. מושג העבודה נוהג רק באדם, שהרי מה שיעמלו יתר בע״ח אינו אלא לפיהם. וכל מה שהתקדם האדם בהתפתחותו הקולטורית כן תגדל המעלה המוסרית של עבודתו. האדם במצב הקדום היה בלי ספק אוכל עשב השדה כשאר בע״ח, ואין זה בכלל העבודה, שהרי הטבע המציא לו כל הצריך לו. עיקר גדול בעבודת האדם הוא הכוונה והמחשבה, יחוסו אל עבודתו, ולפיכך אין הטרח והעמל בפני עצמו הציור המוסרי של העבודה, אלא אופן העשותה. למשל הציד אין ספק כי עבודתו גדולה מזו של הרועה מקנה, וגם הוא מסתכן בנפשו ועליו להרבות מחשבה עד אשר יצלח חפצו בידו, ועם כל זה הרועה, אשר לכאורה איננו עמל כל כך, אלא בהשקט ובבטחה הוא שומר את צאנו, הוא יותר מוסרי בכל עבודתו, יען כי יחוסו אל פרי עבודתו הוא מוסרי. גדול מזה הוא העובד אדמתו, יען כי האכר צריך בעבודתו זאת לעזרת אנשים אחרים בני ביתו וכן לעזרת בהמתו, וביחוס האדם לזולתו, בכח סבלנותו, בהנהגתו הישרה תגיע האיתיקא לידי שלמות. בבית העובד את אדמתו יש כבר כעין סדר מדיני, ולכן אפשר בו כל המוסר הנוהג בסדר מדיני. יחוס בעל הבית אל בני ביתו ואל שכיריו, עבדיו ואמהותיו, יחוסו אל אדמתו קנין כספו, אל בהמתו, וכן להפך, יחוס בני הבית אל ראש המשפחה: בכל זה יש התקדמות מוסרית רבת הערך. וכן נמצא התקדמות מוסרית (קולטורית) גם בזה: הציד מגמתו להשחית (להרוג את חיתו יער); הרועה מגמתו לקיים, ולכן הוא משגיח על מקנהו, לבל ידח מהם נדח; ואולם האכר מגמתו להחיות זרע, להוציא מן האדמה את פריה ולברוא חדשות. חיי האכר קשורים הם אל חיי הנמוס המדיני יותר מחיי הציד או הרועה. האכר הוא יותר קשור אל הרגש הדתי, שהרי בכל יום ויום הוא צריך למתנות הכח האלהי, ובכל עמלו אשר יעמול אפשר לו, כי יתם לריק כחו, אם לא יתן לו האלהים טל השמים והגשם בעתו. חריצותו ושקידתו לא תספיק לו בלי ברכת שמים מעל. הרגש הדתי הוא מקור עבודת האלהים, אשר הרגילו בה בני אדם בצורת שונות. עבודת האלהים היא מקור הפואיזיאה וההתפתחות הרוחנית שבאדם. במקצוע זה קשור כבר רגש האסתיטיקא עם האיתיקא (היופי עם המוסר).

המוסר הביתי עומד גם על מעון האדם ולבושו. האדם הטבעי לא היה לו בית קבוע לשבת בו, אלא לעת הצורך ישב תחת צל האילן או התחבא במערה, וכן הלך ערום בלי לבוש. האדם הקולטורי יש לו בית קבוע לשבת בו וגם יכסה מערומיו. הציור

---

איני יודע. ואולם במה שדן שטינטל, כי עצבי הבן אינם חשים ומרגישים בעת אשר יחושו וירגישו עצבי האב ולהפך — אין זה אלא השקפה שטחית. אנו רגילים להאמין, כי העצבים הם אישיים (individuell), מפני שנושאם הוא איש נפרד לעצמו, אבל באמת התחום הזה הוא רק הסכמי ועוד לא הוברר למדי שתוף העצבים בבני משפחה. כי יש שתוף כזה מורים לנו חוקי-הירושה הפיזיולוגית והמוסרית. אין ספק, כי שטינטל בהשקפתו המוסרית חייב הוא להעלים עינו מן כל השיטה הזאת, המתנגדת אל תורת המוסר מן קצה אל הקצה. אבל באמצעות תשובות דחוקות כאלה לא נתרץ שאלה עצומה, ושטינטל הלך בזה בעקבות חכמי ישראל בימי הבינים, אשר „תרצו״ את השאלה העצומה ע״ד „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו״ באמצעות ישובים תיאולוגים וירפאו את השבר הזה על נקלה. בפרט זה נראה את קלקול הדבר, כשאדם אומר להעמיד שיטה מסויימת בכל פרטיה, כאשר אמרתי כבר בראש הפרק הראשון של המאמר הנכחי.

המוסרי שבזה הוא הבושה. כי רגש הבושה מביא לידי מוסר, וכל מי שיש לו בושה לא במהרה הוא חוטא. האדם עושה בביתו מה שיבוש לעשות בפני כל אדם, ולמען הסתר קצת גופו הוא לובש בגדים. הבית הוא לבושו של אדם במובן ידוע, וכן הלבוש ביתו של אדם במובן ידוע; התכלית המוסרית אשר בשניהם היא הבושה. האדם שואף לבלי יתראה כבהמה, ולכן איננו עושה צרכיו בפני כל אדם כבהמה. אמנם יש בלבוש האדם גם תכלית אחרת, היא האסתיטיקא; האדם ילביש את גופו כדי להדרו ולקשטו, וכן יש בזה משום בריאות הגוף. ואולם העיקר הוא הבושה. אמנם יטענו נגד המשפט הזה, כי אך דמיון כוזב היא, שהרי כלנו יודעים, כי בני אדם אנו ויש לנו טבע בהמי, ומה יועיל לנו הלבוש, הלא „ערומים אנו גם בבגדינו", כמו שהמליץ אחד הסופרים. ואולם עם כל זה ישאר שטינטל בהחלטתו, כי כבוד בני אדם הסתר דבר. אמנם יש לנו צרכים טבעים כמו לכל הבהמה, אבל על פי רגש מוסרי שבנו אנו חפצים לזכור ולחוש זה רק לעתים מזומנים ולא בכל רגע ורגע. ולפיכך עושים אנו את צרכינו החומריים בבית ולובשים בגד עלינו, למען לא נהיה כל ימינו כבהמה. מי שאין לו דירת קבע ואין לו בגד ללבוש איננו בכלל אדם קולטורי[1]).

מן המשפחה תתהוה החברה המדינית. ברבות המשפחות המתישבות זו סמוכה לזו תהיינה לקבוץ מדיני. ואולם אין החברה המדיני רק רבוי של משפחות, כשם שאין העיר רק רבוי של בתים, אלא החברה המדינית תהיה לעצם יחיד בפני עצמו, כמו שהאדם הוא מציאות כללית, אף כי נחלק הוא לכמה איברים. המשפחות הן איברי הגוף, וזה הוא הקבוץ הכללי.

האדם הקולטורי הוא צריך לעבודה תמידית, ואין העבודה מגיעה לידי התקדמות זולת התאחדות הכחות. העבודה תביא את האדם לידי צרכים חדשים, ואלו הצרכים דורשים עבודה חדשה. התאחדות הכחות דורשת עבודה חדשה, יען כי מביאה היא לידי צרכים חדשים. ולפי זה נראה, כי הפרט האחד משפיע על השני, וכן השני על הראשון, ושניהם על השלישי, והשלישי על השנים שקדמוהו. כן רואים אנו, כי בהתחבר הכחות תרבה כמות העבודה, אבל ברבות הטובה ירבו אוכליה, ברבות העבודה ירבה גם הצורך. העודף יהיה ברבות הימים לצורך, והעבודה תתרבה למלאות את הצרכים החדשים. על פי זה יש מי שאומר, כי מקור הקולטורא האנושית היא בתאות האדם להנות ולשבוע. כל מה שמתרבים הקנינים תתרבה גם תאותו, ולפיכך הוא מתקדם בעבודתו למלאות ספקו; ברבות העבודה מתרבה גם הרכוש, וברבות הרכוש תגדל גם העבודה, ובזה האופן משפיע הפרט האחד על השני. ואולם לפי דעת שטינטל אין הדבר כן. יסוד העבודה היא שאיפת האדם לעבודה, וזו היא שאיפה מוסרית. ובאמת נראה, כי הכלל

---

[1]) גם בזה יש לחלוק על שטינטל, יען כי ערבב כמה מושגים למושג מוסרי. הבית הוא ציור קניני, וזה אמנם בחון ומנוסה, כי הקולטורא — לכל הפחות לפי התפתחותה כעת — שלובה היא במושג הקנין הפרטי. ואולם הלבוש הוא ענין קולטורי ופסיכולוגי כאחד. האדם הלובש תמיד בגדו הוא יתרגל בזה, ובשעה שיסיר בגדו מעליו הוא מתבייש, וגם האחרים הרואים אותו ערום מתביישים, ואולם ידוע הוא, כי היונים שחקו בתיאטראות כשהם ערומים ולא בושו. האשה מבנות הקדם, כשהיא רואה את בת אירופא הולכת בפנים גלויים, היא מוצאה בזה ענין פריצות, מה שאין אנו מסכימים לה. אנו רואים מנהג של פריצות כשהאשה מגלה את החזה יותר מכפי השעור, ואולם בין מרום עם הארץ נוהגים כזה ואין בזה פריצות במדה יותר מרובה מאשר נמצא בגלוי פנים ובגלוי היד. ומה בין יד גלויה להולכת יחפה? הא למדת, כי כל זה תלוי במנהג והמוסר שבו הוא אך אסמכתא בעלמא.

העולה של השאיפה הזאת הוא ההתקדמות האנושית, שהרי לרגלי העבודה בחרשת המעשה ועל ידי ההמצאות החרשות הוטב גורל המין האנושי במדה מרובה. כל איש בא בימים, אשר יזכור את ימי נעוריו, ידע עד כמה הוטב מצב הפועלים ושכירי יום בימים האלה. לפנים ישבו אלו בחדרים צרים ומעופשים, בלי אויר ובלי אור, גם כסו את מערומיהם בבלויי סחבות, ובכ״ל נדמו יותר לבהמות מאשר נדמו לבני אדם. אמנם נראה, כי בני הדור הקודם בלו שנותיהם במצב כזה ועם כל זה היו שמחים בחלקם, ובני דורנו עלו עליהם בחייהם הקולטוריים ועם כל זה אינם שמחים בחלקם והם צועקים כל ימיהם, כי החברה המדינית הרעה עמהם „והעבירה אותם מנחלתם". אבל מה בכך? אם אין הדור הצעיר שמח בחלקו, יתאזרו כח להטיב את מצבם האיקונומי יותר ויותר, ובלבד שלא יעשו דבר נגד המוסר והיושר. בודאי אין אנו טוענים לפלוני העשיר, אשר יאכל לא רק את פרי זעת אפם של שכיריו, כי אם גם את דם התמצית שלהם; אבל הפועלים המקנאים באדונם העשיר, בשביל כי יחיה זה בכבוד ובעושר, גם הם אינם בני מוסר. כל אדם יוכל לשאוף להיטיב את מצבו האיקונומי, אבל לקנאה מה זו עושה? פה נפגש באשה מבנות העשירים, לבושה משי ועדי אבני יקר עליה, והנה מקנאות בנות העם בה — האם נחליט, כי טובות הנשים הָאֵן במוסרן מהאשה העשירה הזאת? היא, העשירה, היא רק פתיה וסכלה, כי תתנאה בלבושה, אבל זולת זה אפשר, כי היא אשה טובת לב ועושה חסד בכל עת. אבל הנשים המקנאות בחברתן הן בודאי חסרות המוסר וסורן רע.

ואולם בנוגע להטבת המצב האיקונומי של הפועלים מצד החברה המדינית אומר שטינטל, כי אמנם אין הפועלים בעצמם מרגישים כל כך את תועלת ההתפתחות המוסרית הנמצאה בזה, אבל אותה מרגיש הפלוסוף, בעת יסתכל בהליכות ההיסטוריא ובהתפתחותה. לפיכך עצה טובה היא לכל אדם מבין וחוקר, כי יעסיק בחקירה זו ואז יראה התקדמות המין האנושי, התקדמות המוסר, היושר והצדק, וישמח לבו. אמנם לתכלית זו צריך לשנות הרבה ממטבע שטבעו ההיסטוריים הראשונים בציור ההיסטוריא, כי אלו שמו עיניהם ביותר אל המלחמות והמאורעות החיצוניות וגם העירו בלב הקוראים את רגש השנאה לעמים אחרים במדה מרובה. זאת אינה התכלית המבוקשת בדעת ההיסטוריא; העיקר הוא להבין את הליכות ההיסטוריא בהתקדמות הרוחנית, לראות את הרוח האנושי משתדל להגביר את הטוב על הרע, היושר על העול. ההיסטוריא היא החנוך של המין האנושי, אשר הוא מחנך ומרגיל עצמו, להגיע אל התכלית המוסרית. בשטף השאיפות האנושיות, אשר לרוב הן מתנגדות זו לזו ויסודן באהבת עצמנו ובבקשת תועלתנו, תתהוה שאיפה אחת מאד נעלה: ההתקדמות המוסרית.

ההתקדמות המוסרית הזאת אתה מוצא גם בחקירה המדעית. היא תמצית כל ציור קולטורי שבעולם, שהרי בכל מקצוע ומקצוע של החיים הקולטוריים אנו רואים, כי אי אפשר לעולם בלי חקירה מדעית. אנו מוצאים השפעתה בכל פרטי המלאכה היפה (Kunst), בחקר דעת האלהים (הדת), בחרשת המעשה וגם במסחר וקנין. כל שלמות — תהיה באיזה מקצוע שתהיה — היא על ידי הדעת. ואולם בנוגע ליחוס הדעת אל ההתקדמות המוסרית הנה אין דעת האמת היא המוסר, אלא ההנהגה המוסרית בדרך האמת. לא האמת בתור ציור מדעי היא השלימות המוסרית, שהרי זו היא חכמה ולא איתיקא, אלא אהבת האמת בכל אומר ובכל מפעל — זאת היא תורת המוסר[1]). האמת חביבה לנו, כי היא מביאה לאהבת האמת.

[1]) שטינטל מבחין בין האמת (Wahrheit) ובין ההנהגה בדרך אמת. קיום האמת בכל

על פי האמור ידע כל איש ערך החנוך של בני הנעורים, היינו ללמדם האמת, אשר ממנה תוצאות להשלימות המוסרית. האופן היותר מרוצה בחנוך הבנים הוא לפי דעת שטינטל הלמוד בבתי הספר, אשר שם ילמדו תלמידים במספר מסויים יחד. בעמים קולטוריים אין ענין החנוך פשוט כל כך באופן כי אפשר לכל אב, כי יחנך את בניו בעצמו. גם עולה החנוך בבתי הספר יותר זול. לפיכך היא חובת האדם, להעמיד מורים וליסד בתי ספר, והשאלה היא רק: על מי מוטל החוב הזה?

לכאורה אפשר לומר, כי כמה אבות, אשר יש להם בנים שהגיעו לחנוך, ישתתפו בשכירת מורה הגון וגם יפנו לו בית מיוחד, אשר שם ילמד לתלמידיו; בית ספר כזה אפשר שיש לו מעלה יתרה, כי יתנהג לפי רצון ההורים, ואולם מהשקפת האיתיקא אין תועלת בבתי ספר כאלה, מלבד כי בודאי יעלו ביוקר גדול. התכלית המבוקשת בבתי הספר היא התקדמות החברה המדינית והתקרבות פני אדם זה לזה. ואם אתה אומר להנהיג הענין באופן שהזכרנו, הרי אתה עושה את החברה המדינית חוליות חוליות, כתות כתות. אנו דורשים, כי יצא הילד מחוג הסוציאלי של הוריו ויכנס בחוג הסוציאלי הכללי. אם יעשו ההורים על פי העצה שהזכרנו בזה, אז בלי ספק ישתתפו רק אנשים מבני כתה סוציאלית אחת בחנוך ילדיהם, ונמצא כי בני עשירים לא יתערבו לעולם בבני עניים, בני אצילים לא יתערבו לעולם בבני עם הארץ; על ידי זה יגדל הפירוד בין קצות העם. עוד רעה אחת מצאנו בבתי ספר פרטיים — לפי דעת שטינטל — כי יהיו בתי הספר נפרדים לפי הדתות השונות; כל כתה דתית תחזיק לה בתי ספר בפני עצמה. על ידי זה יתרבה הפירוד בין בעלי דתות שונות ותגדל השנאה הדתית בין בני התושבים. לפיכך אין טוב לבני אדם, אלא כי יחנכו את בניהם כלם בבית ספר הפתוח לכלם[1]).

ובדבר החנוך הדתי סובר שטינטל, כי חוב קדוש הוא על כל בית ספר לבלי יחסר בו למוד הדת, כי בלי למוד דתי יגיע האדם רק לידי שלימות מדעית, אבל לא לידי שלימות מוסרית. ואולם דעת שטינטל היא, כי אין מן הראוי ללמד בבית הספר עיקרי איזו דת,

---

אומר ובכל מפעל (Wahrhaftigkeit), מה שאין השפה העברית מספיקה די מלים לבטא את הרעיון הזה באר היטב, ואנכי ציירתי את הרעיון הזה לפי הכוונה. על ידי ההבחנה האמתית הזאת יבואר לנו אל נכון ענין „יודעי טוב ורע", אשר נתקשה הרמב"ם בו (מו"נ חלק ראשון פרק ב') ותרוצו של הח' שטינטל (אשר אמנם רק מכללא אתמר, כי הוא לא נגע בענין זה) הוא יותר אמתי מתרוצו הדחוק של הרמב"ם.

[1]) אודות הפרט הזה דברו בימים האחרונים הרבה, וכנודע הוא אחד מעניני הריב, אשר עליו יריבו הכתות המדיניות ברוב ארצות אירופא: „המלחמה על דבר בתי הספר". הליברלים אומרים, כי זה הוא עסק השלטן המדיני ואין להדת להתערב בזה, וכנגדם אומרים הקונסרווטיווים, כי החנוך של הבנים קשור בחנוך הדתי, וזה נכנס בפעולת הכתה הדתית. לחרוץ משפט על דבר הריב הזה הוא קשה עד מאד, כי יש בזה פנים לכאן או לכאן. ואולם ראוי לדעת, כי הנסיון הוכיח, כי לא צדקו הליברלים בהחלטתם. אין ספק, כי באמת אנו רואים משובה גדולה בין בני הנעורים, אשר לא חנכו בחנוך דתי, וזה מטעם כי רוב המשגיחים על עניני הלמוד הם בעלי השכלה שטחית, אשר לא הכינו את התועלת הנעלה של החנוך הדתי, ובכוונה הורידו כבוד הדת בעיני בני הדור החדש, ואפילו כעת, אשר כבר נרגיש את החסרון הגדול בזה, הם מתעקשים, לבלי להודות על האמת, כי כן דרכם של בני אדם „המשכילים לחצאין", ואף למותר להתוכח עמם, כי טחו עיניהם מראות נכוחה. ואולם גם התועלת הסוציאלית אשר דמו למצוא בחנוך כללי לא היתה, שהרי בני הדור החי חנכו כבר כלם על פי שיטת בית הספר הכללי (interconfessionell) והם הם היותר צוררים לישראל. הא למדת, כי לפעמים גורמת הטמיעה התנגדות עצומה על אפם ועל חמתם של הפלוסופים, אשר חקירתם „חייבה" ההפך.

פלונית או פלונית, אלא העיקרים המשותפים לכל הדתות, התמצית המוסרית שבהן. ולא רק בבית ספר, אשר תלמידיו נפרדים לדתיהם, צריך להתנהג כן, אלא אפילו אם כלם בני דת אחת טוב להנהיג סדר הלמודים באופן שהזכרנו, שלא להכנס בלמודי דת פלונית או פלונית, אלא בלמודי המוסר של הדת בכלל. אין להשלטן הדתי להתערב בעניני החנוך, אלא זה הוא מוטל על החברה המדינית. יותר טוב הוא לפי דעת שטינטל, אם יעסקו חברות בכלכלת בתי הספר, ורק בתנאי כי יהיו משותפים לכל בני הנעורים בלי הבדל בין כתה סוציאלית לחברתה ובין דת ודת.

האדם שואף לשלמות בדעות ובמוסר כל ימי חייו, וגם אחרי עזבו את בית הספר הוא מוסיף חיל ומתקדם בלמודים ובדעת, ולתכלית זו נוסדו חברות שונות ויוצאים לאור כתבי העתים למכביר[1]). גם בתי אוצר הספרים הפתוחים לכל אדם מועילים לתכלית זו.

בה במדה אשר תביא החקירה המדעית לידי האמת, לידי אהבת האמת והנהגה מוסרית, כן מביא יחוס בני אדם זה לזה במסחר וקנין לידי מדת היושר והצדק (Gewissenhaftigkeit) וזאת היא התכלית המוסרית שבעבודת האדם. הפועל המוסרי ישתדל להביא את מלאכתו יציר כפיו לידי השלימות היותר אפשרית, ובזה הוא גורם גם לשלימות קולטורית. ואפילו אם הכוונה הראשונה בכל מפעל היא למצוא בו פרנסה — הנה בכלל העולה של פעולות כאלה אתה מוצא התקדמות מוסרית.

מלאכת האדם תביא לידי משא ומתן. בתחלה לא היה המו״מ נפרץ כל כך, כי לא היו בני אדם צריכים לאמצעי, לסרסור, ביניהם. אלא פלוני היה צריך לבגד והיה הולך לפלוני כי יעשה לו הבגד. עכשיו התפתחה הקולטורא באופן כזה, כי צריכים אנו למו״מ, היינו לסרסורים, אשר יקנו את הסחורה במקום שתֵעשה וימכרוה במקום שצריכים לה. והנה היה כבר מי שטען, כי המסחר הוא עושק וגזל, כי הסוחר משלם להעובד את המלאכה פחות מדי שויה ומוכר אותה להצריך לה ביותר מדי שויה; הוא משתכר בלי שום עבודה מצדו. אבל באמת אין הדבר כן. המסחר הוא מביא לידי התקדמות קולטורית ולידי שלימות מוסרית, וגם יש בו תועלת מדעית. ואפילו אם יכוון הסוחר רק למען השתכר הנה התועלת במסחרו היא מוסרית.

המסחר הוא לפי דעת שטינטל אותה הפעולה האנושית (כלומר בין פעולותיו החמריות), אשר נמצא בה תועלת מוסרית במדה מרובה מאד, יותר מאשר נמצא בפעולה חמרית אחרת. יתרון המסחר הוא בכל פרטיו, הוא מקרב רחוקים, עובר ארחות ימים, דרך הרים ובקעות, מחבר את בני אדם הנפזרים, ומוביל יבול כל ארץ וארץ לארצות רחוקות, באופן כי יהיה לקנין כל המין האנושי. במסחר נמצא שלימות העבודה, יען כי בו היא התכלית האמתית של העבודה: היינו, כי יהנו בני אדם ממנה, ואלמלא המסחר לא היה לרוב מגיעה הנאה לבני אדם מהעבודה האנושית, ולפיכך לא היתה העבודה מגיעה לידי שלימות, כי בעת יחסר הצורך לה תרפינה ידי העושים במלאכה. באמצעות המסחר אפשר לעמים כי ימכרו את המותרות ויקנו את החסר להם, ואלמלא המסחר היה להם דבר זה עודף ודבר זה חסר. באמצעות המסחר תגדל אחדות המין האנושי[2]).

---

[1]) שטינטל בלה כל ימיו בד׳ אמות של הפלוסופיא והחקירה המדעית ולכן לא ידע מה טיבן של החברות וכה״ע „והתכלית המוסרית״ שבהן.

[2]) בלי משים עלה על דעת שטינטל ללמד זכות על המסחר, אשר נאחזו בו בני

ענין המסחר בתמציתו המוסרית הוא, כי הסוחר נושא ונותן באמונה; בלי אמונה ובטחון אי אפשר להמסחר להתקיים בעולם. הסוחר הבוטח בחברו ונותן לו בהקפה הוא מראה לו חסד (לא במה שהוא מקיף לו, אלא במה שהוא מחזיקו לאיש נאמן ובטוח), ודבר זה דורש מחברו, כי יכיר לו טובה וישמור לו אמונתו, לבלי ישקר בו. ואולם ענין האמונה והבטחון אינו רק ביחוס הסוחר לחברו, אלא אפילו ביחוס הסוחר לעוזריו ולמשרתיו. אלו חייבים לעשות את מלאכתם באמונה ולהשגיח על קנין אדונם בהשגחה מעולה ובזריזות יתרה; וזה חייב לתת להם שכרם בעין יפה לפי פעולתם ולפי רוב המעשה, שלא יקמץ עמהם ויעבוד בהם בפחות ממה שעבודתם שוה. העיקר הגדול ביחוס המסחר הוא, כי יעשה כל אדם חובתו המוטלת עליו מצד הצדק והיושר. ואולם ראוי להזהר בזה, כי לא יעמידו בני אדם את דבריהם על מדת הדין, אלא על היושר והחסד, ויותרו זה כנגד זה משלהם. מצד המוסר אין לתלות כל דבר במחירו, לומר כל פעולה אנושית יש לה מחירה כנגדה; שהרי המחיר הוא רק אמצעי להשוות על ידו את קנין בני אדם, אבל היחוס המוסרי צריך שיהיה באהבת החסד והיושר.

הקבוץ המדיני איננו עומד רק על המו"מ או המלאכה בלבד, אלא על יחוס אדם לחברו בכלל, ולפי זה נכלל בזה כל עסק אשר יעסוק האדם להועיל לחברו בשביל שכר מסויים; הרופא, העורך דין, המורה, השופט וכו' כלם נכנסים בגדר זה. שטינטל משתדל למצא את התמצית המוסרית ביחוס האדם לחברו. הנה החוקר איהרינג אמר, כי היחוס הזה הוא רק האינואיסמוס האנושי ולא יותר, שהרי כל אדם מבקש רק הנאה לעצמו, ואפילו אם נאמר, כי בבוא הנאת כל אחד ואחד לידי הסכמה (כלומר זה מבקש הנאתו לשאול בעצת הרופא בחליו, והרופא מבקש הנאתו לרפא בשכר) תצא מזה תועלת להכלל, הנה בזה לא נמצא עוד ציור מוסרי אלא ציור איקונומי. ולא זו בלבד, אלא לפי דעת החכם

---

ישראל, יען כי בימיו קמו רבים לדבר סרה בו, ואפשר כי כאשר קלקלה בשיטתו של שטינטל אהבתו לישראל את השורה, כן קלקלה בשיטתם של חכמי זמנו השנאה לישראל את השורה. זולת זה קמה בימיו באמת התנגדות להמסחר, אשר מצאו בו מעין רמאות ומעין פרנסה בלי עבודה, ולכן חלקו בין „פעולה עושה פרי" ובין „פעולה בלתי עושה פרי". המסחר הוא לפי דעת ההכמים האלה פעולה בלתי עושה פרי ולכן המחזיקים בו הם „נזונים ואינם עושים". אך למותר הוא להרבות בדברים, למען חוכיח טעות ההחלטה הזאת (וכבר עמד הרמבמ"ן על הטעות במקצוע זה), שהרי הסוחר המביא את הסחורה ממקום למקום וממציאה למי שצריך לה הוא שותף בפעולתה. וכי המלאכה היא העיקר? הלא השמוש במלאכה הוא עיקר תועלתה, ואיך ישתמשו בה, אם לא נמציאה למי שצריך לה? ומה לי תפירת בגד ומה לי הבאתו להצריך לו? כל זה הוא בכלל הדבר, ואולם בפרטים בודאי יקרה גם במסחר עושק רש וגזל משפט, כאשר נדבר בזה הרבה. שטינטל צדק בזה, במה שטען, שאין המסחר פחות בתועלתו המוסרית משאר עבודה; אבל במה שטען, כי עולה הוא בזה על כל פעולה חמרית, הפריז הרבה וגם סתר לשיטתו. שהרי בעצמו העמיד ההנחה, כי לא על התועלת אנו דנים אלא על הכוונה. וכי יש להסוחר כוונה רצויה לקרב רחוקים, לעבור ארחות ימים, להמציא עבודה לבני אדם וכו' וכו' לשם התועלת המוסרית? הוא מכוון להנאתו, כשם שהבע"מ מכוון בעבודתו להנאתו. אם תצא תועלת קולטורית מפעולתו, הנה אין התקדמות קולטורית היוצאת שלא במתכון מושג מוסרי. ולעומת זה אין להטיל ספק בדבר, כי המסחר על צד האמת הוא קשור בשפיקולציון במדה מרובה, וזו היא הממעטת את המוסר, כי ירגיל האדם עצמו ברעיון, כי לא פעולתו תפרנס אותו, אלא גם המקרה, שהרי כל שפיקולציון שבעולם — תהיה היותר נאה ומשובחת — היא תלויה במקרה. והנסיון הוכיח כי רוב השפיקולנטים, אפשר שהם נדיבים (יען הם פזרנים בכלל), אבל הרגשתם המוסרית היא קהה, אם הרבה ואם מעט.

הזה יש בזה מעין חובה. כל אדם חייב לעשות מה בחברה המדינית. אם יהיה האיש לרופא בשכר הנה הציור השכלי שבזה הוא, כי יודיע הרופא לבני עירו: אני מקבל עלי העבודה הזאת הצריכה לרבים ואתם מקבלים על עצמכם החוב לפרנסני. והיה אם לא יעשה הרופא את מלאכתו באמונה יחטא נגד החברה המדינית. ולא רק בפעולתו יש לחשוב כזה, אלא על הרופא לחשוב גם דרכו, היכן יהיה לו כר נרחב לפעולתו, ואם לא חשב דרכו מראש אין פעולתו שוה כלום. שטינטל מוצא בדברים האחרונים כעין סתירה להדברים הראשונים.

אם כל אדם בקבוץ המדיני חייב לעבוד והוא מקבל על עצמו חובה למלאות תפקידו, הנה כל העושה חובתו הוא כבר בגדר המוסר. שהרי נוכל לומר, פלוני האדם עושה חובתו לקבוץ המדיני — לבני אדם. ואלו מצדם מפרנסים אותו בתור הכרת טובה, על כי יעשה את חובתו באמונה. שהרי באמת אין יחוס האדם לחברו ענין פרטי הנוגע לשני בני אדם, אלא ענין כללי הנוגע לקבוץ המדיני בכלל. הנחתום מוכר לי את הפת ואני משלם לו את מחירו — זה הוא יחוסנו הפרטי, בנוגע למציאותנו הפרטית, אבל בלעדי זה צריך לדעת, כי הנחתום נותן את פתו לבני אדם, ואלמלא הוא לא היו מוצאים לאכול. המחיר הוא רק השכר החמרי של טרחו ועמלו, אבל בלעדי השכר הזה חיבת החברה המדינית להכיר לו טובה. על צד האמת עלינו לראות בכל אדם חבר של החברה המדינית ועושה רצונה, וכשם שהשלטן המדיני משלם שכר פקידיו ועם כל זה יכיר טובה לאלו שעשו מלאכתם באמונה, כן יש בזה הכרת טובה מצד החברה המדינית לכל אדם העושה מלאכתו באמונה.

החוקר איהרינג אמר, כי אפילו מה שידמה לנו בפעולה האנושית שאינה תולדת האינואיסמוס אלא לשם מוסר, כי יעשה האדם לפעמים נגד תועלתו הפרטית רק לתועלת הכלל, אל נטעה להאמין, כי הפעולה הזאת היא מתנגדת לרגש האינואיסמוס האנושי, אלא באמת מקורה באותו הרגש וממנו התפתחה באופן פסיכולוגי. האדם עושה דבר מה לתועלת הכלל. יען כי בכלל התועלת הכללית היא גם תועלתו הפרטית, שהרי הוא נכלל באותו הכלל. האדם בא לידי הכרה (על פי התפתחות הקולטורית), כי בהועילו להכלל יועיל גם לעצמו. — שטינטל חולק על זה ואומר, כי אם יכוון האדם בפעולתו לטובת הכלל רק לתועלת עצמו, הנה אין בזה פעולה לטובת הכלל, אלא פעולה לטובתו באופן אחר מהרגיל. הפעולה הזאת תהיה מחוכמה אבל לא מוסרית; אינה „האינואיסמוס בצורה יותר נאותה", כדעת איהרינג, אלא אינואיסמוס פשוט ולא יותר. הציור המוסרי שיש ביחוס המו״מ בין אדם לחברו נראה בפרטים שונים. למשל שני בני אדם כרתו אמנה לעשות מסחר זה עם זה, ושאר בני אדם אין להם שום עסק עם המו״מ הזה. אם יעשה אחד מבעלי הברית דבר שלא כהוגן, הנה בודאי זה שכנגדו יכעס עליו, אבל גם האנשים העומדים מנגד, אשר אינם נוגעים כלל בדבר, יכעסו על פלוני העושה שלא כשורת הדין. ומה טעם בדבר? הלא אין הדבר פוגע ברגש האינואיסמוס שלהם? אלא בודאי, כי הרגש המוסרי שבהם יתעורר כנגד עוות הדין. ולא זה בלבד אלא כי לרוב יחוש האדם רגש חרטה ונוחם, על כי עשה לחברו שלא כהוגן. מכאן ראיה, כי לא רגש האינואיסמוס הוא העיקר.

שטינטל חולק על דעת האומרים, כי כל מה שאדם עושה לטובת עצמו הוא בגדר האינואיסמוס, שהרי בודאי קיום עצמנו הוא מפעלנו היותר תמידי והיותר חזק וזה יחייב כי אסור לאיש מוסרי להנות כלום בעולמו, ואם נבוא לידי טסקנא כזאת שוב אין לנו

הרשות אפילו להיטיב לזולתנו, שהרי התכלית המוסרית תהיה לפי הנחה זו המעטת הנאתנו, ומה שהיא ענין מוסרי לנו צריך שיהא גם ענין מוסרי לזולתנו. בטול האינואיסמוס לפי דעת החוקרים האלה הוא בטול החיים[1]). אבל באמת אין הדבר כן. מי המקיים עצמו ומביא על ידי זה תועלת להכלל הוא בגדר האדם המוסרי. משל משלו חכמים בכל פעולה אנושית: המדליק נר להאיר לעצמו ומכסה על הנר למען לא יאיר לאחרים, הוא רשע ועינו צרה בשל אחרים; המדליק נר לעצמו ולא ימנע את האור כי יאיר לאחרים, הוא בינוני; המדליק נר להאיר לעצמו ויש לו הנאה בזה, כי יאיר גם לאחרים, הרי זה אדם מוסרי. כי הכל הולך אחר המחשבה והכוונה הרצויה.

שטינטל מחוה גם את דעתו על דבר יחוס הדת אל תורת המוסר, ואת חקירותיו במקצוע זה הוא מסביר במשל נעים. אם יאמר איש, כי הדת היא עיקר גדול — היותר גדול — בחיים המוסריים והרוחניים, אז ידמה לנו האיש הזה כמדליק נר למען ראות את זהר השמש. ואולם באמת יהיה לפעמים לקוי חמה, ואז נחוש צורך גדול בדבר להדליק הנר. בודאי אין ספק בדבר, כי הדת היא העיקר היותר חשוב בחיינו הרוחניים, אבל לפעמים יתעוותו הדינים ויתבלבלו המושגים ואז תקדר יפעת השמש ואורה יאסף. במצב כזה הכרח גדול בדבר, להעלות אבוקה ולהאיר את החשך. לפיכך יהיה המכוון במחקרנו, להבין את התמצית המוסרית אשר בהדת בכלל, וכן להוכיח, כי יש בזה שלימות מוסרית, כי תקבל הדת צוֹרות שונות, למען לסתור דברי האומרים, כי רק דת פלונית היא מובילה אל המוסר, וכל המחזיק בדת זולתה רחוק מן האמת והאיתיקא.

הדת היא תמצית שאיפתנו לאמת, לצדק ויושר, ליופי ונאה, לקדוש ונעלה. ואולם לא בצורת הדת תליא מילתא, אלא במהותה, בעצמותה. באיזה אופן נצייר לנו את מציאות האלהים — זה הוא ענין מדעי. התמצית המוסרית היא במחשבה הטובה והטהורה, בשאיפתנו אל הטוב והצדק, באהבת החסד והצנע לכת. אמנם כן כי תקבל הדת צורה מיוחדת, ואז יתאחדו כל בני הדת הזאת לעבוד יחד את אלהים לפי הרגלם ומנהגם; אבל גם בכתה דתית אחת נפרדים המאמינים למחשבותיהם ורגשותיהם, וכל אחד הוגה דעות, חושב, מאמין, בוטח באלהים כפי טבעו וחנוכו. אלא כי הדת תאחד את בני אדם בכלל באותו הרגש, אשר על פיו יתרומם ויתנשא האדם על צרכיו הפרטיים וישאף להתקדמות מוסרית ולשלימות רוחנית. הפלוסוף יכבד את הדת, באשר ימצא בה השלימות המוסרית, אבל מאד ישתומם לראות, עד כמה הרעו בני אדם זה לזה, הרגו, טבחו ולא חמלו — בשם הדת! הסבה הפסיכולוגית להמאורעות המעציבים האלה היא, כי על פי הרוב שכחו בני אדם את מושג הדת וטעו להאמין, כי תורת המוסר והדת הן שני ענינים

---

[1]) שטינטל נכשל בזה בחדוד של סופיסתיקא. האומר, כי כל מעשי האדם הם פרי האיגואיסמוס האנושי, איננו סובר, כי ראוי לאדם להמית את הרגש הזה בלבו למען יתקדם במוסרו. אלא אל ירמה את עצמו בהתפארו בלבו, כי כל מעשיו הם לטובת זולתו, ובאמת הם לטובת עצמו. דעת איהרינג היא יותר מתקבלת על הלב, כי האדם איננו ציור הגיוני, אלא קבוץ של כמה הרגשות, אשר לרוב איננו יודע מה טיבן. במשל שהביא שטינטל יש לחלוק עליו, כי הרואה את חברו מעוות את הדין לשכנגדו ועל ידי זה מרבה תועלת עצמו הוא כועס עליו משני טעמים: הוא מקנא בו, כי עשה עושר לא במשפט; הוא דואג על העתיד, שמא תבוא גם לו תקלה כזה, אם יתעוותו הדינים. לאלו הרגשים יבוא עוד רגש חמלה על חברו, אשר העבירו עליו את הדרך. אחר כן איננו נותן האדם דין וחשבון לעצמו, אלא חושב כי כעסו הוא כלו לשם שמים. מי שיעיין בדבר יסכים למשפטנו זה,

נפרדים, שכחו, כי אין בדת אלא רק מה שבמוסר. גם בדבר הזה צריך האדם להרגיל את עצמו בתורת המוסר: זאת היא חובתך ועליך לעשותה. וכאשר יחוש בלבו רגש שנאה לבעל דת אחרת, ידע כי אין זה אלא עטיו של היצר הרע, וימהר לעקור את הרגש הזה מלבו[1]).

הדת צריכה היא לצורה נראית; לפיכך מתאספים בני אדם למקום אחד להתפלל, היינו לעבוד את האלהים לפי חנוכם והרגלם. בדבר הזה נמצא גם שלמות קולטורית, כי על ידי הדת קבל גם רגש היופי — האסתיטיקא — שלמות מרובה. אותה ההתקדמות הקולטורית נמצא בבנינים המפוארים אשר בנו לשם האלהים, בזמרות נעימות, אשר הנהיגו בסדר עבודת האלהים. כן משובח המנהג בין בני אדם קולטוריים, כי בכל מאורע ומאורע של החיים, בלידת הבנים, בהכנסם לברית, בשעת קשור הזווג, ביום המיתה, בשמחתנו ובאבלנו, ביום טוב וביום רע, בבל מאורע חשוב של חיינו הפרטיים ובחיים המדיניים, תשתתף הדת.

---

[6]) הדברים האלה נאים הם למי שאמרם ובודאי יש בהם מוסר מועיל לבני אדם, אבל אינם מיוסדים על החקירה ההיסטורית. בודאי נאמין אנו, כי הדת היא חלק — היותר חשוב — של חיינו המוסריים, ולפיכך אין מן הראוי לשנוא לשום איש בשביל דתו, אפילו אם אין הדת שלו מסכמת למושגי המוסר לפי הכרתנו, שהרי האדם המוסרי לא ישנא בכלל, אלא יאהב את כל אדם ויחמול עליו, גם אם נטה מן הדרך הישרה, ויתמו חטאים ולא חוטאים כתיב. ואולם בהתפתחות ההיסטורית לא נמצא שיטה מוסרית או הגיונית, אלא פסיכולוגית. ראשית רגש הדת היתה ביראת האדם מפני כחות נסתרים, ובודאי האמין, כי על ידי עבודת אותם הכחות (לפי מושגי האנשים בדור ההוא) ישוב חרון אפם ממנו. ואם בא קבוץ של בני אדם לידי הסכם, כי דת פלונית (כלומר צורה פלונית של עבודת הכחות האלהיים) חביבה ליראתם, ואחד מהם נועז לסרב בזה — העל אלה אפשר להם להתאפק? זה היה במצב הפרימיטיווי של הקולטורא. ואולם אפילו בתקופות המאוחרות האמינו באמת ובלב תמים, כי דת פלונית היא מביאה לידי מעשים טובים ומובילה אל הדרך הישרה, ולפיכך הנוטה מהדרך הזה הוא אדם מופקר וחפץ ברעה ומרגיז את האלהים ומביא רעה על העם והקבוץ המדיני בכללו, ולכן מצוה להענישו ולבער הרע מקרב המחנה. אמת הדבר, כי על פי הרוב טעו במושג המוסר, ומטעות זו יצאה רעה רבה לבני אדם, עת שלט אדם באדם לרע לו. ואולם ההיסטוריא היא גם בלי זה קובץ של טעיות כאלה, והפרוץ מרובה בה על העומד. אם לא היתה הטעות על דבר הדת היתה על דבר ההשקפה המדינית או הסוציאלית. בהליכות התולדה האנושית אין ללמד קטגוריא ואין ללמוד זכות — אלא להבין המאורעות לאמתתם.

# הטוב והרע.

## עפ״י השקפות חכמי ישראל וחכמי העמים.

מאת

## הלל צייטלין.

---

### ט*).

### חכמי העמים בשנות המאות האחרונות.

התכונה המציינת את השקפת ימי הבינים, עפ״י מה שבארנוה בפרקים הקודמים (ז׳ וח׳), היא הדת. הפיסימיסטים, שהגדילו את ערך הרע בעולם, באו סוף סוף לחסות בצל כנפי הדת, והאופטימיסטים הכירו את האלהים המושל בהטבע ויודו לו על רוב חסדו. אף כי אמרנו, כי השקפת החכמים הערביאים על הטוב והרע אינה מוגבלת רק בתחום הדת, אף גם הוכחנו, כי השקפות חכמינו החוקרים בימי הבינים מתאימות להשקפותיהם של חכמי או״ה, הנה בכל זאת התאמצו כלם לפשר בין דעותיהם הפלוסופיות והדת. ההבדל בין חכמי הנוצרים ובין חכמי ישראל וערב הוא רק בזה, שהראשונים פסלו לגמרי את השכל האנושי לגבי הדת, והאחרונים נשאו פנים גם לשכל האנושי. כן אחרי אשר נעשו שנוים כבירים בהתפתחות רוח העמים ע״י התחרשות המדעים וע״י הריפורמציון, הפלוסופיא החדשה וידיעות הטבע, — רבו החקירות והדרישות עפ״י השכל האנושי החפשי.

אחד מראשוני הפלוסופים אשר הרימו את קרן השכל החפשי היה יורדן ברונו (שמת על קדושת דעותיו ביום י״ז פיברואר שנת 1600). הפלוסוף הזה התאמץ להוציא את בני האדם מן החוג הצר שחגו להם האסכולסטיקים, בהסכימו לשטת התכונה של קופרניקוס, אשר על פיה חדלה הארץ להיות מרכז כל הבריאה והאדם מרכז הארץ, אלא כי הארץ ומלואה עם האדם אשר עליה גם יחד היא רק נקודה קטנה במציאות הכללית. היוצר כל הוא אין סוף וגם הבריאה היא לאין סוף. אין לחלק בין הבורא והמציאות. הכל מתאחד ביוצר הכל והוא נמצא בכל. חסד האלהים שפוך על כל הבריאה בלי הבדל. כל הברואים הם הרמוניה יפה, שירה נפלאה.

קרובה להשקפה זו היא גם דעת תומסיוס קמפנילא, אלא שהשקפתו של זה שמחה ומאירה עוד יותר. לא האדם לבדו, יאמר קמפנילא, הוא עובד אלהים, כ״א כל הברואים ששים ושמחים לעשות רצון קונם. האלהים הוא ההויה האמתית. כל נברא

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ד ע׳ 289.

הוא מורכב מהויה והעדר, שהרי הוא חי רק עת קצרה, עכ"ז כל נברא שונא את ההעדר ואוהב את ההויה: חפץ הוא לחיות ולהתקיים. הוא איננו שואף אל ההעדר, כ"א אל ההויה, וא"כ הוא שואף אל האלהים.

מאוחר להם בזמן וקודם להם במעלה הוא שפינוזה[1]). האיש הנשגב הזה, אשר התרומם על כל הענינים התכליתיים שבבריאה והשקיע עצמו באין־סוף, אשר חשב, כי „אי אפשר להיות מצוייר דבר בלעדי האלוה"[2]) הממלא הכל והוא הכל, התרומם גם בהשקפתו על הטוב והרע, על כל הדעות ההמוניות גם יחד. מנקודת השקפת האין־סוף, חשב שפינוזה, אין כל רע. הכל נעשה כפי מה שמוכרח להעשות עפ"י חקי הטבע אשר לא ישתנו. הכל נעשה עפ"י הסדר האלהי הנצחי, שהוא הוא באמת הסדר הטבעי ההולך ונמשך בכל הבריאה בלי קץ ותכלית. אמנם יש רע בכל פרט ופרט מפרטי הבריאה, כפי שהוא לעצמו שונה ונבדל מן הכלל הנצחי, אך אין כל רע בכלל המציאות. כל חזיון וחזיון מחזיונות הטבע, כפי שהוא לעצמו, הוא חזון פרטי של האין־סוף, בעל תכלית ונופל בגדר ההפסד, ואולם בבחינה שהוא דבוק בכללות האין־סוף אין הרע פועל בו.

שפנהויר חושב בשביל זה את שפינוזה לאופטימיסט מוחלט, אך באמת אין שטת שפינוזה לא אופטימיסמוס ולא פיסימיסמוס. הנה האופטימיסטים כהפיסימיסטים מודים במציאות הרע, אלא שהראשונים ממעטים את הרע בכמותו, כלומר: הם משתדלים להוכיח, כי הרע מעט הוא בעולם לעומת הטוב, ומצדיקים את הרע לפי תכליתו, כלומר: הם מהליטים, כי הרע המעט הנמצא בעולם גם הוא לתכלית טובה. זה לא נמצא בשטת שפינוזה. שפינוזה איננו ממעט את הרע; אדרבה, הוא מודה, כי כל חזיון פרטי כפי שהוא עומד תחת השפעת הסבות השונות הוא נפעל. האדם הוא לרוב מטרה לחצי כמה מקרים, הוא נפעל על ידי הסבות המשפיעות עליו שאי אפשר לו להנצל מהן[3]). כמו כן אין שפינוזה מצדיק את הרע לפי תכליתו, שהרי לפי שטת שפינוזה אין כל תכלית בבריאה[4]), ואיך תהיה תכלית טובה במקום שאין כל תכלית?

לפי עומק השקפת שפינוזה אין הבריאה בכללה לא טובה ולא רעה, כשם שאין טוב ואין רע בעגול הנדסי שיש לו הכרח הגיוני. אמנם הכל נעשה כפי מה שהוא מחוייב להעשות, אך מרוע כן הדבר? לפי שהכל מוכרח עפ"י קשר הסבות והמסובבים ההולך ונמשך בלי ראשית ובלי תכלית, ו„ההכרח" כשם ש„לא ינונה" כן גם „לא ישובח". לפי השקפת שפינוזה אפשר לאמר רק שהבריאה בכללה היא שלמה. כל חלק וחלק מחלקי הבריאה, כפי שהוא לעצמו, הוא חסר, לפי שהוא רק מקרה פרטי, אבל הבריאה בכללה, שכל חלקיה משלימים זה את זה לכלל אחד שלם, הרי היא שלמה, ובשלימות הזאת ימצא המסתכל המעמיק בבחינה ידועה מנוחה לנפשו.

ואם גם נאמר עפ"י שטת שפינוזה שהבריאה בכללה טובה, הננו אומרים כזאת רק ע"פ המושג הרגיל, כלומר שאיננה רעה. המציאות כלה היא בעיני המסתכל המעמיק רק התגשמות חקים טבעיים־שכליים, אשר ימצאם המתבונן בכל דבר קטן וגדול. וכל

---

[1]) מונה אנכי את שפינוזה והינה בין חכמי העמים, אע"פ שבני ישראל היו והשפעת היהדות עליהם רבה, לפי שכתבו את דבריהם לעמים והשפעתם על ספרות העמים גדולה מאשר על ספרותנו.

[2]) Eth. I, 15.

[3]) שם, ח"ג בכ"מ. — [4]) הקדמה לח"ד ועוד.

מה שירבה האדם להבין את החקים האלה, כן ירבה להבין גם את ההכרח האמתי של כל הדברים. ובמדה זו תמעט השפעת ההפעליות השונות עליו וכן תמעטנה גם תלונתו על הרע.

לחסרונות האדם שחק דימוקריט ובכה הירקליט, ובכל דור ודור ישנם השמים את חסרונות האדם וחטאיו מטרה לחצי לעגם או כי יבכו עליהם וינודו להם. אכן המבין את ההכרח האמתי של כל הדברים „לא ישחוק, לא יבכה, כ״א יבין״[1]).

„כאשר תרבה ההכרה הזו, היינו שהדברים מוכרחים, כן תגדל היכולת של הנפש להתגבר על ההפעליות. כאשר יורה גם הנסיון, כי הצער על הפסד איזה דבר יקל לבעליו אם יחשוב שלא היה אפשר לו בשום אופן להצילו. ככה נראה, שאין אדם מצטער על אדות ילדים קטנים, שאינם יכולים ללכת ולדבר ולהגות היקשי בינה ויחיו שנים הרבה בלא דעת את עצמם; אבל לא כן היה לו נולדו רוב בני האדם מגודלים ואך לפעמים יולד להם ילד קטן, כי אז ינוד כל אדם לילדים כאלה ויצטער עליהם, מפני שאז לא היו חושבים את הילדות לדבר טבעי הכרחי, כ״א כחסרון או מעוות בהטבע״[2]). המנוחה ששפינוזה רוצה בה מקורה אפוא לא באי־השגת גודל הרע שבתבל, כ״א בעמק השגת סבתו; ואינה אפוא אופטימיסמוס, כ״א הסתכלות פלוסופית מדעית, המרגילה את האדם לבלי יתאונן על הרע, כמו שלא יתאונן אדם בן דעת על האבן שהוא נכשל בה. שפינוזה איננו אומר לאדם: שב ואל תעשה. להפך: הוא מיעצו לקחת חלק בטבע האלוה, כלומר: להיות פועל. האדם השלם יודע ומכיר כי הוא חלק האין־סוף. הוא מבין אחדותו עם כל בני האדם והוא דואג למענם כמו שהוא דואג לנפשו. מנוחת האדם היא רק התרוממותו על כל ההפעליות.

ההפעליות כלן רעות. אף ההפעליות הנחשבות לטובות, כמו הנוחם, החמלה וכדומה, גם הן מצד עצמן רעות הן, כי המתנחם או החומל איננו פועל כ״א נפעל ע״י הפעליות חצוניות והוא עושה מעשהו בלי דעת וחשבון ברור. האדם צריך להתרומם על כל המעשים שבעולם, להבין את ההכרח האמתי של כל המציאות ולשקול הכל בפלס השכל הנשגב, „לחיות באלהים״.

נופל הרבה בערכו מן האופטימימוס, כפי שרגילים לכנותו, של שפינוזה, הוא האופטימיסמוס של לייבניץ בספרו „תיאודיציה״. הספר הזה נכתב בעקרו נגד דעות החכם Bayle. החכם הזה הטיל ספק בטיב ההשגחה, ואף שהתיר את הספק, אך הספק היה חזק מתשובותיו ובזה עורר עליו חשד גדול. נגד ספקותיו אלה של בול ערך לייבניץ את ספרו „תיאוריציה״. כעורך דין מצוין הוא משתדל להצדיק את הכל. אחר שהוכיח מציאות הבורא ע״י מופתי הפלוסופיא, הוכיח גם כי רצון ה׳ וטובו מוגבלים ע״י חכמתו, כלומר: הוא עושה רק מה שחכמתו מורה לו, כי טוב הוא להעשות. באופן זה העולם כמו שהוא לפנינו הוא הטוב מכל העולמות שהיו יכולים להברא. גם הוא מחליט כשפינוזה, שהבורא עושה מה שהוא מוכרח להעשות, אך במקום ההכרח הטבעי, השכלי, מציג לייבניץ את ההכרח המוסרי, כלומר: הוא עושה את המוכרח עפ״י מדת טובו. מדת טובו זאת עוררה אותו לברא את העולם בשלימות היותר אפשרית. באשר מדרך הטוב להטיב, ברא את העולם כדי שיחושו הנבראים אושר ועונג. מעט הרע שבעולם מקורו בטבע הנבראים בתור בעלי גבול. מעט הרע שבעולם איננו מעכב כלל את מדת הטוב הכללית,

---

[1]) הקדמה לח״ג. — [2]) שם ח״ה למוד ו׳.

כי על ידה תושלם ההרמוניה הכללית; כמשחק מצוין המשתמש בצבעים וצללים אחרים שאינם יפים למראה עין, למען תהיה התמונה הכללית נהדרה.

עפ״י השקפתו זאת מתאמץ לייבניץ להראות תועלת בכל דבר שרעתו נכרת לעין, וכאלו נמלך עמו הקב״ה במעשי בראשית הוא מדבר בהחלט, לאיזה תועלת נברא דבר זה או זה, ומה היא התכלית המושגת מזה או זה. לדעת לייבניץ הכל היא לטובת האדם, לאשרו והצלחתו.

אופטימיסמוס קצוני כזה הננו רואים בספרי חכמי אנגליא בשנות המאה הי״ח, ולא עוד אלא שהדיאיסתים (כלומר הפלוסופים שהאמינו רק במציאות אלהים חוץ להטבע וכחשו בכל דת חיובית) הרחיקו ללכת בזה מן המאמינים התמימים. הם השתדלו לשחרר את השכל מהדתות החיוביות ולפיכך התרחקו גם מן הפיסימיסמוס הדתי. טפוס האופטימיסטים של חכמי אנגליא במאה הי״ח הוא שיפטסבורי. בספריו „חקירה על דבר המעשה הטוב" ו„בעלי המוסר" הוא משתדל להוכיח, כי אף אם אמנם למראה העין יש הרבה מן הרעות בעולם, אבל מוכרחות הן לתכלית הטוב הכללי. הרבה דברים אנו חושבים לרעים ע״י קוצר דעתנו. הנגודים והסתירות שאנו רואים בבריאה הם מוכרחים לצורך היופי הכללי, כי „היופי נוסד על ההפכים". הרע המוסרי גם הוא לא יחרידנו. עפ״י דעתו יש נטיה טבעית באדם לעשות טוב, ובעשותו את הטוב הוא מאושר, כי כן יסד המלך, מלכו של עולם, שכל מעשה טוב מביא אושר. בסגנון כזה מדברים גם בולינגברוק והפייטן פופ. זה האחרון אומר בהתלהבותו האפטימיסתית: „הטבע היא יכולת גדולה אך בלתי נודעה; כל מקרה תכלית מְחֻכֶּמֶת אשר רק אנחנו לא נשיגה. הערר הסדר היא הרמוניה אשר אנחנו לא נשיגה, כל רע פרטי הוא טוב כללי. ולמרות הגאוה, למרות שכל האדם הנתעה, הנה נראה לעינים האמת הזאת: כל הנמצא הוא טוב ויפה מאד!".

מחאה עצומה נגד האופטימיסמוס הקצוני הזה הננו רואים בספקותיו העצומים של הפלוסוף דוד יום (Hume), בספרי האֶנציקלופדיסטים ובשירי הצרפתים המשוררים ותלונות־הם, וכן בפלוסופיא החריפה של קנט, פיכטה, היגיל ושילינג.

דוד יום, בהטילו ספק בכל מושגי ההכרה האנושית, הטיל גם ספק בענין ההשגחה הפרטית. ברב או במעט נמשכו אחריו גם האנציקלופדיסטים בצרפת. וולטיר נמשך בתחלה אחרי השקפת הדיאיסטים בכלל ואחרי שיטת האופטימיסטים בפרט, ואולם אחרי כן היתה רוח אחרת עמו, כי נטה מאחרי האופטימיסמוס הנפרז. אמנם אין בדבריו אותו היאוש, שאתה מוצא בספרי הפיסימיסטים הקיצוניים, ואולם כבר בספרו „קנדיד" אנו מוצאים מחשבות רבות ע״ד כל הנעשה בטבע ובחיי החברה, מחשבות ספק בטוב העולם ובהנהגתו הישרה.

ביום א׳ נוומבר שנת 1755 נחרבה העיר ליסאבונא ע״י רעש הארץ; כשלשים אלף נפש אדם נהרגו ע״י המהפכה הנוראה הזאת. החרבן האיום העיר בלב המשכילים מחשבות שונות. הפייטן גיטה מספר, כי כל נבוני דבר לא יכלו להתאים את החזיון הזה עם ההשקפה הדתית. הנה עיר גדולה כליסאבונא היתה פתאום למשואות. כה השיבו אל לבם. מדוע זה היתה כדבר הרע הזה? איפה היא פעולת ההשגחה האלהית ומדת טובה? את אשר טפחו ורבו בני אדם בימי דורות רבים אבד ברגע אחד: שלשים אלף איש אבדו בין יום אחד; איך יתאים חזיון כזה עם טוב ההשגחה ודאגתה בעבור האדם? אם גם נמצא, באמצעות תרוצים דחוקים, טוב כללי ע״י רע הפרטי, מה הוא הטוב הכללי המוסב ממיתה פתאומית של בני ליסאבונא?

כל איש פשוט יקרא בקרת רוח במכה"ע מעשה רעידת הארץ במקום פלוני או פלוני ומניח את הגליון מידו ושום מחשבה זרה לא תעלה על לבו. לא כן גורל גדולי הרוח. אמנם יש אשר מעשים בכל יום לא ירגיזו את מנוחתם, אבל אם מקרה גדול ונורא יקרה פתאום, אז יתעוררו להביא במשפט הבקרת האמתית את כל האמתיות שהיו מושרשות בלבם עד הנה.

אם גם השתדל וולטיר להצדיק יסוד הדיאיסתים במיני סופיזמין שונים, הנה מקרה רעש הארץ בליסאבונא הוציא מלבו דברים מרים והטחת דברים כלפי היסוד ההוא עצמו, שהשתדל עד הנה להצדיקהו. הדברים המרים האלה נמצאים הם בפואימה שכתב „על חרבן ליסאבונא". גם בפואימה זה עודנו מתאמץ להצדיק את שטת הדיאיסתים, אך מחשבתו הפנימית נכרת מתוך דבריו אלה שם נגד האופטימיסטים: „האמנם נוכחים אתם, כי הסבה הנצחית העושה הכל, היודעת הכל, שבראה הכל למענה, לא יכלה להשליכנו במקומות האפלים שאנו בם, מבלי הרים מוריקים אש תחת רגלינו?" „וכן יבכו כל בני חלוף; בני האדם הנולדים למכאובים הולכים וכלים זה אחר זה; ואתם חפצים לבנות בעולם התהו הזה מצרות כל איש פרטי אושר כללי?!"

גם ביתר ספרי וולטיר ומכתביו נשמע תלונה עצומה: „העגג הוא דמיון, והצער הוא אמת. הנני מרגיש את הדבר זה שמונים שנה. אין בידי אמצעי אחר, כי אם להכנע ברוחי ולגמור בדעתי, כי הזבובים נבראו למען יאכלם העכביש, והאדם למען תאכלנו הדאגה" „לא אדע, יאמר וולטיר במקום אחר, מה הם החיים הנצחים, אך החיים בהוה הם שחוק רע".

ברוח הזה ידבר גם דידירו במכתבו לאשתו: „לחיות ביגון ודמעות, להיות כדור משחק בידי המקרה, החליים, רוע הלב והתאוות, מיום אשר ילמד האדם לדבר דברים אחדים עד כי תדבק לשונו לחכו; לחיות בחברת כל מיני רמאים ונוכלים; למות בקרבת שני אנשים, אשר אחד מהם ימשש את דופקך והשני יפיל עליך בלהות; לא לדעת מאין באנו, מדוע באנו לעולם ולאן אנחנו הולכים, — זה הוא מה שאנו קוראים בשם המתנה היותר יקרה אשר חוננו אותנו בה אבותינו והטבע, — החיים".

מחאה עצומה נגד האופטימיסמוס הקצוני הננו רואים גם בדברי המשוררים הגדולים. השירה האמתית היא הד קול החיים, תשוקותיהם ותאותיהם, שאיפותיהם ומגמותיהם, עמלם וטרדותיהם, אסוניהם ופגעיהם, צרותיהם ומכאוביהם. באופן הזה היא לפעמים לא רחוקות, גם מבלי אשר תכיר זאת בעצמה, מחאה עצומה נגד השיטות השונות, אשר יבדו להם בני האדם מלבם, בעצמם את עיניהם מהבט על כל הנעשה בחיים באמת.

השאלה הגדולה: „לחיות אם לחדל" הַמלט היה פותר אותה בשלילה, אלמלא פחד החיים שאחר המות . . .

המשורר שילֶי, אף כי יכרע ברך לפני הכח היחיד שבעולם ומלא רגש הכבוד לפני האידיאלים הגדולים של האנושיות ומקוה ליום אשר בו תחלץ מכל צרותיה, הנה ברוב שיריו נראה אך הספד מר על כל חזיונות החיים. „הפרח, יאמר הוא, אשר ישמחנו היום ימות מחר; כל אשר נחפוץ לשמור, ישמחנו כרגע ויעלם. מה הוא עונג החיים? הלא הוא — ברק אשר יאיר חשכת הלילה, כהופעתו כן גם חליפתו". רגש של יאוש גדול מזה אתה מוצא בפיוטיו של בירון. כל שירי בירון מלאים תלונות על כל הרעות בטבע ובמאורעות האדם. בכחו הפיוטי הגדול יתאר

בצבעים איומים גורל האדם קצר ימים ושבע רוגז, סכלותו, רעתו, תאותיו הרעות ותקותיו הנכזבות.

„חשוב, יאמר בירון, את רגעיך הטובים בימי חייך; חשוב את הימים אשר בהם היית חפשי לנפשך מן השממון הנורא, ודע לך בן אדם, תהיה מי שתהיה, כי יש דבר אחד טוב מזה: לא־היות". „חיינו הם טעות הטבע, יאמר במקום אחר, הם לא יתאימו עם העולם; הלא הם — משפט חרוץ נורא, חותם העון, עץ רעל, עץ מיבש את הכל. שרשו — הארץ, עליו וענפיו — השמים, אשר ימטירו על האדם כטל: חליים, מות, עבדות, כל שבט, כל הצרות הגלויות, והרע מהן הצרות הנסתרות, שהן חודרות אל נפשנו וממלאים אותה במכאובים חדשים תמיד". האדם עלול בטבעו לפגעים רעים. „האדם הוא רמש נבזה החושב כי אך לו השמים. הוי אנוש אֱנוש המתארח על הארץ רק לרגעים ואשר העבדות והמשרה כסוהו באבק! כל יודעיך הלא יעזבוך ובוז יבוזו לך! אתה המין, אשר רק הפחיתות מנת גורלך! אהבתך — חטא, ידידותך — טל בקר, פניך המסבירות — חונף, דבריך — שקר, ואף כי גדול שמך הנה ערכך קטן מאד וגם מפני חיתו השדה אודם הבושה תכסך!" „זה פרי חיינו הדלים! רגשותינו — צרים, השכל — אין אונים, מכשולים רבים על דרך האמת, המנהג מושל בנו בלי מצרים! התאוות הבהמיות תגרשנה אותנו למקום חשך למרות השכל והאמת! הטוב והרע הם אצלנו רק במקרה ובמשך הרבה מאות שנים פחדו בני האדם מפני חרב המשפט הקשה, מפני האור, — מפני השכל החפשי".

עמוקה מאד היא „התוגה העולמית" של הינה, מרגיש הוא המשורר הגדול הזה בצער כל צמח, בצער כל חי, בצער כל בני אדם ובצער כל גדולי הרוח ביחוד. רואה הוא מבעד לטבע היפה מכאובים נסתרים וענוים גדולים. מרגיש הוא בכל דבר טוב את הרע שבו, בכל אליה את הקוץ שבה. יודע הוא ומבין כי גם „הענג הוא רק כאב נעים". בלענו לסכלות בני האדם ולזדון לבם הוא מבין עם זה, כי כלם יחד אמללים המה וכי בני האדם בעשותם הרע איש לאחיו, בהכעיסם בהקניטם ובהרעימם איש את אחיו, ידמו למכי שחפת אשר ילעגו למכי הירקון ומכי הירקון למכי השחפת וכדומה.

„רואה אני, יאמר הינה, מבעד למכסה אבן עבה דירות בני האדם ולבות בני האדם. כבראשונות כן גם באחרונות אני רואה שקר, צביעות ורע. בפני בני האדם אני קורא מחשבות רעות מאד. באודם הבושה של הנשים הצעירות אני רואה תאותן הנסתרה. על ראש עלם מלא אמיץ לב ורוח כביר הנני רואה מכסה שטות. רק רוב קריקטורות וצללים אני רואה כעת בעולם, ואינני יודע מה כל זה: הבית משוגעים אם בית חולים".

להביט במנוחה על כל המעשים הרעים שבטבע ובאדם אי אפשר. כל אלו המעשים מחרידים לרגעים את העצבים ומרעישים את הלב. הלב הנרעש בכל רגע אובד את אופיו התמידי והוא מלא ינון ומרירות. מרגיש הוא הצורך לפעמים לבטל את כל זה בשחוק. אך „גם בשחוק יכאב לב". הוא שוחק ורוגז „ורגז ושחק ואין נחת". לפעמים לא רחוקות יש אפוא אשר המבין ומרגיש את העולם כמו שהוא באמת „מציץ ונפגע". — העולם רע מאד ועל כן הוא יוצא ממנו.

תוגה עמוקה הננו רואים גם בשירי המשורר לינוי. בשירו „המסופק" יאמר: "החליפה! מה יהמו גליך בהיכל המתעה של החיים. כל המעינות יכלו בשאון מימיך. אין שֶׁבר אשר יעמוד בפניך! אך על חופך רבים הם השוטים אשר רעיון האל־מות

ימלא את כל לבם. על הופך? — לא! שטף מימך יחדור במקומות הכמוסים והנסתרים של כל נמצא. בשאון דפיקת לבתי, הוי, חליפה! תשמע המית משק גֵביך".

הפלוסופיא האשכנזית מימות קנט ואילך, אף כי עד שפנהויר לא הביעה את השקפתה על הטוב והרע בדברים ברורים, הנה בכל זאת הננו מוצאים גם בה מעט התנגדות נגד האופטימיסמ:ס, אף כי בעיקרה רחוקה היא גם מפסימיסמוס. כן הננו מוצאים למשל את קנט אומר במקום אחד: „האדם איננו מוכשר עפ"י טבעו למצוא מנוחה ושלוה בקנין וענג". כמו כן מוכיח קנט, כי מעטים מאד בהתולדה התנאים המכשירים את אושר האדם. תחת זאת מוצא קנט מנוחה לנפשו בחוק המוסרי המרומם את האדם על כל תנאי התולדה.

יותר מזה הוכיח פיכטה, כי הבל המה החיים הארציים, החיים הטבעיים, החיים המוגבלים בתענוגי החושים, משאלותיהם ודרישותיהם. החיים האמתיים הם רק החיים המוסריים. תכלית האדם היא הפעולה המעשית של ה„אני" שלנו, אשר ע"י היחס התמידי שיש לו עם העולם החצוני יש בכחו להגיע לידי מדרגה יותר שלמה. חזיונות העולם המוחשי הם אפוא רק אמצעים להגיע על ידם לבסוף לקיום החוב המוסרי, אשר זה תכלית קיומנו בעולם. המוחלט היותר גבוה, האלהים, הוא התכלית הקצונית של הפעולה המוסרית, הסדר המוסרי של העולם.

שטת היגיל גם היא מניחה בעיקרה, שהצער הוא תנאי כל החיים הזמנים. האחדות הנצחית, האחדות המוחלט מתחלקת לנמצאים פרטיים רבים אין קץ. במדה זו שהם מוגבלים הם נושאים בקרבם גרעין הכליון וההפסד, יען כי על כלם לשוב אל האחדות והאין־סוף המוחלט שממנו לקחו. ממקור הגבלת כל נמצא נובעת ההכרה, כלומר: הנמצא מכיר את עצמו בתור עצם פרטי, בנגוד לעולם החצוני. באופן זה הנמצא מכיר את עצמו כי חסר לו איזה דבר, ובזה הוא מצטער. כל ההיסטוריא היא רק התפתחות השכל עדי הגיעו לכלל הכרה עצמית אמתית. מה שהוא מחיב בתקופה היסטורית אחת הוא שולל בתקופה השניה לה ואח"כ הוא שולל את השלילה ההיא וחוזר חלילה, אך בכל פעם ופעם הוא עולה מעלה מעלה עדי הגיעו לבסוף לידי הכרה עצמית. הפרט שב אל הכלל, ההתפרדות וההתחלקות בטלות ומבוטלות, ועי"ז גם הצער המסובב על ידו הכל שב אל השכל הנצחי והעולמי, המכיר את עצמו בתור יחיד ומיוחד, הכולל את הכל ביחודו.

עוד יותר מהיגיל נוטה הפלוסוף שילינג לפיסימיסמוס, אף כי גם הוא איננו פיסימיסט מוחלט. בספריו אנו מוצאים הרבה מן היאוש באושר החיים והרבה מן ההתלוננות על כל ההבל אשר בו אנו חיים וקימים. בספרו „הפלוסופיא והאמונה" שופט שילינג על קורות העולם מנקודת ההשקפה הנוצרית על חטא אדם הראשון ותקונו. האדם שהוא בכל המציאות מעין טבעת המחברת את כל חלקי המציאות למען יהיו לאחדים, כאשר הפריד בין הדבקים ע"י חטאו, אבד את חנו בעיני הטבע וימצא עונו לשנא אותו ויהי איבו, ומני אז חדל תת כחו לו. הטבע תלוי באדם וקשור ומקושר בו. כשאדם מתרומם הוא מרים גם את היקום עמו, ובנפלו יפול גם הוא. בנפול האדם ממדרגתו ע"י חטאו נתקלקל גם הטבע, ועי"י התקון יתוקן גם הוא. אך עד כי יתוקנו האדם והטבע יעבור זמן מרובה, ובין כה וכה העולם מלא צער ויגון, עצב ודאגה, ושילינג מדבר, לפעמים לא רחוקות, „ארות הצער הכרוך בעקב כל החיים הזמניים".

בספרו: "Nachtwachen„ יביע שילינג את כל התמרמרותו. כאב לבו ושבר רוחו. באופן פיוטי נשגב ונעלה מאד. החיים הם על פי השקפתו חזיון שחוק מְעורב בתוגה. אנחנו בני האדם הננו המשחקים על במת החזיון. כלנו נושאים מסוות על פנינו לכסות את אפסותנו המוחלטת. במצא איזה איש די עוז בנפשו להסיר את המסוה מעל פני עצמו, בהחלו לבקש את ישותו האמתית, הוא מתבהל בהוכחו פתאם כי אין מאומה. כל העולם ומלאו הוא רק תולדות דמיונות שונים של מוחנו, ומוחנו עצמו משול כחרס הנשבר. „מה הוא ההיכל הזה, מסיים שילינג את דבריו, בדמותו את עצמו כעומד על פי קבר ומתבונן למוח האדם ופעולותיו, האוצר בתוכו כל העולם, כל השמים; ארמון הקסם הזה, אשר נפלאות האהבה יעשו בו את תעתועיהן ע"י קסמים שונים; העולם הקטן הזה, אשר כל הגדול והנשגב, כל הנמאס והנתעב, ימצאו בו מקום גם יחד; הבורא היכלי־תפלה, אלים, אינקוויזיציות ורוחות, כתר הבריאה הזה — ראש האדם? מעון תולעה! מה הוא העולם, אם חושבו אין ואפס הוא, ואם כל אשר יכלול בקרבו אך דמיון עובר הוא... מה המה כל הדמיונות הארציים, האביב והפרחים, אם נשימת הדמיון גם היא תכלה בכדור הקטן הזה, אם פה, בפנתיאון הפנימי הזה, כל האלים יפלו מכסאות כבודם, והתולעים והכליון יבאו בו?!"

(עוד יבוא).

---

# זכרונות־תוגה.

(מחיי אשה עבריה).

---

החדר צר ועל מערכת כליו טבוע חותם אמידות בימים שעברו ועניות בהוה: מלאכתם מלאכת אמן מפארה, אך מרב ימים ורב שמוש הם נפסדים ומקולקלים; מציאות אחדים מהם כשהיא לעצמה איננה מתאמת כלל למערכה הנוכחית הדלה ונותנת מקום לשער, כי כל אלה נכללו לפנים במערכה אחרת, יקרה ומפארה מזו.

בפנת החדר מטה וכסאות אחדים. במרחק קטן מהמטה שלחן עגול ועליו ערוכים בלי סדר: אבקות־רפואה בקפסות ומעטפות־ניר, צנצנות מכורכות בפתקאות בית־המרקחת, כף כסף, אשר בקבעתה כתם חום מסם־רפואה שנקרש, כוס אחת, מלאה חלב עד החצי ומכוסה ממעל בפסת ניר לבן, וכוס שניה מלאה מים, קליפות תפוח־זהב, חצי לימון, סכין, אשר על להבו נראים כתמים חומים־כהים, פעולת מיץ הלימון החמיץ שחתכוהו בו, ושעון קטן העשוי להטמן בצלחת — פתוח. בתוך כל אלה שומה מנורת־נפט דולקת, אשר עברה האחד מסוכך בגליון ניר כפול ואורה נופל רק על הקיר מעברה השני, ששם ממעל לגב ספה רפורה ובלה תלויות פוטוגרפיות אחדות ובתוכן — תמונה רבועה: קבוצת־משפחה.

על המטה שוכב איש חולה, ועל הכסא למראשותי החולה יושבת אשה זקנה.

החולה הוא שלמה רוזנקרנץ, איש כבן חמש וחמשים שנה, אף כי על פי חזות פניו ושיבת זקנו הוא נראה לזקן בן־שבעים. בהתבוננות מדויקה נקל לשער, כי לפנים היה האיש הזה יפה־תאר, בריא־בשר ואמיץ כח; אך מראהו עתה מעורר רק זועה: פניו רזים ומראה העפר מראהם, עצמות לחייו בולטות, חטמו יבש ומחודד, מצחו קמט, עיניו השקועות בחוריהן ומוקפות עגילים כהים קודחות ובלי לחלוחית, חזהו החשוף כחוש ומכוסה שער שחור וידיו המוטלות בלי־כח על השמיכה צנומות ונראות כפרקי־עצמות של שלד.

חיה־דינה אשתו, היושבת למראשותיו, גם היא כבת חמש וחמשים שנה. מבלי שים לב לקומתה הכפופה ולפניה המקומטים והבלים, עוד אפשר להכיר על פי תויהם הדקים והענוגים, כי יפה היתה בנעוריה. עין הכסף אשר לקוצת שער ראשה, המבצבצת מבעד לצניפה הלבן, מעיד, כי שערה היה צהוב לפנים ונגה זהב היה לו. עיניה האמוצות־כהות אינן גדולות מאד, אך נדיבה רבה וסבלנות עצומה בלי קצב ונבול נשקפות מהן.

בחדר שוררת דומיה, אשר רק דפיקות השעון הקצובות והמית רוח־הבציר הלח מפריעות אותה במעט. רק אור כהה יאיר חשכו. מחזה כזה מסוגל לנסך רוח־עצב גם על

עליזי־לב ואף כי על האשה הזאת, השומרת על מטת אישה החולה! היא יושבת כפופה ומדכאה, ובהיות עיניה עצומות עד החצי, היא נראָה כנרדמה; אולם השֵנה רחוקה ממנה ומוחה עובד עבודתו אמנם לאטו, אך בלי חשך והפסק. היא מניעה ראשה, כאלו מבקשת להבריח בתנועה הזאת את המחשבות הטורדות; אך מחשבותיה לא יעזובוה...

— הנה זאת היא פעולת הבטלה, — מתמלטת אנחת־תלונה חרישית מקרב לבה: — אלה תוצאות הישיבה במקום אחד! מעודי לא רבו מחשבותי כל כך, מעולם לא פרצו עלי בשפע כזה...

— היו עתים, — היא מוסיפה לחשב ונפשה מתגעגעת על הימים ההם — ולי היה איזה ענין נכבד לחשב עליו, אך מרב עבודה וטרדה תמידית לא מצאתי מועד לזאת... כפעם בפעם הייתי דוחה את המחשבות למועד הלילה, בעלותי על משכבי, ואז אמנם עלו רעיונים על לבי, אך אחרי רגעים מעטים כבר תקפתני הלאות והשנה הפסיקה את המחשבות בראשיתן.

לא כן עתה! בחדשים האחרונים חשבה אלף פעמים יותר, מאשר חשבה במשך כל שנות חייה. בראשונה עוד נסתה להטריד את המחשבות ממוחה, אך כאשר נוכחה, כי אי אפשר להסירן מלבה, לא הוסיפה עוד לנסות כחה בזה ותתן את מחשבותיה להסתער עליה בלי מעצור... עד מאה פעמים כבר עברו, ופעם אחר פעם עוד עוברים ברעיוניה פרטים שונים מחייה; בזכרונה מתעוררים ושבים לתחיה המון מעשים רבים, שנהיו בתקופת ארבעים שנה ויותר.

ארבעים שנה — נפלא הדבר, מה רחוקה ובאותה שעה מה קרובה נראה לה תקופת הזמן הזאת! יש אשר ידמה לבה, כי כל הדברים והמעשים האלה לא היו כלל בהקיץ, או כי נקרו לא בחייה, רק בחיי איש אחר; אולם יש גם אשר יראה לה, כאלו היו כל ונקרו זה לא כביר, אתמול ושלשום. גם היא עצמה עודנה עומדת בימים ההם... ברגעים כאלה די לה לעצם את עיניה והיא רואה את עצמה בנעוריה בית אביה, גם כל מערכת־החיים של הזמן ההוא נצבה לפניה בכל פרטיה.

לפניה עומד אביה, איש שפל־קומה ודק־בשר, בעל זקן צהוב־כהה ועינים כחולות, שקועות בחוריהן ומתחבאות בצל עפעפים ארוכות; על שפתיו מרחף שחוק־קל של נדיבות, ידידות ותם, וקולו הרך והשוקט משמיע דברים בנחת ומתינות... באזניה כמו נשנים צלצולי נגון נוגה ומלא דאבה, נגון אביה, אשר היה משכים בטרם בקר ללמד תורה, והיא היתה שומעת אותו מתוך שנתה וחשה כעין חום נעים, מעין עדן נפלא...

משפט רגשותיה לאמה היה שונה תכלית שנוי ממשפט רגשותיה לאביה. אמה היתה גבהת־קומה ובריאת־בשר, בעלת זרועות חזקות, ידים גסות ועבות, אמוצות ובולטות. חטם רחב ושפתים עבות; קולה היה רם ומרעים, דבורה סוער ופיה מלא אלה, קללה ונאצה: על השפחה, על הילדים, אף גם על האב. —

— אנא, אלי, סלח נא לחטאת אמתך! — נעות שפתי חיה־דינה בתפלה, ורגש נחם עז מתעורר בקרבה. גם אז היתה מכרת, כי עון פלילי הוא לחשוב כזאת על אם־הורתה, ובכל זאת לא היתה יכולה להבליג על המון־רגשיה והרשיעה את אמה, המתעברת באביה. נדיבות רוחו של זה, אשר החריש ולא היה עולב את עולבתו, היתה מגדילה עוד את התמרמרותה של „אשת־המדנים" הזאת, ובאמת הן לא היתה אמה רעת־לב כלל וכלל... כן הוא, נפלא ומוזר היה טבע האשה הזאת! היא היתה מתעברת תמיד באישה, ובאותה שעה היתה אוהבת אותו, מוקירה שמו והוגה לו כבוד רב; היא היתה

מתקוטטת בכל בני־הבית והשפחות. ובאותה שעה היתה גם אם־רחמניה, גם בעלת־בית נדיבה וטובת הלב.

על שפתי חיה־דינה נגלה שחוק־קל: היא זוכרת את האמצעי הבדוק והמנוסה, אשר היו בני־ביתם משתמשים בו, למען שכך את חמת אמה. די היה לנעלב לקרא, כי יאסר אסר על נפשו ולא יאכל בלחמה. והלביאה הנוהמת נהפכה בבת אחת לכבשה תמה; הקללות פסקו והפה המלא זה רגעים מספר אלה ונאצות דבר כעת תחנונים, מפיס ומרצה... וכמה פעמים היתה משתמשת גם היא עצמה לרעה בתכונת אמה זאת! כמה פעמים היתה מסרבת לאכל, למען תתן לה את חפצה, ותמיד הגיעה בזה אל מטרת חפצה!

המון זכרונות רבים, מתעוררים, ובדמיונה עוברים כשלשלת ארוכה ימי נעוריה בבית אביה עם נעימותיהם וממרוריהם, תענוגותיהם ופגעיהם, שעשועיהם ועצביהם. —

* * *

אבותיה היו חצי־כפרים וחצי־עירונים, כי גרו בבית־הטחנה, הרחוק כחצי מיל מעיר־המצער דורנישק ואשר חכרוהו מאת ה„פריץ" הפולני, אדוני העיר הנזכרה. הם לא נחשבו בעשירים, אך היו בעלי־בתים אמידים, ופרנסתם נמצאה ברוחה מבית־הטחנה, אשר אם גם לא היה אחוזת־קנינם, אך חכירתו היתה בידם במשך דורות אחרים, על כן לא ערב כל איש את לבו לנגע ב„חוקתם", כמעט כי „הפריצים" בעצמם היו מודים בזכות ה„חזקה" הזאת.

מצב בית־אביה החמרי אמנם היה טוב מאד, בכל זאת, כאשר הגיע זמנה להנשא, היתה „קשה לשדוכים". והדבר הזה מרר מאד את נפש אבותיה. אמת הדבר, כי במשך שלש שנים הציעו לפניהם שדוכים שונים; אך אביה, אשר היה תמיד רך כקנה ומבטל רצונו מפני רצון אחרים, היה הפעם קשה כארז ועומד על דעתו בכל תקף: חתנים שונים „ראה" ו„נסה", ואחד מהם לא מצא חן בעיניו. אמה אמנם התלוננה לפעמים על המעשה הזה, אך לעשות דבר לא מלאה לבה; היא ידעה, כי אישה מהולל בעיר כ„למדן" מצוין ואיש „מתון ומיושב", ולכן לא מרתה את פיו בענין נכבר ורב־ערך כשדוך לבתה הבכירה...

באופן כזה עברו שנים אחדות, וכאשר רבו הימים כן כבדה המעמסה המורגשה בבית וכן גדלה הקדירות המעיבה את פני אביה בהסב השיחה על ענין השדוכים. פתאם... מה נפלא הדבר הזה! שלשים וחמש שנה כבר עברו מהעת ההיא ובזכרונה עוד חקוקים כל הפרטים, כאלו רק אתמול נקרו ונהיו... בקר יום קיץ צח היה אז, השמש עמדה עוד בשפולי האופק והיא השכימה קום ותצא ותעמד על הגשר הקרוב ותשען על מסגרתו. עיניה נמשכו אל מי הברכה, המופזים מקוי השמש הראשונים, ואל בנות־האוזה, השוחות על פני המים וטובלות לרגעים את ראשיהן בהם. לאזניה הגיעו: שאון המים הפורצים ונדחקים בתוך ארבת השֶׁכֶר, משק האופן ואבני־הטחנה, גם רנת הצפרים, המצפצפות ומשיקות כנפיהן, מדי עופן ודלגן בין ערבי הנחל ועפאי העצים השפלים על שפת הברכה... מה היו מחשבותיה איננה זוכרת עתה, גם אז אולי לא ידעה אותן, אך היא היתה שקועה בהן ולא שמעה את שאון המרכבה הקרבה, ורק כאשר השתקשקו האופנים בעברם על קורות הגשר, התעוררה ותרא את אביה וה„פריץ", אשר נסעו ימים אחדים לפני כן אל עיר־המחוז בדבר עסק אחד.

לפני פתח הבית עמדה המרכבה רגע, עד רדת אביה מעליה; „הפריץ" נסע הלאה. היא התבוננה, כי פרידת אביה מבן־לויתו היתה הפעם בחפזון, בקצר־רוח גלוי מצד

הראשון. היא התבוננה גם לזאת, כי פניו היו צוהלים יותר מהרגיל, ובפנותו אליה נראה שחוק־רצון מיוחד על שפתיו. הנסיעה היתה בהצלחה! החליטה בנפשה על פי הסימנים האלה, מבלי שער כל סבה אחרת. אך אחרי רגעים מעטים נודעה לה חדשה, אשר לא קותה לה. כמעט בא אביה הביתה, לא יכול עוד להתאפק ולטמן בשורתו הטובה בחבו, ובעליצות גדולה החל לספר על דבר האושר, אשר הקרה ד' לפניו: הוא „ראה" בעיר ס. חתן, אשר כמוהו לא פלל למצוא: עלוי, מושלם, גם מיוחס מאד... „צר" החתן אמנם — הוסיף לספר — התעקש וידרש נדה גדול הרבה, מאשר היה בדעתו לתת, אך למען חתן כזה כדאי הדבר ל„התאמץ" מעט... הוא רואה בחוש כי מה' יצא הדבר: עסק ה„פריץ" עלה יפה והוא — האב — ימצא שכר הגון... הדבר החלט, ומקץ שבוע אחד יועדו המחותנים „לראיון" באחד הכפרים, אשר בחצי הדרך בין ס. ודורנישק.

שונים ומשונים היו רגשותיה ביום ההוא ובימים הבאים אחריו. היא לא ידעה בנפשה מה אתה: איזה רגש מעורב מפחד וענג יחדו מלא את נפשה, והיא היתה כחולמת בהקיץ. גם אביה שונה מאד בימים ההם: הדאבה החרישית ורוחו הכהה חלפו מאתו, והוא היה צוהל, כמעט בפעם היה מבליע בפיו אחד נגוני החזנים, מהתל וחומד לצון, ביחוד התגרה בה התגרות של חבה: „הראויה את לחתן מצוין כזה?", „הכפרית כמוך תהיה ל„עלוי"?" ועוד רבות מעין אלה, אשר היו נעימות לה מאד, אם גם פניה היו מאדימים פעם בפעם עקב זאת...

באופן כזה עבר שבוע הימים והיום הנועד ל„ראיון" בא. פרטי הערב ההוא נראים לה יותר כחלום, כי גם אז היתה כחולמת, נבוכה נפעמה ונרעשה. עוד למחרתו, בדרך שובה עם הוריה הביתה, נסתה לעורר בזכרונה את פרטי התנאים והמשתה; אך במוחה נלקטו רק דמיונות בלתי־ברורים: פרצופי פנים שונים, גם איש שח אל שלחן הגברים, קול הקורא לה לגשת אל השלחן ההוא, שימת עט בידה הרועדת, שורות מקפצות על גליון ניר כתוב, רשימת שמה על הגליון וקריאת „מזל־טוב" מכל עברים יחד עם קול נפץ — כל אלה התבוללו יחדו ובדמיונה נשארה רק ערבוביה גמורה.

אולם תחת אשר פרטי התנאים לא נקלטו בזכרונה, הנה זכרונות פרק־זמן אחר קימים וברורים לה עד היום. כאלו רק אתמול היה הדבר. היא זוכרת את כל ההכנות הרבות, אשר נעשו בביתם ימים מעטים לפני חג הסכות. ה„פריץ" נתן את מרכבתו הנהדרה וצמד סוסיו האבירים, להביא בהם את החתן. עד כה ועד כה היו כל בני־ביתם טרודים ויותר מכל — היא עצמה: מלבד עבודת־הבית הרבה, עוד היה עליה ללכת יום יום העירה ל„מוד" את שמלותיה החדשות ולקנות חפצים שונים... אביה עסק בסכה ויפארה שבעתים, מאשר בשנים הקודמות, גם היא עזרה על ידו; אולם העבודה הרבה לא היתה לה למשא, להפך, נעמה לה מאד ותמלא את נפשה ענג וגאון: בשביל מי כל הטרחה הזאת, כל ההכנות המיוחדות האלה? הלא רק בשבילו ולכבודו!

ערב החג הגיע. למועד הצהרים כבר שלמו כל ההכנות, כל הבית וכל אשר בתוכו פנימה ומסביב לו הצטינו בנקיונם והדרם, גם כל בני־הבית היו עדוים וסימני תוחלת נכרו בכל... עוד מעט והתוחלת נהפכה לעליצות סוערה, כי נשמע משק האופנים על קורות הגשר: המרכבה קרבה עד פתח הבית והוא ירד מעליה...

עיניה נמשכות מבלי משים לעבר החולה. גם עתה, אחרי אשר כחש וידל, אין לו כמעט כל דמיון עם העלם ההוא גבה־הקומה ודל־הבשר, אשר פניו השחרחרים היו כחושים וחורים ועיניו השחורות והגדולות — מלאות אש. בשאלו לשלומה השפיל

מכטו לארץ ולחייו אדמו. אך מבוכתו הנלויה ענג נפשה, והיא אותה לשחק ולבכות בבת אחת: כל כך מוזרים היו רגשותיה החדשים, אשר לא ידעתם מעודה עד אז ואשר לא תבין למהותם גם היום!

שבועים הימים, אשר ישב החתן בביתם, חלפו לה כחלום נעים, מבלי אשר הרגישה איך עברו. פעמים רבות נאספו קרואים שונים בביתם, פעמים רבות בקרו הם בבתי מיודעיהם, ברכות טוב ואושר נשמעו מכל עברים; אך לה נעם יותר מכל רגש הגאון המיוחד, אשר מלא את כל נפשה למראה הכבוד הגדול, הנתן לו בכל מקום בואו. הלומדים השתאו ל„תורתו", עיני אביה נוצצו והבריקו, התאר „עלוי", נשא על שפתי כל והיא היתה כרוחצת בנחל עדנים...

גם בפני עצמה בושה להודות על זאת, אך אמת נכון הדבר, כי חכתה בקצר־רוח ליום החתונה, אשר נועדה מקץ שלשה חדשים. היא ידעה, כי אבותיו למרות יחוסם אינם עשירים ואין ידם משגת להמציא לו את הרוחה הנצרכה; התורה מתשת כחו של אדם, ובאין כלכלה טובה ובריאה פניו דלים וכחושים... אמת הדבר, כי ל„בן־תורה" נאוה חזות־פנים כזאת, ואביה היה מתפאר ב„מראה הענוג" הזה, בכל זאת אמר גם הוא כפעם בפעם: עוד תראו, מה יבריא וישמן בהיותו סמוך חדשים אחדים על שלחננו!

וההשערה הזאת נתקימה. במשך חדשים מעטים שונה העלם הדל והכחוש לטובה, עד כי רבים השתאו לזאת. „אמנם גם יפה־תאר הוא אישך — אמר לה פעם אחת ה„פריץ", אשר היה אורח מצוי בבית אביה — מקודם היו רק עיניו מלבבות; עתה נראה, כי גם קלסתר פניו יפה!".

כן הוא. ה„פריץ" היה שונה כפעם בפעם על דבר קסם העינים, כי מושכות הן את הלב. אבותיה והיא עצמה אמנם שחקו בלבם על „שגעון" האדון, אך בכל זאת הרחיבו מהללי האדון את לבם. עוד יותר היה נעים להם לשמוע כאשר הציע „הפריץ" לזוג הצעיר את חכירת־פרותיו באחוזתו הקרובה... עסק כזה היה מתאים לחפצם, כי באופן כזה יוכל הוא לעסוק בתורתו עד היותו לרב...

מי יבין לדרכי האלהים? הדבר, אשר נראה בראשיתו מתאים מאד לחפצם, היה באחריתו מתלאה. לולא המסבה הזאת, כי עתה אולי היה כל סדר החיים שונה לגמרי!

— ארור יהיה... — נכונה מארה להתמלט מפיה, אך באותו רגע נחמה מזה ומשיבה אל לבה, כי לא נתכון ה„פריץ" לרעתם; הוא היה ידיד נאמן להם, בכל עת דרש רק טובתם — האם בו האשם, כי נהפכה להם טובתו לרעה? —

* * *

תמונת ה„פריץ" עולה בזכרונה. נפלא ומוזר היה מנהגו, אשר לא היה דומה כלל למנהג ה„פריצים" האחרים. הוא היה רוָק זקן, אך לא התהולל ולא רדף תענוגים ולא התמכר לציד. כל עתותיו היה מבלה בקריאת ספרים שונים, אשר אסף במספר רב, — בנטיעת עצי־פרי, בגדול צמחים שונים ושכלול כורות־דבש; מלבד זאת היה אוהב לשוחח הרבה עם אנשים שונים, ולכן התקרב בחבה יתרה גם אל שלמה אישה.

זה האחרון היה משתמט בעת הראשונה משיחות ה„פריץ". מין פחד ובישנות מערבים יחדו נכרו ביחסו אל האיש הזה, ומה גם כי לא הבין בעת ההיא אף מלה אחת פולנית, וה„פריץ" אמנם הבין יהודית היטב, אך דבר בשפה זו רק בקושי; אולם כל אלה חלפו מעט מעט ובמשך חדשים מעטים נהיה יחס־ידידות בין שניהם.

— אכן חכם־לב הוא שלמה אישך, — היה אומר לה ה„פריץ" כפעם בפעם בעת ההיא — הוא מבין הרבה יותר, מאשר אפשר היה לשער. אך חבל, כי איננו לומד כל דבר, זולתי הגמרא... מדוע איננו לומד, לפחות, את השפה הפולנית?

היא היתה עונה, כי לאיש המתעתד להיות לרב אין כל צרך לדעת דבר, זולתי הגמרא; אולם ה„פריץ" לא היה מסתפק בתשובה כזאת.

— ספק גדול הוא, אם באמת אין לרב כל צרך בידיעות ולמודים אחרים. אך לו גם יהי כדבריך, בכל אופן אין ידיעת השפה הפולנית למותר: הן יקרה לרוב, כי אחד מאחינו פונה אל רבכם, בהיות לו עשק עם יהודי — הנכון הוא, כי יהיה הרב זקוק למליץ?

היא לא ידעה מה להשיב על הטענה הזאת. גם אביה, אשר התוכח ה„פריץ" עמו בענין הזה, לא מצא תשובה נכחה; בכל זאת היתה בטוחה, כי הצדק אתם, אפס כי אי־אפשר הוא לבאר לנכרי, מה גדולה חכמת התורה ומה מרוממה היא, עד ששאר החכמות כאין נגדה.

מטעם זה לא היה לפלא בעיניה, כי אחרי חדשים אחדים היה שלמה לא רק מבין, אך גם מדבר פולנית: במה נחשב דבר פחות כזה לעלוי כמוהו?!... היא האמינה, כי רכש לו שלמה את הידיעה הזאת רק משיחותיו התכופות עם ה„פריץ", ועל לבה לא עלה חשד, כי מקדיש הוא לדבר הזה שעות מיוחדות בכל יום.

מתי נודע לה הדבר הזה, גם היא איננה זוכרת ברור; היא איננה יודעת גם זאת, מתי התעורר בקרבה החשש הראשון? היא היתה טרודה מהבקר עד הערב בעבודת־הבית, ובמשך ימים רבים לא ראתה דבר מכל הנעשה; אולם מעט מעט הפנה לבה לזריות שונות בסדר המעשים. היא התבוננה, כי שלמה עוסק רק מעט בתורתו והוגה כל הימים בספרים לועזים, השאולים לו מה„פריץ"; מעיניה לא נעלמה גם זאת, כי יראת־חטאו הקודמת איננה עוד, והוא מרשה לעצמו מנהגי־חרות שונים... ידידות ה„פריץ" והתקרבותו לאישה, אשר בעת הראשונה היתה מתגאת בהן, היו לה עתה למורת־רוח. היא אמנם לא שמעה לרוב את שיחותיהם הארוכות, ואם שמעתן לפעמים לא הבינה דבר, כי הענינים, אשר עליהם נסבה שיחתם, זרים היו לה בהחלט; אך גם מבלי הבן תוכנן הרגישה היטב, כי השיחות האלה מסוכנות מאד...

כן הוא, היא הבינה כבר אז את הסכנה, ובכל זאת לא עשתה דבר, לקדם את פני הרעה. להוכח עם אישה בעצמה לא ערבה את לבה, כי הכירה את יתרונו עליה, ולפנות לעזרת אביה יראה, פן יתעוררו על ידי זאת סכסוכים ודברי ריב.

מה היה, לולא החרישה אז? את השאלה הזאת ערכה פעמים רבות אחרי כן אל נפשה. קרוב מאד להאמין, כי לו גלתה את אזן אביה בעוד מועד, אולי שונה סדר כל המעשים ושלמה היה באמת לרב, כאשר קוו אבותיה ואחרים; אולם היא החרישה בעת ההיא, אם גם התענתה מאד בסתר נפשה ומחשבות נוראות עלו על לבה...

רעיון אחד היה מציק לה יותר מכל. אחרי חתונתה כבר עברו למועד ההוא יותר משבע שנים: במשך שלש השנים הראשונות לא היה לה ולד, אחר ילדה שלשה בנים וכלם מתו בחדשים הראשונים להולדם... בעיר ס. היה אז רב זקן, „צדיק" מפורסם, והיא נסעה אליו. מהעת ההיא כבר עברו קרוב לשלשים שנה, והיא זוכרת עוד את הפנים האלה, אשר „השכינה היתה שורה עליהם", את העינים המלאות רחמים ונדיבה ואת השפתים השוחקות בנעימות. הוא שמע במאור פנים את ספורה, כל „סגולה" לא נתן

לה; רק אמר אחרי חשבו מחשבות במשך רגעים אחדים: „היו ילדי, את ואישך, יראי־אלהים, גומלי־חסד ועושי־צדקה — אז יחנכם ד׳ ונתן לכם זרע קים... גם אנכי אתפלל בעדכם אל האלהים, כי יחזק את לבכם להיות תמימים וישרים כל הימים״...

הדברים האלה נקבעו עמוק עמוק בלבה. היא ראתה ברור, כי ה„צדיק״ הזקן סכה ברוח־קדשו את הדבר, אשר היה נעלם מכל אדם זולתה, ועל כן הצטערה מאד, כי לא שמע שלמה באזניו את הדברים האלה: אז אולי שם גם הוא את לבו להם. אך כאשר מסרה היא אותם לו, רק שחוק קל חלף על שפתיו... היא בעצמה מלאה אחרי עצת הרב: היא הרבתה צום ותפלה, נדבה כפעם בפעם נרות לבתי־המדרש, ואת העניים הסרים לביתה האכילה ממיטב החלב והחמאה, גם העניקה להם מכל אלה צדה לדרך.

גם מעשי־צדקתה, גם דאגותיה נכפלו, כמעט הרגישה את עצמה הרה בפעם הרביעית. היא ילדה בן, אשר קראו שמו חיים־אלטר, ולגדל שמחת לבה היה הילד הזה בריא ושלם; אולם הדאגה המסותרה והפחד הבלתי־ברור לא פסקו: די היה לסימן־מחלה היותר קל להגלות בילד, והיא היתה רועדת כלה מפחד וסובלת יסורי־נפש נוראים. . .

יסורי־נפש רבים גרמו לה גם מסבות אחרות בימים ההם. אביה לא התבונן במשך ימים רבים למה שחתנו עושה, כי היה טרוד בעניני עצמו. אך מעט מעט הפנה לבו לזאת, ותוצאות התבוננותו לא השביעוהו נחת כלל. . . וכאשר נסה דברים אל חתנו גדל עוד יותר הפירוד ביניהם. שלמה הודיע בהחלט, כי איננו חפץ כלל להיות לרב.

— ומה אפוא אתה אומר לעשות? — שאל אביה אחרי רגעי ההשתוממות הראשונים ברגזה. בכי הילד בחדר השני המריצה לעזוב את המשוחחים ולא שמעה את המשך השיחה בפרטות, אך על פי קול־הדברים, אשר הגיע לאזניה, הבינה כי הוכוח הוא קשה וסוער. כאשר שבה אחרי חצי שעה אל החדר, כבר פסק הוכוח, אך המתוכחים היו נסערים ונגרשים מאד ופניהם היו נלהבים ומכוסים זעה רבה. . .

והוכוח הראשון הזה לא היה האחרון; אחריו נמשכו אחרים, קשים וסוערים יותר. הפירוד בין אביה ואישה גבר, הסכסוכים רבו, הקטטות חזקו ותכפו יותר ויותר, והיא היתה מקולעה בין שני המתנגחים, מבלי דעת אנה לפנות. בקרב נפשה פנימה אמנם היתה נוטה לדעת אביה, ובסתר היתה מתפללת, צמה, בוכה ונודרת נדרים, למען ישוב אישה אל הדרך הטובה; אולם למרות כל אלה לא יכלה להתנגד לשלמה בגלוי, לא יכלה גם להוכח עמו בשום אופן, ובהכנעה גמורה מלאה את חפצו תמיד. היא היתה מכירה היטב, כי זה הוא עון פלילי, כי עוזרת היא לרעה, אך כח טמיר ונעלם מנעה להתנגד לחפץ בעלה. היא הרגישה עצמה נכונה ללכת גם אל ה„גיהנם״ אחרי אישה...

* * *

גיהנם . . . גיהנם — שונות שפתי חיה־דינה פעמים רבות בלי־הכרה — האמנם היו חייה גיהנם? . . . לא. על דעת רבים היו החיים האלה גן־עדן גמור, מלאים כל טוב ורוחה, מלאים אושר וכבוד . . . התארים: אשת סוחר־יערים וחוכרת אחוזות־שדה היו מכובדים ונעימים הרבה יותר מהתאר הקודם: חולבת; המעון החדש, אשר חדריו הרבים והמרוחים היו מקושטים ברהיטים יקרי־ערך, היה מרחיב את הדעת הרבה יותר מהמעון הצר והדל, אשר תקרתו נמוכה ומעושנה ורהיטיו המעטים עשוים עץ פשוט; פקודת גבירה, אשר משרתים ומשרתות רבים סרים למשמעתה, גם היא היתה

נעימה מעבודת־הפרך בחליבת הפרות . . . והמזוים, המרתפים, האסמים, גנות הפרי והירק, הסוסים והמרכבות — כל אלה, אשר היו עתה ברשותה והיא לא שערה כמוהם גם בדמיונה מעודה? . . . והכבוד הרב, אשר נחלה פעם בפעם מדי בואה העירה, גם העדיים היקרים, אשר משכו עליהם עין רבות ומבטי־קנאה מכל עברים, מדי בואה אל בית־הכנסת להתפלל בימים הנוראים״?

ההיתה לה סבה להעצב על השנויים הבלתי־צפויים האלה בחייה?!

הסכסוכים הקודמים בין אביה ואישה נשכחו גם הם ברבות הימים, לכל הפחות, לא נראו עוד באופן בולט. נראה היה, כאלו הודה גם אביה, כי השכיל שלמה לעשות בבכרו את המסחר על פני הרבנות, ולא זו בלבד, אלא כי גם אחיה וגיסיה נעזרו על ידי אישה, כי נמנו לפקידים בעסקיו הגדולים והנפרצים וימצאו לחמם בכבוד ורוחה... והיא עצמה מצאה בעבדה הזאת עונג משנה: מצד אחד ענגתה הנאת קרוביה, ומצד אחר נעימה היתה לה ההכרה, כי מיד אישה שלמה כל זאת.

אמנם כן, המסבה הזאת היתה לה לעונג רב, אך הביאה לה גם טרדות רבות ואי־נעימות. יחד עם קרוביה נמשכו אליהם גם קרובים עניים ממשפחת שלמה, ובעצמה איננה יודעת ברור, מה הניעתה לזאת: האם רגש הכרת־תודה מצדה לאישה על כל חסדיו לבני משפחתה, או חפץ פשוט לעשות נחת־רוח לו, או אולי רגש אחר — איך שיהיה, היא התיחסה אל קרובי אישה בידידות יתרה ופעמים רבות השתדלה לטובתם ותמליץ עליהם לפני אישה. „עסקינו, ברוך ה׳, נפרצים — היתה משיבה אל לבה — גם לאלה יספיק!״ . . . אולם דעת הקרובים עצמם לא היתה כן, ומהתנגשות שני הצדדים יצאה איבה ומשטמה בלתי־נפסקת. קרוביה היו מרשים לעצמם חירות יתרה והיו מוכיחים אותה, כי היא נושאת פנים יותר מדאי לקרובי אישה; אלו האחרונים היו מסתפקים בעקיצות מסתרות ותוכחות ברמז, כי קרוביה נהנים מצדה בזכיות יתרות. בינם לבין עצמם לא פסקו דברי דבה רעה, ותחבולות שונות אלו כנגד אלו.

המון זכרונות רבים מתעוררים בחיה־דינה מבלי משים, ולפניה עוברים בפרטות כל מקרי־החיים ההם, חיים שוקטים, טובים ומאושרים למראית עין, אך באמת מרים ועצבים.

האם היתה באמת מאושרה, שמחה בחלקה לכל הפחות? גם אז לא ידעה, גם עתה איננה מוצאת פשר הדבר הזה, אך ברור הוא הדבר, כי בעמקי נפשה פנימה לא היתה מסופקה כלל בכל הטובה הרבה והרוחה, אשר היו סובבות אותה. ומבלי תת גם לעצמה חשבון ברור על זאת, היתה מתגעגעת פעם בפעם על הימים הראשונים, עת ישבו כמעט בדד בבית הדל והנמוך בקרבת רפת הבקר . . . שנוי המצב גרם לשנויים רבים אחרים בארח־החיים. מאז החלו העסקים הגדולים היה שלמה יושב בביתו רק לעתים רחוקות, כי לרגל עסקיו הנפרצים היה נוסע כמעט שנה שנה הוצה־לארץ, ובמשך חדשים רצופים היה יושב בעיר־הפלך נ.. הפירוד לימים רבים מבעלה היה תמיד קשה לה, אך קבלה הדבר הזה כרעה מוכרחת. ואולם גם בימים המעטים, אשר היה אישה חפשי מעסקיו ויושב בביתו, היתה מרגישה מעין רחוק והתנכרות ביחסו אליה. הוא אמנם היה מראה לה כפעם בפעם סימני־ידידות ממשיים בעדיים שונים, ארג יקר ללבוש וחפצים אחרים, אשר היה מביא לה בכל פעם מדי בואו לביתו; אולם למרות כל אלה הרגישה, כי מתנכרה היא לו והוא לה, ומאד הצטערה על זה.

— אמנם כן, עון פלילי היה זה — היא מתרעמת על עצמה — על לא דבר הקצפתי את האלהים . . . מרב טובה הייתי מתאוננת רע, על כן הסיר ה׳ את הטובה הזאת ממני. חוטאת, חוטאת מאד הייתי . . .

תמונה עולה פתאם לפניה ורגשות החרטה מתעוררים בקרבה, עוד יותר.

— גם לה חטאתי הרבה מאד בהרהורי הרעים . . . היא בעולם האמת, כבר צורפה מכל חטאיה, ואני עודני . . .

היא מתאמצת לסלק את התמונה הזאת מנגד עיניה, מנסה להפסיק את זרם הזכרונות הבלתי־רצויים האלה — אך לשוא. שלשלת הזכרונות הולכת ונמתחת, ולפניה מרחפת בלי חשך תמונת אסתר ברמן, אשת עמיתם בעיר הפלך נ., אשר באה כפעם בפעם בחדשי הקיץ אליהם „לשאף רוח צח״ . . .

הגבירה הכרכית הזאת לא הצטינה אמנם ביפיה, לא היתה גם צעירה ורעננה יותר מדאי; אולם גהוצה הכרכי, נימוסיותה ופאר לבושה מנו את החסרונות האלה. יתרונותיה עשו רושם באופן בולט בעת המשילוה אל בעלת־הבית. יחס שתי אלה זו לזו היה בידידות רבה, אולי גם נפרזה; אולם הידידות החיצונית הזאת הגדילה עוד יותר את הנגוד הפנימי של בעלת־הבית אל אורחתה.

כבר גם אז היתה חיה־דינה טופלת אשם על נפשה על אודות מחשבותיה הרעות, ובכל זאת לא יכלה לשלוט ברוחה, כי למרות חפצה היו רגשות רגז וכעש מתעוררים בקרבה למראת היחס, אשר בין שלמה והגבירה ברמן. כי בעוד שהיו דבריו בחברת אשתו מעטים וקצרים, כלו שקוע במחשבותיו, היתה חברת האורחה מעוררת אותו באופן נכר למדי ושיחתו עמה היתה חיה ועליזה . . . השיחות האלה היו סובבות על ענינים, אשר רק הם מצאו בהם ענין מה, גם נזכרו פעם בפעם מאורעות או אנשים שונים, אשר היו ידועים רק להם, ולחיה־דינה לא היה אף מושג קל מהם, על כן גם לא יכלה להשתתף בשיחה, ומבלי משים הרגישה את עצמה זרה ומרוחקה בתוך ביתה, בחברת אישה . . .

הרגש הזה תקפה עוד יותר בעת השעשועים השונים, אשר היו נערכים לכבוד האורחה. היא השתתפה בהם פעמים אחדות; אך מסעי־הטיול האלה, הַרֻוּת „על פני הדשא תחת כפת השמים״, ארֻחַת הפקועות והאגוזים, השיטה בסירות על פני הנהר וצידת הדגים — כל שעשועי הכפר החפשים האלה, אשר הולידו בקרב האחרים התעוררות רבה, עליצות סוערה והשתובבות נפרצה, פעלו עליה פעולה הפכית. היא היתה מרגישה פה את עצמה לא רק כמותרה, אך גם כמפריעה, והמצב הזה היה כבר לה מנשא. היא חדלה מהשתתף בשעשועים האלה, אך השעשועים לא פסקו עקב זאת . . . אישה והאחרים נסו פעמים אחדות לפצר בה, אך סרובה המריצם לחדל ממנה ומעט מעט הסכינו לחשב את אי־השתתפותה כדבר טבעי ומחויב.

היא נשארה שוממה בביתה, אך גם פה לא הונח לה. למרות כל השתדלותה להסיח את דעתה מהענין הזה, היו כל מחשבותיה סובבות רק עליו: היא היתה משערת לרגעים מה הם עושים. איה הם נמצאים ובמה הם משתעשעים . . .

היא התענתה מאד מהרגשות האלה, ובאותה שעה עצמה נכלמה והתחרטה בהם, כי חשבה אותם למתועבים מאד. מבלי יכלת להסירם מלבה כליל, התאמצה להסתירם, לפחות, מעין זרים. מטעם זה חרה לה היטב גם על גיסתה דבורה, אשר נמצאה ללא דרשוה ותחל לסכסך את הדברים ברמזיה הארסיים.

— אך עורת את, או שוטה שאינה מרגישה כלל — היתה לוחשת באזניה פעם בפעם — הכל מן הצד רואים ושוחקים בקרבם, רק את, הנוגעת בדבר, אינך מתבוננת מאומה .. לוא הייתי אני תחתיך, כי עתה לא היה כזאת ... בביתי, ברשותי, לעיני ובפני, לפחות, לא הרשיתי כזאת מעולם ...

בסתר נפשה לא היתה יכולה להכחיש את אמתת הדברים האלה, אך בגלוי היתה מתראה, כאלו היא ממאנה להאמין, כאלו היא כועסת גם על החשד הזה מצד אחרים ... היא היתה קוצפת גם באמת, כי כונת גיסתה לא נעלמה ממנה. דבורה היתה גיסתה מצד שלמה, ובכל אופן לא היתה פה אהבה יתרה; השמחה לאיד והחפץ להרעים היו גלויים ונכרים למדי ...

אולם הידיעה הברורה הזאת לא התישה את כח הרעל, אשר היה מסוך בהוכחות דבורה, והרעל הזה פעל את פעולתו המפסרת בקרב הנפש הדואבה: הפצע לא נגלד, רק העמיק יותר ויותר. היא התענתה הרבה במשך הירחים המעטים, אשר התארחה הגבירה ברמן בביתה, אך יסורי־נפשה גדלו שבעתים במשך הירחים הרבים, אשר ישב שלמה בעיר הפלך נ. . היא באה למדרגה כזו, שהיתה חושדת אותו גם בשהיה יתרה שם, בשהיה בלתי־נצרכה כלל לעסק ...

— אמנם אשה נבערה, חוטאת מאד, כבדת־עון הייתי — נעות שפתי היה־דינה בדאבון־לב עצום — חטא חטאתי במחשבותי הרעות, והמחשבות האלה הביאו לידי מעשים, אשר אחריתם היתה רעה ומרה מאד ... מוסר שדי היתה זאת, ענש ראוי לי על פי מעשי!

* * *

מחשבותיה כמו קופאות במשך רגעים אחדים על הנקודה הזאת. לא זאת הפעם הראשונה עולה על לבה הרעיון, כי קנאתה האוילית וחשדיה הריקים אם גם לא היו הסבה היחידה, בכל אופן עזרו הרבה להתהות השנויים הנמרצים בארח־חייהם ומצבם ... אם בעיני שלמה ישרה מאד ההחלטה, להתישב בעיר־הפלך נ. , הדבר הזה היה טבעי מאד: נפשו קצה מפני החיים הגרועים בבתי־המלון, ישיבת־הכפר לא התאימה עוד עם הרגליו הכרכיים, גם דעותיו בחנוך־הבנים הצדיקו את החפץ הזה... לבנם הבכור חיים אלטר מלאו בימים ההם ארבע עשרה שנה, לבתם בילה — שתים עשרה — כבר באה העת לשים לב לחנוך שלם, ובכפר הן לא היתה כמעט כל אפשרות לזאת ...

כן הוא, מצד שלמה היה הדבר הזה נכון מאד; אולם היא מצדה איככה הסכימה לזאת? ישיבת הכרך בעצם הן לא היתה רצויה לה כלל, צרך תקונים באופן חנוך בניה לא הרגישה, להפך, במדה ידועה גם יראה מפני התקונים החדשים האלה — מה הניעתה אפוא להסכים? ... היא אמנם מצאה אמתלאות שונות, להצדיק את מעשיה בעיני עצמה, היא התאמצה להאמין, כי הוכחות אישה פעלו עליה; אולם בסתר נפשה פנימה הכירה היטב את הטעם האמתי, כי להסכים המריצה ביחוד החפץ להיות תמיד על ידו, להרחיק מעליו את הגבירה ברמן, לראות בעיניה תמיד את יחסם זה לזו ...

היחס הזה לא היה מסוגל כלל לשמח את לבה: הוא לא שונה, מאשר היה קודם לכן; אך היא עצמה, כנראה, שונתה במדה ידועה, או השקפתה על זאת, לפחות, שונתה ... היא עצמה לא ידעה, היא לא נסתה גם לחקור, מה היתה סבת השנוי הזה: האם פעלו עליה שנויי־המקום ותנאי החיים החדשים, אם קרבת הארון ברמן,

אשר לא מצא, כנראה, כל זרות ביחס שלמה אל אשתו? איך שיהיה, אך רגשות קנאתה הקודמים פסקו. בכל זאת לא פסקה שנאתה המסתרה אל הגבירה ברמן, כי היתה לה לצרה מסכנה במקום אחר.

היא עצמה איננה יודעת, איככה נהיתה זאת, אך בניה, ביחוד בילה בתה, נקשרו אל הגבירה הכרכית, אשר היתה להם לאם: את פיה שאלו על כל דבר, אתה נועצו על כל מעשה ובטעמה עשו כל מה שהיו צריכים לעשות; במציאות אמם האמתית כמעט שלא התבוננו. דעתה לא היתה חשובה בעיניהם כל עיקר, ואם נסתה פעם להתערב מעצמה בעניניהם, היו מביטים אליה בתמהון קרוב לבוז... בשעת רצון מיוחדה היו לפעמים במבט הזה גם מעין רחמים ומנוד ראש של חמלה...

לחמלה היתה ראויה באמת. אך לשוא התאמצה להסכין עם אופני החיים החדשים: נימוסי החברה הכרכית בכלל ומנהג ביתם בפרט היו זרים לרוחה בהחלט, היא נזורה מהם יותר ויותר ובתוך החיים העליזים. בתוך קהל האורחים השונים, אשר היו ממלאים את ביתם, היתה מרגשת את עצמה בודדה, עזובה ושוממה... הרגש הזה היה קשה לה שבעתים, כי נעדרה גם מנוחת־הנפש, המצויה במקרי־בדידות אחרים: למרות חפצה היה לבה מתחמץ ונפשה דואבה על מנהגי־החרות השונים בעניני־הדת, אשר נקבעו בביתם. גם על הפזרנות הנפרזה, אשר בלעה סכומי כסף גדולים בלי כל תועלת...

הפזרנות הזאת גדלה עוד יותר מקץ שנים אחדות לשבתם בעיר־הפלך, כאשר מלאו לבילה בתה שש עשרה שנה והיא היתה לעלמה. האם אהבה, כמובן, את בתה היחידה בכל חום נפשה, אך בשום אופן לא יכלה להבין לרוח העלמה הזאת, למאווייה ונימוסיה. על דעת האם היו גם המעון הקודם ומערכת כליו מהודרים ויקרים יותר מדאי, אך הבת לא הסתפקה באלה, כמו שלא הסתפקה בחליפות שמלותיה הרבות, אשר רק פעם או פעמים היתה לובשת אותן, אחר היתה זורה אותן הלאה...

חיה־דינה היתה על הרוב רואה ומחרשת, אך לו ערבה לפעמים את לבה להעיר את אזן שלמה או בילה על זאת, היתה מתמלטת מפי שלמה רק קריאת־בוז: „אשה כפרית הנך ואינך מבינה כלל את החיים האלה!" מבטי הבת במקרים כאלה היו מביעים עוד הרבה יותר ממה שמללו שפתי האיש.

כן הוא, היא לא הבינה באמת את החיים האלה. היא ראתה רבים אחרים נוהגים כן, ובכל זאת נראה לה תמיד, כי המנהג הזה מקולקל מאד. היא התבוננה, כי בתה איננה יוצאת במאומה מכלל כל רעותיה, ובכל זאת היתה מוצאת את הנימוסים האלה בלתי־הגונים מאד לנערה תמימה וצנועה. סבוב הצעירים התמידי, הטיולים והבקורים התכופים בתיאטרא, כרות־הנשף, ערבי־המחול ושעשועי־המסכות, גם לבוש־המשתה ומחשוף־הגו הזה — כל אלה נראו לה כמנהגי־פריצות מחפירים, והיא השתוממה, כי אין העלמות האלה מרגישות שום בושה טבעית בזאת...

היא השתוממה גם לזאת, כי בעת שהורעו עסקיהם, לא די שלא המעיטו את הוצאתם, אך להפך, עוד הרבו לפזר אלפים על צרכים ריקים ופחותים, על דברים מותרים לגמרי. תשובת שלמה, כי הדבר הזה הוא הכרחי, כי אי אפשר „לגלות את הקלפים", להפך, נחוץ ל„סמות את העינים" ולחזק את ה„בטחון" — התשובה הזאת לא היתה מספקת לה כלל ובפשטותה לא הבינה, מה תועלת יש בהערמה זאת: אם עסקיהם הטובים נראו בלתי־מספיקים לצרכיהם המרובים, מה יש לקות עוד מהעסקים שהורעו?!

עיניה נטויות מבלי משים אל החולה והיא מסתכלת ברזון הגו הזה, בקמטי המצח וקוצות שער־השבה.

— סלח נא, אלי, סלח נא לו — נעות שפתיה באנחה חרישית — אם גם העוה, כבר נענש דיו על עותתו. . .

העונש היה מר וקשה מאד. עוד בהיות הרוָחה למראית עין, כבר היה המחסור בסתר מורגש פעם בפעם בכל מרירותו. בשעה שעוד מאות רובלים היו נפרזים להבל, באותה שעה כבר היו חסרים כפעם בפעם זוזים אחדים לצרכים הכרחיים. הנושים הגדולים לא זעזעו אותם עוד, אך להם היו נושים רבים זעירים, אשר הציקו להם בתביעותיהם יום יום, ושלמה למרות גאונו הרגיל היה אנוס להתרפס ולדבר תחנונים אל האנשים הנקלים האלה, אשר בתנאים אחרים לא נתנם גם בוא אל חדרו.

היא מזדעזעת כלה ורטט עז חולף בכל אבריה. פרק הזמן הזה לא היה עוד הכי־רע, אחריו באו ימי הירידה. . . לא, לא ירידה היתה זאת, רק נפילה, נפילה חטופה ונמרצה, בלי מעצור ובלי מעמד: עסקיהם לוקחו מהם, מערכת־ביתם נמכרה בפומבי, גם יתר הפליטה, אשר עלתה בידם להציל בסתר מיד הנושים, גם כלי־היקר בכסף, זהב ואבנים יקרות, אשר הצפינו — כל אלה העביטו אחד אחד . . .

לה צר מאד על כל אלה, אך במה נחשבה ענות־הנפש הזאת לעמת היסורים האחרים, אשר נרם לה המצב הזה! ראשונה עזבם בנם־יחידם חיים־אלטר, אחר היתה גם בתם היחידה בילה אנוסה לעזוב את ביתם ולנוע לעיר אחרת, למען בקש מחיה לה בעמלה. —

„יש אשר האדם הוא חלש מזבוב ויש אשר הוא מוצק מברזל" — עולה על לבה המאמר הידוע בכל פעם, מדי חשבה במקרי השנים האחרונות. הנה ה ו א, הגבר הבריא והחזק, לא יכל נשוא את כל התלאה הזאת וידוכא תחתיה, והיא, אשה רפת־כח, עודנה חיה ובריאה.

מרוע לא היה להפך?

עיניה נטויות אל פני החולה הדלים והצומקים ובמוחה סובבת בלי־חשך השאלה האחת:

מדוע? מדוע?

י. בֶּ ר ש ד ס ק י.

# מנהג ישראל.

---

ה„רב הצעיר" במאמריו ל„תולדות השלחן ערוך" (השלח הו׳ כ״ד עמוד 402) נגע במקצוע חשוב של הספרות הרבנית: המנהג. אפילו בסקירה שטחית אנו רואים, כי תמיד הביטו התלמודיים ביראת הרוממות על המנהגים כלם, בלי חקור ודרוש: מאין מוצאם ומטרתם מה היא? מנהג הוא ואין להרהר אחריו! כל איש, אשר ידין ברוח בקורת, לא יוכל לעבור על החזיון הזה מבלי לשאול: האם באמת רוח קדושה חופפה על המנהגים כלם? והנה בא עתה הרב הצעיר במאמרו הנ״ל ומלמד סנגוריא עליהם, ועוד יחזק גם בידי התלמודיים הבאים, לעשות כן, בנתנו טעם לדבריו: כי המנהגים המה תוצאות רוח הפנימי של העם. „המנהגים — זוהי יצירת רוחו של העם כלו!" ובעבור זה יתרון להם על ההלכה, שזאת האחרונה היא רק פרי יחידים, של השקפות החכמים.

אבל שואל אני את הרב הנכבד: האם באמת המנהגים כלם תוצאות רוחו הפנימי המה ואין לנו, בעבור זה, להרהר אחריהם?

כאשר נחקה היטב על שרשם נראה, שלא כלם פרי רוחו ומחשבותיו הם. לפעמים הם רק פרי יחידים, אישים פרטים מן העם, חכמיו וסופריו, אשר עפ״י הקים ידועים יצרום ויתנום לפני העם לשמרם ולעשותם. לפעמים לתועלתו, הנסתרה מעיני העם, בהוה, ולפעמים לתועלתו העתידה, ואף שאין ביכולת העם בעצמו להבין ולהשיג את המנהגים האלה, כי לא רוח החכמים רוחו, בכל זאת קבל אותם למלאות אחריהם; לפי שיצאו מידי אבטוריטטים, הוא שומר אותם אמנם כבבת עינו, אבל בלי שום הרגשה מצדו. וברבות הימים הם נבלעים בחיים הדתיים ויקדשו קודש, וגם אי אפשר עוד לדעת מקור המנהגים האלה ומי ילדם: העם או חכמיו? ובנקל נוכל אז לטעות ולהוציא משפט, כי כלם הם תוצאות רוחו הפנימי של העם.

היוצא לנו מכל זאת הוא, כי נחלקו המנהגים לשני מינים: מנהגי העם עצמו, ומנהגי חכמיו שנבלעו בהם, ואלה ואלה, מנהגי העם ומנהגי חכמיו, נכבדים מצד אחד וקלושים מצד אחד. מנהגי העם עצמו נכבדים לנו בזה יען כי יצאו מלבו, והם, העם ומנהגיו הדתיים, אחוזים ודבוקים יחד. ואולם חולשתם היא בזה, כי רוח העם, ההמון, איננו מבושל כל צרכו, לבו איננו שלם לברוא לו מנהגים אשר יועילו להתקדמותו הלאומית, וביחוד בעם הנעקר ממקומו והוא מפוזר ומפורד בין עמים שונים עם מנהגים שונים, שעל נקלה יוכל לקבל מהם מנהגים דתיים, רוחניים, שישחיתו את טעמו ורוחו הלאומית והוא בעצמו לא ירגיש בזה. ובמצב כזה לא יצדק לאמר, שאין לנו לנגוע לרעה במנהגי העם, כי פרי רוחו המה, „ואלמלי לא היה העם רואה בו איזה צורך לחייו הפנימיים, לא

היה נמשך אחריו" — כי גם הרוח יחלה לפעמים, וצריך הוא לרפואה. — ולעומת זה נראה במנהגי החכמים, כי אמנם יש להם יתרון מצד שאין לנו לחוש, כי ישחיתו את טעמו ורוחו של העם, אבל מצד השני נמצא בהם חסרון: הם רק פרי יחידים, לא פרי העם. הם יצאו ממוח החכמים הפרטים, ולב האומה איננו דופק בהם. העם מקיים אמנם את המנהגים האלה, אבל בלי מחשבה והרגשה.

והנה שני מיני המנהגים האלה, ברבות הימים יהיו לאחדים וקשה להכיר ולהבחין ביניהם, והחכמים הבאים אח"כ לברוא למען העם מנהגים חדשים, כפי הצורך לאשרו הרוחני הנראה להם בזמנם, אם ימצאו התנגדות מצד מנהגי העם למנהגיהם החדשים הם, עליהם החובה מקודם להתבונן ולחקור היטב אחרי המנהגים המקובלים. שהרי אפשר כי הפקעה כבר קדושתם הראשונה ועתה עבר זמנם, ותחת אשר הועילו מקודם יזיקו עתה. נחוץ לזככם ולבררם היטב על מה הסבו ומטרתם מה היא. ואז, רק אז, כאשר ימצאו אותם טובים ונכוחים גם עתה, לפי מצב העם הקולטורי החדש, — עליהם להאיר להם פנים ולהניחם כמו שהם, או בהתלבשות צורה חדשה כפי התפתחות רוחו החדש. אבל מה רע ומעציב הוא, אם החכמים האלה, תחת אשר עליהם להביט בעינים פקוחות אל המנהגים הדתיים, יעצמו את עיניהם ואינם מבחינים כלל בין מנהג למנהג וכלם קדושים להם ואסור לנגוע בהם. ואם כי נוכל סוף כל סוף לסלוח להחכמים האלה על תמימותם היתרה, כי רוח הוא באנוש ואין דעות בני אדם שוות, אבל אין לסלוח כלל לחכמים, שהם בעצמם, בלבם פנימה, ידעו היטב להבדיל בין מנהג נכון לאי־נכון, אבל רוחם רפויה ויראים המה מפני ההמון לגעת לרעה בהרגליו ומנהגיו הלא טובים.

תמצית דברינו אלה הוא: א) לא כל המנהגים של העם הם תוצאות רוחו הפנימי, ב) צריך להשגיח בעינים חודרות על המנהגים הדתיים של העם, יהיו תוצאות רוחו, או תוצאות רוח החכמים.

מנקודת מבטנו זאת נביט איפוא על יחוס בעלי התלמוד והתלמודיים אחריהם למנהגי ישראל.

עם ישראל אבד את ארצו והלך בגולה ונתפזר בין אומות שונות עם מנהגים שונים. כל עם במצב כזה, וביותר עם ישראל האוהב את החקוי ורוחו רפויה, „נתבע לעגל ונותן, נתבע למשכן ונותן", מקבל על נקלה מנהגי העמים שהוא יושב בתוכם, מהם דתיים ומהם חברתיים, והמה יבאו בקרבו ונבלעים בין מנהגיו עצמו. בזמן ההוא החל התלמוד להתפתח בגולה, כאילו בראה ההיסטוריא במתכוון תיכף רפואה למכה. החכמים בוני התלמוד החלו מצדם לברוא הלכות ומנהגים שונים, דתיים וחברתיים, לבד אלה שהיו להם בקבלה איש מפי איש, ע"פ כללים וחוקים ידועים, ויתנום לפני העם לעשותם וחי בהם חיים לאומיים לפי זמנם והשקפתם הם. אבל מנהגי העם התנגדו לפעמים למנהגים והלכות החדשות של החכמים. ואם כי העם בעצמו יכול לוותר משלו ולקבל עליו את המנהגים החדשים האלה כמו שקבל בזמן הקודם מנהגי חכמים אחרים, אבל החכמים בעצמם לא דרשו זאת מהעם. המה, דורשי טובתו ואשרו, וותרו משלהם והוציאו משפט שמבטלים המה את דבריהם מפני המנהג של העם[1], אבל בתנאי „שיהיה קבוע וידוע"[2], שאז סימן מובהק הוא, שחביב הוא על העם והוא צריך לו. „דאפילו לאליהו זכור לטוב אין שומעין לשנות מנהג העם מפורסם"[3]. ורק אז הוא עוקר הלכה: בין לניטין

---

[1]) עיין ירושלמי יבמות פי"ב ה"א. — [2]) מהרי"ק שורש ס"ה ענף ב'. — [3]) שם שורש

ולחליצות ואיסור והיתר, ולענין ממון"[4]). הנה כן נראה אשר חכמי התלמוד בטלו דבריהם מפני מנהגי העם הדתיים: „לגיטין ולחליצות ואיסור והיתר", והחברתיים: „לענין ממון". אבל כאשר נחקור היטב בדבר הזה נראה, אם בטלו דבריהם מפני כל מנהג חברתי של העם אפילו מפני מנהג ספנים וחמרים[5]) ואפילו מפני מנהגי העמים[6]) המקובלים, שנבלעו בתוכו — אבל לא כן עשו עם המנהגים הדתיים של העם: אותם בחנו היטב ויבדלו את הטפל מן העיקר ויבטלו את דבריהם, ההלכה, רק מפני מנהג העם הדתי שיש לו טעם וראיה נכונה. „אבל מנהג שאין לו ראיה ואין לו טעם מנהג טעות הוא"[7]).

מכל זאת נראה, כי בעלי התלמוד הביטו בעין פקוחה על המנהגים הדתיים של העם, הם ידעו להבדיל בין מנהג למנהג, ואולם האם כזה עשו גם התלמודיים הבאים אחריהם?

על זה מוכרח כל איש, שיש לו אפילו ידיעה שטחית בספרות הרבנית, להשיב: לא!

בין התלמודיים האחרונים נמצאים רבים שהקדישו את המנהגים הדתיים כלם של העם, גם למנהג „שלא ידענא לו טעם צריכין אנו לחוש"[8]). ולא דווקא מנהג חכמים, גם מנהג שנהג העם מעצמו „שלא בתקנת חכמים", „אסור לעבור עליו כגופי תורה"[9]), ועוד יותר: „אין לדחות הקבלה שיש ביד נשים הזקנות מבני עמנו, מפני ששים רבוא מופתים המראים סותרו"[10]). התלמודיים האלה היו מאמינים תמימים ואדוקים בכל המנהגים של העם, ובפירוש אמרו, כי מחמירים הם יותר אפילו מן התלמוד בעצמו. אמנם היו גם תלמודיים שהתאוננו לפעמים על קצת ממנהגי העם הדתיים, אבל רק בינם לבין עצמם, או באזני חבריהם; ובגלוי, לפני העם, לא מצאו עוז בנפשם, להוציא את כל רוחם ולהניאו מאחרי המנהגים הלא טובים האלה, אלא הרכינו את ראשם ואמרו: „הנח להם כמנהג שנהגו"[11]). מעטים היו התלמודיים, אשר עם כל קדושת המנהג בעיניהם, יצאו לפעמים בריש גלי להרהר אחר מנהגים שונים בחיי העם ולא חששו מפני ההמון. בין המעטים האלה יתנוסס לשם ר' משה איסרלס (רמ"א). לא בפעם אחת יצא להרהר אחר המנהג לאמר: „מנהג טעות הוא"[12]), „ולא כמו אלו שנהגו"[13]), „ואינו מנהג הראוי לילך אחריו"[14]), „נראה בעיני מנהג טעות"[15]). ובכלל עמד בעיניו המנהג למטה ממעלת הדין והלכה, כמו שאומר: „ויש לסמוך ע"ז באיסור כחוש שאינו אלא מנהג לשער בס' אבל לא באיסור שמן שמדינא צריך"[16]), וכמו שאומר במקום אחר: „אינו אלא מנהג בעלמא"[17]). ולפעמים, עת מצא המנהג חן בעיניו, ורק הדין העומד למעלה ממנו סותרו, השתדל ליישב את המנהג שלא יהיו מחולקים, כמו שאומר: „נ"ל ליַשב המנהג"[18]), „ונ"ל לתת טעם למנהג"[19]).

---

נ"ד ענף ב'. — [4]) שו"ת מהר"י מברונא סימן כ"ג ושם הוא מונה כל המקומות בתלמוד שבהם המנהג עוקר הלכה, ועיין בדדו"ד ח"ב צד 68—71. — [5]) ב"ק ק"א וע"ש ברי"ף מ"ה ע"א ועיין רדב"ז ח"ש סימן קל"ט. — [6]) עיין שו"ת רשד"ם חלק יו"ד סימן רכ"א. — [7]) קצור כללי הגמרא סוף ברכות, ועיין מהרי"ק שורש ק"ב ענף ב'.

[8]) רב האי גאון בתשובות הגאונים ליק סימן י"ד, ועיין בספר האשכול ח"א צד 1 וח"ב צד 7, ועיין דדו"ד ח"ב צד 176. — [9]) הרשב"א בשו"ת תולדות אדם סימן רס"ח. — [10]) הובא בשם הרשב"א בשו"ת השיב משה או"ח י"ג. — [11]) הרא"ש בשבת פ"ג, עיין שו"ת הרא"ש כלל כ"ו סי' א' וכלל כ"ב סימן ט"ו. — [12]) יו"ד סימן ק"ס סעיף י"ח. — [13]) שם סעיף כ"ב. [14]) ד"מ חושן משפט סימן קס"ג סעיף ח'. — [15]) ד"מ או"ח סימן שס"ג סעיף י"ג. — [16]) יו"ד סימן ק"ה סעיף ט'. — [17]) יו"ד סימן ת' סעיף ב'. — [18]) ד"מ או"ח סימן רצ"ו סעיף ה'. — [19]) שם סימן קע"ט סעיף ב'. קפ"ח סעיף ב'. סימן י' סעיף ו'.

הנה מכל זה שהבאנו די לנו לראות יחוס הרמ״א למנהגים ועד כמה חלושים דברי „הרב הצעיר״ במאמרו הנ״ל ע״ד הרמ״א „שחולק לו (להמנהג) כבוד יותר מן ההלכה״. וביותר תמוהים לנו דברי „הרב הצעיר״ במאמרו הנ״ל באמרו על הרמ״א: „הוא האמין, שהמנהג יש לו מקור ושורש עמוק בחיי העם ומפני כן הוקירהו במדרגה שאין למעלה ממנו״. והנה כאשר נחקור על המנהגים שהביא הרמ״א בספרו נמצא: א) המה עפ״י רוב העתקות מספר המנהגים שחבר הר״א טירנא כאשר הוא אומר בעצמו שהשתמש בו[20]), ומנהגי הר״מ טירנא לא נוכל לאמר עליהם „שיש להם מקור ושורש עמוק בחיי העם״, כשם שהוא מעיד בהקדמתו לספר המנהגים, כי נתעורר לחבר את ספרו זה יען כי ראה כל „ישוב או קהלה שלא נמצא בה ב׳ או ג׳ אנשים היודעים אמתת מנהג עירו על בוריו ק״ו של עיר אחרת״. וזה לנו האות כי אבדו את ערכם בעיני העם ואינם לפי רוחו הפנימי. ואם הרמ״א הקדיש את המנהגים רק לפי שהאמין „שהמנהג יש לו מקור ושורש עמוק בחיי העם״, מדוע אסף מנהגים כאלה שאינם לפי רוח העם? ב) מדוע מנהגי העם שנהג מעצמו, שעליהם נוכל בודאי לאמר שהמה תוצאות רוחו הפנימי, היו רפוים בעיני הרמ״א?[21])

והנני מרשה לי להעתיק פה מה שכתבתי במקום אחר[22]) אדות יחום הרמ״א למנהגים: „כאשר נתבונן על כל המנהגים שהביא הרמ״א נראה גם פה אשר יצא בעקבות הרמב״ם. כרמב״ם בספרו „משנה תורה״ אסף ולקט כל ההלכות והדינים כמו שהם, אם כי נמצאים בהם הרבה הרחוקים מאד מדעותיו בספריו האחרים, כן הרמ״א אסף וקבץ כל המנהגים שנהגו, אם כי נמצאים בהם הרבה הרחוקים מאד מדעותיו, בספרו „תורת העולה״. וכאשר נשיב ונתבונן בהם היטב נראה, סוף כל סוף, כי היד שכתבה מקודם את תורת העולה כתבה אח״כ את המנהגים האלה... וכשם שהתנשא למעלה מגדולי דורו בעניני האמונות והדעות כן התנשא למעלה גם במקצוע המנהג״, והוא היה מן המעטים שיצאו לפעמים להרהר אחר המנהג המקובל באומה והעמיד את הדין למעלה מן המנהג.

שמואל אבא האראדעצקי.

---

[20]) עיין בהקדמתו לתורת חטאת ובדרכי משה או״ח סי׳ נ״א סעיף ז׳. — [21]) עיין שו״ת הרמ״א סי׳ ל״ה ובמגן אברהם או״ח סימן ת״ץ סע״ק ט׳. — [22]) במאמרי „רבנו משה איסרלש״ פ״י במאספי „הגרן״ ספר א׳.

# כלי הזמר בישראל.

מאת

פנחס מינקאָווסקי.

(המשך) *).

## כנור. (Harfe)

מוחלט ומקובל בין רוב החוקרים כי „כנור" הוא כלי זמר של מיתרים; על סונו לא יערער איש, אך על דבר מינו חולקים החוקרים, מעתיקי תורתנו והמפרשים מחכמי ישראל ומחכמי או"ה לא באו למסקנא אחת אודות תמונת הכנור ומספר מיתריו.

המתרגם לגרמנים, לוטר, היה נבוך בפירוש מלת כנור, כי בבראשית ד' כ"א „אבי כל תפש כנור ועוגב" תרגם: "Geiger und Pfeifer„, ואולם בתהלים (ק"ן) העתיק נבל וכנור "Psalter und Harfen„ כל"ם יען כי נוכח בינתים לדעת, כי הגיינע היא המצאת עת מאוחרת, ולכן חזר מפירושו בבראשית. גם החכם הרמ"ד העתיק פעם אחת את הכנור (תהלים ל"ג) "Harfe„ ופעם אחרת (שם ק"ן) "Psalter„. והחכם בורני[1]) יאמר: כי המעתיקים הישנים כהחרשים לא מצאו ידיהם ורגליהם בפתרון כלי הזמר של העמים הקדמונים ועכו"כ של היהודים לכן הבין כל אחד ואחד את הכנור במין כלי זמר הנודע לו.

אנחנו נלך אחרי הרוב ונעתיק את הכנור במלת Harfe, העתקה הזאת מקובלת עתה כמעט בין כל חוקרי הזמרה, וכן בין כל הציירים אשר רגילים הם לצייר את דוד „מנגן על כנורו" בתבנית Harfe. ועוד נוכל להוסיף כי הכנור הוא כלי זמר ישן הנודע במצרים ובכנען בימי קדם; בין הראשונים נודע היה בשם הכולל לכל מיני ההארפען "Teboni„ ורק בארץ כנען כנוהו בשם חדש ופרטי: „כנור", ונתקבל בשמו זה גם בישראל. בשני פעמים הנזכרים נמצאהו ראשונה בתור כלי זמר של הספר. אך על דבר ארץ מולדתו נחלקו החכמים, יש אומרים, כי במצרים המציאו אותו, ולעומתם מחליטים אחרים, כי מארץ כנען יצא. כמה חוקרים אומרים לפשר בין החולקים ומשערים, כי מלכי הרועים (Hyksos) אשר כבשו את מצרים (עם חילם, ערב רב של שבטים שונים מצאצאי שם וכנען) הביאו עמם את ההארפע מכנען למצרים טרם היה עוד לכלי זמר שלם, וכאשר שבו לארץ כנען לקחו עמם את ההארפע, אשר השתלמה מאז במשך היותם במצרים. ושמה

*) עי' למעלה חוב' ל"ד ע' 329.

[1]) Burney, History of Musik, vol. I. p. 218.

קבלה שם חרש פיניקי: „כנורא". איך שיהיה בדבר המצאת ההארפע, הנה אין ספק בדבר, כי שם „כנור" בודאי קבל בארץ כנען ולא במצרים. עשירה היא שנות המאה הנוכחית בהתגלות מצפונות האדמה, במציאת קברים ומצבות, אשר כלי זמר שונים חרותים עליהם. צורת הכנור אשר מצאו חקוקה על מצבת קבר אחד במצרים הוא של ששה מיתרים[1]). והחכם רוסיליני מצא בחרבות תיבין כנור של ארבעה מיתרים, וגנוז עד היום הזה בהמוזיאום של עיר פלורינץ[2]). בקבר הכהן Ima אשר שרת במקדש Ptah בעיר מימפיס אשר במצרים, ואשר היה בעת אחת עם המלך "Chufu„ או "Cheops„ העריץ (אחד ממלכי הדינאסטיע הרביעית), מצאו ציור ממערכת ההספד אשר עשו ביום מותו, כמנהג המצרים בימי קדם, ציור של זמרה נגינה ומחול. כהן אחד יכרע על ברכיו ובידו ינגן על כנור של שמונה מיתרים; לעמתו נצב ראש המשוררים עם מקהלה של שש מזמרות, המוחאות את כפיהן בעת זמרתן לקיים את הריתמוס, ובידו הימנית יקיף את אזנו לבלוע ולקלוט בקרבו כל הצלצולים, וארבעה מחוללים ירקדו ברגליהם במדה ישרה. ולמען לא יהיה למבקרי הקבר הזה שום ספק ע"ד תכונת מעשי כל האנשים החקוקים על המצבה נרשם בכתב הירוגליפא תחת המנגן המלה „מנגן בכנור", תחת השני המלה „מחולל" ותחת השלישי „משורר"[3]). בקבר אחר נמצא ציורי מזמרים ומנגנים על כנור (Harfe) וחליל (Flöte)[4]) בקבר אחר, על יד העיר Gizeh נמצא ציור כנור אחד וחליל פשוט אחד ושני חלילים עקומים[5]). בקבר אחר, אשר סגנון בנינו יעיד עליו, כי הוא מתקופת הדינאסטיע השבע עשרה (הנקבר שם היה אחד משרי הצבא אשר נפל חלל על שדה קרב במלחמת המצרים עם מלכי הרועים) נמצא ציור הספד על כנורות וחליל הכפול ושתי מקוננות, ואשה אחת תחזיק בידה מנענעים (Sistrum) לתופף את הטאקט[6]). בקבר רעמסס השלישי (של הדינאסטיע העשרים) נמצא ציורי שני כנורות, אחד של שמונה מיתרים והשני של שלשה עשר מיתרים[7]). מציורים האלו נוכל להכיר ערך התפתחות ההארפע, מדת ארכה ורחבה, ויפיה החיצוני ומספר מיתריה במצרים, עד כי ישונה מצב המנגנים לרגלי הבדל הכנורות השונים והתפתחותם. איזו תמונות תציגנה מנגנים נושאים בידיהם או על כתפיהם את כנורותיהם הקטנים בעלי ארבעה מיתרים ויותר, ותמונה אחת תראה לנו את הכהן המנגן עומד מלוא קומתו אצל הכנור הגדול של עשרים ואחד מיתרים וגבהו כגובה איש ונשען על דגלו. הכנורות הקטנים נשארו בצורתם הישנה אצל הכנורות הגדולים כהתוף הישן הנשאר במצבו הראשון אצל תוף הגדול הנשא על סוס.

בין כלי המיתרים של הכנענים הנודעים בעתם בשם נחשבו: א) Phonix, ב) Lyrophönikion והאחרון החביב מכלם הוא „הכנורא", הארפע של שלשה קצוות. מכל הספורים העתיקים יצא לנו, כי מקור השם „כנור" הוא בארץ כנען, וכי גם שם כמו במצרים השתמשו בהכנור ראשונה ליללה ולהספד. בעיר צור וצידון היתה

---

[1]) Descrip. de l'Egypte. Abtheilung „Gizeh" A. F. g. 17. Lepsius, II. Abtheilung. Taf. 36

[2]) Rosellini, Monum. civili LXVI, 9.

[3]) Ibid. Taf. XCIV, Fig. 2.

[4]) Lepsius, II. Abtheilung Taf. 74.

[5]) Expedition, Descript. de l'Egypte.

[6]) Rosellini, Monum, civili Taf. XCVI Fig. 6.

[7]) Descript. de l'Egypte, II. Abtheilung 91.

נגינת הכנור חשובה מאד בעבודת המקדש של בעל ועשתרות קרנים לבכות את התמוז ולעורר תאניה ואניה על כליון הבריאה, על נבול השושנים והפרחים ועל קץ כל בשר. נגינתו היתה לרוב בידי הנשים „הקדשות" אשר שרתו במקדש עשתרות, ואשר נגנו על כנורותיהן את ההספד על העלם היפה Adonis. ועבודתן היתה בכך להזקק לכל באי הבית. ברבות הימים נהגו לסוב חצות קריה עם כנורותיהן בידיהן ולצודד נפשות, הן עמדו על פרשת דרכים ותזמרנה ותנגנה שירי הוללות לכבוד אליל היין (Bacchos). עד כי ממקדש עשתרות יצאה הזמה בכל ארץ כנען. ובזה יובנו לנו דברי הנביא ישעיה: „קחי כנור סובי עיר זונה נשכחה" (ישעיה כ"ג), וכן הוא אומר: „שבת משוש כנור בשיר לא ישתו יין" (שם כ"ד), ויחזקאל שנבא על מפלת צור אמר: „והשבתי המון שיריך וקול כנוריך לא ישמעו עוד" (יחזקאל כ"ו).

בין היהודים לא נמצא זכר לנגינת הכנור עד תקופת הנבואה והשירה ע"י שמואל ולהקות נביאיו אשר יסד וקבץ בערים שונות, גלגל, דן, שכם מצפה... ערי ארץ כנען. בלי ספק ראו היהודים, או למצער הלוים, את כל מיני ההארפען הקטנים והגדולים בהיותם עוד במצרים. כי, כנודע, היה המלך פרעה אשר בימיו עזבו בני ישראל את מצרים, אחד ממלכי הדינאסטיע התשע עשרה בשנת 1314 קודם ספה"נ, ומכונה בשם -Meneptah Hotephim (ולדברי הסיפרי המצרי מניטו היה שמו Amenophis[1]) ובימיו פרחו כבר כל כלי הזמר ויעלו לתקופת רוממותם בארץ צוען בין הכהנים והחרטומים. ובכל זאת, יען כי לא נפגוש את הכנור בישראל עדי התאזרחו בתור עם וממשלת מלך בכנען, וגם יען כי קראו אותו בשם כנעני „כנור" ולא בשמו המצרי, עלינו לשער, שעל ידי שקיעתם בעבדות אשר העבידום אותם המצרים ועמידתם על מדרגה נמוכה מאד לא הוכשרו להתענג על כלי מיתרים בכלל, ולא שמו לבם אל כלי זמר אשר לא ינעם להם ולא יפעול עליהם איזו פעולה, כהתוף וכל כלי ההכאה והתקיעה אשר כבר לקחו לב העם גם בתקופת עבדותו; ורק אחרי אשר עלו על שלבי ההשכלה בארץ כנען למדו מן הכנענים ענין נגון בכנור. ובימי פריחת הנבואה ורוממות השירה והנגינה בזמן שמואל שנו רק שמו המצרי לשם כנעני ונתקדש הכנור לעבודת ישראל. על כל פנים נוכל להחליט, כי כנור ישראל בכנען היה קטן מאד וקל המשקל עד כי יכלו בני הנביאים לשאת אותו לפניהם בעת ירדו מהבמה לנבאות, כאשר לא מנע גם את דוד לפזז ולכרכר לפני ארון אלהים ולנגן על כנורו בעת ההיא (שמואל ב' ו', ד"ה א' ט"ו). כהתוף הקטן אשר לקחה מרים בידה ואשר לא מנע גם אותה לשיר ולחולל ולתופף בעת אחת. וכאשר היה הכנור במצבו הראשון בימי קדם במצרים של ארבע או של ששה מיתרים כן היה בעת ההוא כנור ישראל בארץ כנען של ששה מיתרים. וחז"ל צדקו באמרם: „כנור של דוד של שבעה נימין, שנאמר שובע שמחות את פניך אל תקרא שובע אלא שבעה" (וקרוב הדבר כי קדמה מסורה להדרשה ואך בקשו אסמכתא למסורתם גם בתורה, כדרכם). ודברי יוסף בן מתתיה הכהן, כי כנור ישראל היה של עשרה נימין[2]), לא יסתרו מסורת חז"ל, יען כי חי יוסף כאלף שנים אחרי דוד ובימיו כבר התפתח הכנור בישראל בהוספת הנימין, אך עדותו לא תגיע אל כנור דוד בפרט ואל כנורות הראשונים בכלל. גם דברי הירונימוס במכתבו אל דרדנוס, כי כנור של ישראל היה של ארבעה ועשרים מיתרים ותבניתו כעין

---

[1]) יוסף בן מתתיה הכהן בספרו נגד אפיון א', כ"ו.

[2]) קדמוניות היהודים ספר שביעי פרק י"ב.

דלתא יונית. לא יסתרו מסורת חז"ל, אף כי בלי ספק היה בימי מקדש הורדוס כנורות כאלו בין ישראל אך לא בימי דוד. ונפלא הוא כי הציור של כנור דוד, אשר מצאו בהביבליאה של המלך קרל הקרח, אשר חי בשנות המאה התשיעית למספר הרגיל, היה של שבעה מיתרים. ומבלעדי זאת נדע מה רב היה ערך מספר שבעה בישראל בימי קדם. גם כנור של מלך הסינים Wen-wu היה של שבעה נימין ויכנוהו בשם „Tsi-hien-Kin" (Tsi שבעה, hien מיתרים, Kin כנור) כלומר: כנור של שבעה מיתרים ככנור דוד לדברי חז"ל. בציורי כנורות של שנות המאה הי"ד בצרפת נמצא חמשה ועשרים נימין, ובהכנורות של שנות המאה הי"ח נמצא ארבעה ושלשים נימין וקולם מן B 1. עד g 3. והכנור שלפנינו בעל ארבעים ואחד נימין, וקולו יתחיל מן F 1. עד d 4. מצוינים היו כנורות של ארץ אירלאנד בשנות המאה הי"ו בין כל הכנורות שבעולם; כאשר מפוארים עתה בימינו כנורות ארץ ביהם על כנורות שבכל הארצות, ובכל שנה ושנה יסעו מביהם מנגנים ומנגנות בכנור למאות להנעים נגינותיהם על כנורותיהם בכל המדינות.

התפתחות כזאת נמצא בין כל כלי המיתרים. במצרים היתה הלירא בת שלשה מיתרים והיונים הוסיפו עליה מיתר אחר, ועם התקדמות ההשכלה ביון השתלמה גם הלירא באיכותה, בתבניתה ובמספר מיתריה. לירא של טירנפנדיר היתה של שבעה מיתרים ושל פיטגורס של שמונה, ואחריו הוסיפו עליה עוד שלשה נימין. גם בארץ סיני נתעלה הכנור מחמשה לעשרים וחמשה מיתרים.

הכנור היה אהוב נפשו של נעים זמירות ישראל, ובכל קורותיו ותהפוכותיו נמצא נגינת כנורו משולבת כטבעת בשרשרת. בהיותו נער מלא כח עלומים ורוח נשגבה רביץ דוד הרועה לבדו עם צאנו על מרעה. בעת אשר סרה רוח ד' מאת שאול ובעתתו רוח רעה אמר שאול אל עבדיו: ראו נא לי איש מטיב לנגן והביאתם אלי, ויען אחד מהנערים ויאמר הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי יודע נגן... „והיה בהיות רוח אלהים אל שאול ולקח דוד את הכנור ונגן בידו ורוח לשאול" (שמואל א', ט"ז). ע"י נגינת כנורו פרצה רוח קנאה על שאול „ויהי ממחרת ותצלח רוח אלהים רעה על שאול ודוד מנגן בידו ויטל שאול את החנית" (שם י"ח), הכנור נתקדש אחרי כן לכלי יקר במקדש. וכאשר ירד ישראל ממרום מוסרו והשתמש בכלי זמריו הקדושים ליין והוללות הוכיחום הנביאים וקראו להם: „כדוד חשבו להם כלי שיר".

אחר חורבן הבית הראשון תלו אבותינו כנורותיהם על נהרות בבל.

---

## נבל. (Psalter)

הלוים נאלמו דום והכנורות אבדו את קדושתם וחז"ל זכרו להם חטאת נעוריהם בדרשם: „הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר התורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבש"ע עשוני בניך כנור שמנגנים בו לצים" (סנהדרין פרק חלק דף ק"א, מסכת כלה).

הנבל הוא כלי זמר יקר ונכבד מאד במין כלי המיתרים ויתחרה תמיד בערכו עם הכנור; מוצאו ממצרים ושם קראוהו בשם "Nabla„ והיונים קבלוהו מהם וקראוהו בשם "Nablum„ והרומאים קראוהו בשם "Nablium„ והיהודים — בשם „נבל"[1]). לדברי יוסף בן

---

[1]) שם ספר ח' פרק ג'.

מתתיה עלה מספר הכנורות והנבלים במקדש למספר ארבעים אלף. ההגמון קלימינס מאלכסנדריא יכנה את נבל מצרים בשם "Diochord" כלומר: כלי זמר של שני מיתרים. אך גם הוא ככל כלי הזמר התפתח למיתרים רבים עד יכונה נבל עשור.

---

## עשור או נבל עשור.

אדות העשור לא באו החכמים לידי מסקנא, אם הוא כלי זמר מיוחד או אם הוא אחד הנבלים, יען כי נזכר באיזה מקומות ביחד עם נבל („בנבל עשור אזמרה לך" תהלים ל"ג) ולפעמים יבא יחידי ככלי זמר נפרד („עלי עשור ועלי נבל" תהלים צ"ב). וע"כ יאמרו איזה חכמי הזמרה, כי העשור הוא כלי זמר מיוחד ושמו "Nossor" או "Nassor" ותבניתו הוא כעין "Zither". אך רוב החוקרים החדשים יחליטו, כי העשור אחד הנבלים הוא, כי כבר בימי דוד התפתח הנבל ברבוי מיתריו והנבל עשור זהוא הנבל אשר הגיע לעשרה נימין והיה בזמנו הגדול מכל הנבלים השונים, והשתמשו בו מרב יקרתו רק לפעמים לנגינת התהלות, ודוד המשורר והמנגן האמתי התגאה מאד על הנבל העשור, העשיר בצלצלים והעולה בנעימתו על כל הנבלים האחרים, ויאמר בכל פעם „בנבל עשור אזמרה לך". וחז"ל הראו פנים מסבירות מאד להנבל בדרשם, למה נקרא שמו נבל על כי מנבל כל כלי זמר שבעולם.

ובחפצו לפעמים להעשיר עוד יותר את הנגינה ע"י הרמוניא של נבלים שונים עם כלי זמר אחרים יאמר: עלי עשור (נבל החדש של עשר נימין) ועל נבל (נבל סתם הנודע כבר בין העם) עלי הגיון בכנור (לא נגינה ידועה ומוכנה, כי אם לחדש הגיונות נעימים של המנגן בעת נגינתו המכונה "Impovisation" כמנהג המשוררים המזמרים והמנגנים בימי קדם, וכמנהג האורגניסטין במקדשי הקתולים עד היום). ויהיה הכנור המנגן הראשי, והעשור והנבל הפשוט ילוו אותו בנגינותיהם לצותא. לדברי יוסף הכהן היה להנבל במקדש השני שנים עשר קולות[1]). הנבל נתקבל ברוב כבוד בהכנסיה החדשה וחכמי הנוצרים נתנו טעם, למה נקרא שמו „פסלטר", יען כי מנגנים עליו התהלות „פסלמין". ההגמון הירונימוס מצא סודות נסתרים בהנבל עשור: ארבעת הקצוות נגד ארבעת השלוחים הקדושים, עשרת הנימין נגד עשרת הדברות ועוד... הנבל היה אהוב מאד לנבוכדנאצר מלך בבל, וכאשר נשא ישעיה הנביא את משלו עליו אמר: הורד שאול גאונך המית נבליך" (ישעיה י"ד).

---

## חליל. (Flöte)

החליל הוא מין כלי זמר ישן נושן והשתמשו בו עמי אסיא ראשונה לקינה, להלוית מתים ולבכות התמוז בבית מקדשיהם. מוצאו הוא ממצרים ולפי מסורתם המציאו האליל אוסירים בארץ מצרים, המצוינת בימי קדם בתורת המות ובעניני המיתה והחניטה. גם אחרי אשר נכבשה ארץ מצרים בידי אלכסנדר מוקדון והשכלת מצרים העתיקה פנתה מקום להקולטורא היונית החדשה התפתחה חכמת הנגינה (וביחוד של חלילים) בין מלכי בית תלמי; ותלמי האחרון אבי המלכה קליאופטרא הוקיר נגינת החליל על כל כלי הזמר ויצטיין בעצמו בנגינת החליל ויערוך בארמונו נשפי חשק והתחרות בינו ובין

---

[1]) שם ספר ז' פרק י"ב.

המחללים המצוינים בעת ההיא. ויען כי השקיע א"ע יותר מרי בנגינתו על החליל וילבש בגדי מחללים בעת נגינתו, ויקל א"ע לפני שריו ועבדיו, נחל התאר „תלמי המחלל".

במצרים היו חלילים ארוכים ושוים, וחלילים עקומים, הראשונים נקראו בשם "מַם" והאחרונים נקראו בשם „סבי", גם היו שמה חלילים כפולים של שני קנים דקים והמחלל אחז כל קנה ביד אחד לתקיעה. שני חלילים פשוטים של מצרים גנווים בהמוזיאום בעיר פלורינץ. חליל קטן מאד של מצרים יקרא ביון בשם „גילארוס" או „ניגלארוס", חליל מצרי אחד המצוין בהמיָתו הגסה קראו בשם Tibia multifonaus. אצל עבודת הסירַפים תקעו על חלילים עקומים. גם הכנענים והיונים קראו את החליל בשם כלי זמר של קינה. כפי מסורת היונים שנא אפולון תכלית שנאה את נגינת החליל וכמעט עשה קץ להחליל לולא חסה עליו האלילה אתינא; כי היא התענגה על נגינת החליל כאשר התענג אפולון על נגינת הלירא. עד היום הזה יכונה נגון אחד אשר ינגנו על החליל בשם „נומוס קרדיאס", תוכו מלא קינים והגה והי אשר ישבר את אזן השומע, ולפי מסורתם הוא הנגון אשר נגנו בימי קדם ללוות את קרבנות בני אדם למולך. בעיר בואיטיאה נוסדה חברת מחללים בחלילים ומשם באו כל המחללים המצוינים בימי קדם, אשר התחרו על נגון החלילים בפומבי בחגי הפיטיא ולכן קראו בואיטיאה בשם ארץ החלילים. נגינת החליל התפתחה כל כך בארץ יון עד כי נתכבד החליל להמנות בין כלי זמר הלאומים, ויבוא ראשונה למקדשיהם ומשם בחזרה אל בתי משתיהם, ויהפכוהו מינון לשמחה, וינגנו על שירי באכוס עד כי התנגד אריסטוטלוס לנגון החליל המעורר לפי דעתו להוללות. אך התנגדותו לא עצרה נגד נגינת החליל בארץ יון, וגם אלכסנדר מוקדון היה מחולל נפלא.

גם ברומי קדמה נגינת החליל לנגינת כלי המיתרים, ומאות בשנים היתה נגינת החליל השלמת היחידה בכל ארץ רומי, ורק שתי מאות שנה לפני ספה"נ נתחדש המנהג ברומי להביא מזמרות כנוריות אל בית האצילים על נשפי חשקיהם או על שבח משפחה להנעים זמרותיהם בלוית כלי המיתרים. וגם ברומי הוקירו את החליל בתור כלי זמר של הספד. בעת שכב המת מכוסה בשמיכה שחורה על מטתו, טרם נשאוהו אל מקום מנוחתו, עטרוהו ספדנים וספדניות, מקוננים ומקוננות וישאו קינותיהם, והמחללים אשר עמדו אצל רגלי המת עזרו בנגינותיהם על חליליהם. ובעת סעודת ההבראה נגנו עוד הפעם המחללים ללוות קרובי הנפטר אל קבר המת להניח פרחים וזרים על קברו. בבתי המוזיאום אשר בברלין ורומא נמצאו מצבות עתיקות אשר הרותה עליהן תבנית הספדים כאלו. על מצבה אחת הנמצאה עתה בהמוזיאום „פיו קלימינטינו" באיטליא חרותה תמונת קרבן בתולה, הכהן יצוק שמן קדש על מצחה והמחללים יהמו בחליליהם. אבל גם בין הרומאים נשתנתה נגינת החליל מינון לשמחה, מסעודת הבראה למשתה שמנים, לסעודת זוללים וסובאים, להנעים התחרות מרוץ הסוסים ומלחמת האטליטין. כאשר היה החליל אהוב נפש אתינא ביון כן עמד ברומי תחת כנפי האלילה מינרווא, כי התענגה מאד על נגינת הטיביא. על כל חגיהם או במערכות חוצות הלכו המחללים בראש המחנה. מצב החלילים והמחללים ברומי בימי קדם נוכל להבין מהמסופר ע"י הספור ליוויוס בקורות ימי רומי מתקופת מלחמת הסמניטים, כי קצפו המחללים על הצינזורים, אשר אסרו עליהם לאכול ארוחתם במקדש יופיטר כאשר הסכינו תמיד, ויקשרו קשר לעזוב כלם את העיר ויסעו אל העיר טיבור הקבורה לרומי ולא נשאר אף מחלל אחד לתקוע בעת ההקרבה ברומי. וישלח הסינאט מלאכים אליהם לפייסם ולבקשם להשיב אל רומא; אך כל עמלם היה

לשוא. ואחרי אשר נוכחו המלאכים לדעת, כי לא יצלח בידם בשום אופן להחזירם ברצונם, הערימו עצה להכין כרה גדולה בעיר טיבור ולהזמין כל המחללים הבורחים, ויאכילום לשובע וישקום לסבאה עד כי נפלו כלם הלומי יין, ובמצב כזה הובלו המחללים השכורים בחזרה אל רומי. הסינאט עשה להם הנחות ולאות ברית השלום הרשו להמחללים לחוג כל שנה ושנה חג הזכרון ולסובב שלשת ימים רצופים לבושים בבגדים המיוחדים ברחובות עיר רומי.

אצל היהודים לא נמצא זכר לחליל עד תקופת שמואל ולהקת נביאיו בארץ כנען. בעת ההיא רומם היה מאד החליל בין הכנענים, המואבים, האמוריים והעמונים לבכות את התמוז, וע"כ נוכל לשער כי התחילו היהודים ג"כ לשמש בהחליל לינון ואבל כיתר העמים אשר קבלו מהם. כאשר נבא ירמיהו על מפלת מואב אמר: „על כן לבי למואב כחלילים יהמה ולבי אל אנשי קיר חרש כחלילים יהמה... כי על כל ראש קרחה וכל זקן גרועה על כל גגות מואב וברחובותיה כלה מספד" (ירמיהו מ"ח). ציור נשגב כזה על ההספד ביחס עם החלילים יגיד לנו למדי תכונת נגינת החליל בישראל. נגינת החלילים על הספד מתים שררה אז בין כל העמים וגם בישראל עד אחר תקופת הדת החדשה, כאשר נמצא בברית החדשה „וכבוא ישוע אל בית המושל ובראותו את המחללים ואת ההמון נוהם ויאמר להם סורו מפה כי לא מתה הנערה" (מתיא ט', כ"ג). יוסף הכהן יספר לנו במלחמות היהודים, כי כאשר באה שמועת שוא לירושלים, כי נפל שר הצבא יוסף בין החללים על שדה קרב אצל יותפת ספדו לו שלשים יום, ורבים קראו למחללים להספידו בנגינתם. עד כמה התאזרחו החלילים בישראל להספד מתים גם אחר חרבן בית שני נוכל לראות מהחוב אשר הטילו חז"ל אף על העני שבישראל, לשכור מקוננת אחת ושני חלילים להספיד את אשתו „אפילו עני שבישראל לא יפחות משני חלילים ומקוננות" (כתובות דף מ"ו). „מפני שבעלה חייב במזונותיה ובפרקנה ובקבורתה מטה חלילים ומקוננות" (מסכת שמחות פרק י"ד). ובכל זאת נמצא גם חלילים לשמחה ביהודים כבין כל העמים: „ויעלו כל העם אחריו והעם מחללים[1]) בחלילים ושמחים שמחה גדולה" (מלכים א', א'). וישעיה יאמר: „השיר יהיה לכם כליל התקרש חג ושמחת לבב כהולך בחליל לבוא בהר ה' אל צור ישראל" (ישעיה ל' כ"ט). ולכן עלינו לשער כי התפתחו גם בין היהודים חלילים רבים ושונים לתשמישים שונים כבין יתר העמים.

(עוד יבוא).

---

[1]) עיין תמיד פרק ראוהו אחיו.

# משוררת עבריה באמיריקא.

(במלאת יובל שנים מיום הולדה כ״ב יולי, שנת 1849).

---

תוצאות המאורעות של שנות השמונים הן פרק נכבד בהלך־רוחם של אחינו הרוסים. אז באה עת התעוררות הלבבות ורוח חדשה צררה את היהודים בכנפיה. מחנה ה„שבים" הלך הלוך ורב. ההכרה הלאומית גברה, וה„ציוניות" במובנה טרם נתן לה הצורה אשר טבע בה הד״ר הירצל מלאה לבב כל אלה הדואגים לעתידות עמנו, לקיומו הנצחי. קול החבה הלאומית, אשר הלך במחנה אחינו ברוסיא, מצא אזנים קשובות בכל תפוצות ישראל, וגם מעבר לים האטלנטי, בארץ חחפש והדרור, נמצאו אז לבבות מתרגשות. גם שם „שבו" רבים לצור מחצבתם.

אחת „השבים" האלה היא „המשוררת העבריה בארץ החדשה" מרת א י מ ה ל א צ א ר ו ס.

היא היתה משוררת אמתית, כי נחנה מאת הטבע בכשרון פיוטי עצום, זולת זאת היתה אשה יקרה ונדיבת לב; מנעוריה עד יום מותה אחת הנשים אשר בהן יישראל יתפאר. אם כי נולדה באמיריקא, על אדמת החופש, להורים ספרדים, נראה בחייה כבראי את חיי משכילינו ומשכילותינו ברוסיא. גם היא היתה זרה לנו עד העת ההיא. גם היא ענבה על „יפיפותו של יפת" ותבוש במקור מחצבתה. גם היא חלמה חלומות ותנבא עתידות פה כאשר חלמו ונבאו שמה. אבל אחרי כן שנתה דרכה מן הקצה אל הקצה. תחת לשיר שיריה על היופי וההוד, הקדישה כנורה לעמה ואמונתה, ותשר על רש״י ועל הרמב״ם, על המאושרים בספרד ועל אחינו הנודדים בימים אלה, בכתה על שפלות עמה ותקונן על גלותו, ועת „חלמה שיבת שבותו היתה כנור לשיריו".

משוררתנו זאת נולדה, כאמור, בנויורק, ביום כ״ב יולי שנת 1849, לאבות יהודים ספרדים. היהודים האלה, וביחוד בימים ההם, היו עוד נאמנים להיהדות, אורתודוכסים גמורים, ובכל זאת לא האצילו הורי אימה לאצארוס מרוחם על בתם; עד שנות השמונים היתה הוגה דעות חפשיות. עודנה ילדה קטנה וכבר התנכרה ברוח פיוטי אשר החל לפעמה. כל מכיריה נבאו לה, כי לגדולות נוצרה, ואבותיה קוו לשמוע בימים הבאים שם בתה לתהלה בספרות האנגלית. מובן מאליו, כי לא העציבוה אבותיה מעודה ולא מנעו ממנה שום דבר. ימי החורף חלפו עליה בעיר נויורק ובכל קיץ וקיץ הלכה להתענג על הדרת הטבע על גדות הנהר הנפלא הודזון, או על חוף הים האטלנטי. שמה כתבה מבחר שיריה, מלאים אהבה להטבע ולכל צאצאי התבל. שיריה, כהרבה מכתבי המשוררים הגדולים, לא הרעישו את עולם הקוראים בתחלת צאתם לאור. אבל יודעי דבר הכירו מיד את „המאור שבהם" ויִנבאו כי מעט מעט יבינו גם יתר הקוראים להוקיר את רוח השירה האמתית המתנוסס בהם, ותקותם לא נשארה מעל.

אימה לאצארוס תמשוך ביחוד את לב הקוראים בשירי הליריקא אשר כתבה, ובמחלקה השירית הזאת אמנם תוכל להתחרות עם המשוררים האמיריקנים היותר גדולים. אבל שיריה האחרים גם המה ראוים לשום עליהם לב. למשל שירה הנקרא בשם „פרקים" (Epochs), השיר הראשון במאסף שיריה אשר לפני[1]), והנושא עליו פתגם אימרסון, הפלוסוף האמיריקני: „פרקי חיינו לא יתהילו בהמעשים הנראים, רק במחשבותינו בקרבנו פנימה". בשיר הזה תצייר לפנינו פרקים בודדים מימי חיינו, פרקים אשר לבטח עמדה גם היא עליהם באיזה זמן, ולכן השיר הזה הוא שיר נסיון יותר משיר חזיון. בראשונה תצייר לנו את הילדות, עת כל דבר חדש עמנו, ובכל פנה שאנו פונים נמצא איזה דבר להתענג עליו. „שמים נעימים ובהירים בלי כל כתם", עננים, גשמים או משק נהרות ההולכים לאט, גם דברים פשוטים כאלה

„יוכלו לעורר נפשנו
בשמחת אין־קץ, לפעם במנעמי החיים
ולהרתיח דמי בני הנעורים הפוחזים כמים".

וכן המה ימי הנעורים: יום בהיר, חלום ארוך ותקוות נעימות. אבל לאט לאט תבוא עת הצהרים. האויר יחומם מאור השמש והרוח הקר והמשיב כליל יחלוף. שמה בקצה השמים יעלו עננים ככף איש, ועוד מעט יגדלו ויהיו לערפלי־חשך ולענני זעם. הרעם ישמיע קול אדיר, הברק יעור עין־רואה, — סער הספקות יתגבר ויעלה למעלה ראש ועוד מעט והאדם יפול שדוד. אבל בעצם ה„קריזיס" הזה תאיר אור תקוה טובה את חשכת נפשנו, הננו מרגישים כי לא על פי השכל לבדו יחיה האדם, הננו מרגישים כי לא רע הוא העולם כמו שהוא, הננו מכירים מה נעימים החיים כמו שהם, ואז נדע ונבין כי החיים בעצמם טובים מאד בכל אופניהם, או אז יבוא אלינו הרגש הגדול לעשות את המוטל עלינו, הרגש היותר קדוש ברגשות נפשנו.

כאמור, נמצא בשיר הזה מלבד תוכנו היקר גם תמונה נאמנה מהלך רוחה של המשוררת. רבות הרגישה ורבות נלחמה בקרבה, עד אשר נצחה ותבוא להביט על החיים כעל דבר נכבד בעצמו, בלי הצבע של התקוות והשעשועים. אבל אם ארכה סערת רוחה הנה קצר מאד „הבוקר לא־עבות והשמים הבהירים", כי בעוד אשר רעותיה ובנות גילה נמו עוד בחיק הילדות, בעוד לבן דפק בקרבן בכל תוקף אהבת החיים והענג, כבר התחולל „סער הספקות" בלב אימה וכבר החלה להכיר מטרת האדם בחיי אדמות.

בהיותה כבת שבע עשרה שנה אנה המקרה לידה כתבי הפלוסוף ראלף וולדו אימרסון, אשר שמו יצא אז לתהלה ולתפארת בחקירותיו הנעלות. כתביו פעלו על רוחה יותר מכל הספרים האחרים אשר קראה אז למכביר. בם חפשה ותמצאה „הפתרונות לחידות עולמים", אשר אך בדי ריק יגעה לפתרן בעצמה. מה קשה למצוא את האמת לנפש סוערת כמוה? איך יכולה היא להבחין בין האמת והשקר, בין הזהב והסיגים, בעולם אשר הקליפות ונצוצי הקדושה יחדיו ילכו ולא יתפרדו? ולא יפלא איפוא כי כתבי אימרסון היו לה כדבר בעתו. „לכמה אלפים לבות צעירים", תאמר המשוררת, „היו דבריו כעמוד אש — לא, ככוכב המלוה — להביאם בעת רוחם סוער והומה בשלום אל מטרתם".

פה הגענו לפרק חדש בחיי אימה לאצארוס. מי יודע אם צלחה בעבודתה הספרותית לולא היה אימרסון למורה דרכה. ימי נעוריה חלפו עליה בלמוד וקריאת ספרים ורק

---

[1]) The Poems of Emma Lazarus, in two volumes, New Jork & Boston 1889.

לעתים רחוקות היה לה שיח ושיג עם אנשים. מעודה לא הרהיבה להכנס „להיכל הספרה" ולהתחרות עם הגדולים והטובים בעולם המחשבה. ואך על ידי אימרסון, אשר האציל מרוחו עליה, מעט הכיר בפעם הראשונה את הרוח הפיוטי המתנוסס בה, אמצה את לבבה החרד ותופיע לפני המון הקוראים. הוא היה תמיד על יד ימינה, מיעצה מה לעשות, מתקן שיריה הראשונים, מדריכה בדרך תלך. שנים רבות לא פסק חלוף־המכתבים בין המשוררת מנויורק והפלוסוף הקמברידזי, ובכל אחד ממכתביו הננו רואים את הכבוד והגדולה, אשר רחש לה האיש הגדול הזה. הדבר הזה חזק בקרבה אהבתה הספרותית ותוסף לשיר ולכתוב, עד אשר יצא שמה לתהלה בכל מכתבי ארצנו.

אהבתה להטבע גדולה מאד מאד, ולפעמים נרגיש, עת נקרא את שיריה הראשונים, כי הגדישה המשוררת על המדה וכי אהבתה זו עברה את הגבול הנחוץ לחכמת השירה. ובכל זאת ישאירו ציוריה רושם חזק בנפשנו. היא חפצה לחיות רק כדי שתוכל

לראות האור
משחק על פני הרשא, להרגיש (ולהאנח
בענג אמתי) את הרוחות הרבות
המנשבות בין שושנים אדומות גם לבנות
לריח קטרתמו.

כמשוררנו מאנע לא תירא כל רע, אם אך לא יגזלו מראות הטבע מעיניה, וגם היא כמהו תוכל לאמר:

אם גם כל רגשותי נאלמו דומיה,
נפשי נדהמה על פני צלמות;
מפני הטבע חוש אקום לתחיה
ופני ינהרו מבלי כל עצבת [1]).

כעין שלמוניה ל„הפרקים" הוא שירה „דמיונות" (phantasies), אשר בו יצאה בעקבות רוברט שומאן; כבשירה הראשון כן נמצא בהאחרון תמונות־פסיכולוגיות של האדם. ב„הדמיונות" עוזבה את עמק הבכא ורוחה ירחף תחת שמי־יה במרחבי אין קץ. תחת אשר ב„הפרקים" ציירה לנו י ו ם, בחרה לה בהדמיונות הלילה לנושא שירה, כמובן, העת היותר נכונה לדמיונות. פה הננו רואים את הלילה וכל צבאי השמים ביקר תפארתם, ולאור הירח תעלה המשוררת לפנינו תמונות ומחזות אשר בשקר יסודן. לאחרונה יאיר היום; השחר יפרוש כנפיו הצהובים על הר וגבע, ולאורו ינוסו כל התמונות וההרהורים גם יחד.

אימה לאצארוס היתה בת אחת עשרה שנה עת התפרצה בארצנו המלחמה בין מדינות הנגב והצפון (1860). הדבר הזה נתן לה החמר לשירה הראשון. מן אז והלאה היתה כמעין המתגבר. ספרה הראשון היה קובץ שיריה, אשר כתבה במשך שלש השנים משנת הארבע עשרה עד השבע עשרה לימי חייה. ואף כי השירים האלה עוד לא גמלו כל צרכם, והמשוררת בעצמה מתחה עליהם גזר דין קשה כאשר עמדה על דעתה, בכל זאת ימצא הקורא החוקר גם בהם את הזרע אשר הגדיל והתפתח ב„הפרקים" ו„הדמיונות" ויגיע לעצם תקפו ונגדלו בשיריה העברים באחרית ימיה. הדבר אשר נתפלא עליו ביותר, הוא רוח העצבון הפרוש על כל שירי הספר הזה, העצב הנעים אשר יתפוש

---

[1]) כל כתבי I, עמוד 26.

לב החולמים הצעירים. השיר הראשון הוא שיר „על־מות" לזכר נשמת אחד ממכיריה, וכן כל יתר השירים מלאים אנחות על תקוות שהיו למפח נפש, על הבטחות שלא נמלאו ועל אהבה נכזבה, והמשוררת עוד לא הגיעה לשבע עשרה שנותיה!

כפעם בפעם נסתה מרת לאצארוס את ידה גם בסגנון פרוזאי ובשנת 1874 יצא לאור ספורה הגדול “Olide„ אשר תוכנו נוסד על האוטוביוגראפיא של גיטה. אחרי זמן מה קבלה מכתב מהפיטן טורגיניב בנוגע להספור הזה:

„אף כי אדמה כי בכלל לא נכון הדבר לקחת אנשים גדולים וביחוד משוררים וציירים לנושאי איזה ספור, בכל זאת אשמה להודיעך, כי קראתי ספרך בעונג היותר גדול, כי ספורך זה מכיל דמיון ואמת כאחד. חיי הגרמנים ורוחם לא עממוך, וכל תמונותיך הנה מצוירות בעט רכה אף חזקה. דעתך הטובה על ספרי, גם הפעולה אשר הואלת בטובך לאמר כי עשו ספורי עליך, ירהיבוני מאד; מחבר הכותב כמוך איננו עוד תלמיד: איש כזה לא רחוק הוא מהיות מורה..."

בימים ההם מתה עליה אמה ורוח תוגה נכנס אל המשפחה השוקטה של משוררתנו. להפיג את צערה נסעה בשנת 1876 לבקר את הפלוסוף אימרסון בביתו בקנקורד. בספר־זכרונה, אשר כתבה אז, תציג לפנינו כמו חי את כל הקורות אותה מעת בואה לקנקורד עד שובה הביתה, איך קדם אימרסון את פניה על התחנה ושובו עמה במרכבתו הקטנה לביתו, איך הצהילו בני משפחתו את פניהם אליה, ואשתו העדינה אשר שיבה זרקה בה עוד הגדילה מכלם; איך היה מראה העיר בעת ההיא, שווקיה, רחובותיה, הרריה ויאוריה השקטים; איך למדה להכיר את הסופר המהולל וויללִיאם אילירי טשנינג אשר רק במשפטה הטוב על פעלי טורא רעהו המת קנתה את לבבו אליה, — כל אלה תצייר לפנינו בתמונות בולטות וחיות.

בשנת 1881 יצא תרגומה לשירי היינה ובאללאדיו. שירי המשורר הזה כידוע המה קשים להעתק לשפה אחרת, ורבים ממביני דבר יגזרו אומר, כי שיריו לא יוכלו להעתק בשום אופן. ובכל זאת צלחה משוררתנו כל כך עד אשר נמצא בהם לא לבד את רוחו כי אם גם את צלצול הוד שירתו של משוררינו האשכנזי. בדבר הזה הגדילה שמה מאד ועוד עד היום תחשב להמעתקת היותר טובה לשירי היינה, כאן מצא מין את מינו. המשוררת האמיריקנית אשר התנכרה לעמה, האשה, אשר הרעיון, כי היינה הוא בן להעם הנפלא אשר עוד לא נכחד קיימו למרות כל המצוקות והרדיפות אשר עברו עליו, לא יכל לטעת בקרבה אהבה להאיש ההוא, נתפעלה מרוחו ומרגשותיו בקרבו, כי אמנם היה רוח אחד ורגשות אחדים להם, שניהם שאבו התפעלותם ממעין אחד, חוט אחד קשר את שתי הלבבות, החוט הדק ואשר לא יראה לפעמים כי אם אחרי צרות רבות ורעות — רוח עם ישראל!

ופה הגענו לתקופה חדשה בחיי המשוררת, והתקופה הזאת נכבדה היא ביחוד לנו היהודים, כי בה הקדישה את עצמה לעמה ולדתה, ושירי התקופה הזאת, השירים היותר טובים מכל אשר קדמום, לנו המה ולזר אין חלק בהם.

והתקופה הזאת היא אשר תעורר את החפץ בלב איש ישראל לדעת מי היא המשוררת הזאת. לו מתה קודם 1882, או לולא נפעלה מהרוח אשר נשב בעת ההיא כי אז היה חסר בדברי ימינו שם יקר ואהוב, ובספרותנו בהשפה האנגלית — שירים וכתבים נעלים הממלאים אותנו ברגשי קדש ואהבה לאומית. בחמש או שש שנותיה האחרונות קנתה לה מרת לאצארוס מקום נכבד בדברי ימי עמנו, כמה סופרים הגדילו

ורוממו רחוב היהודים. אבל על כמה מהם נוכל לאמר באמת לנו הם? ולכן כה יקרו לנו „השרידים היחידים" אשר לנו.

עוד בשנת 1879 החל סער הפרעות בארצות שונות באירופה. הרדיפות התגברו ויעלו מארץ לארץ וממדינה למדינה. העלילות הישנות נתחדשו, ושה ישראל היתה עוד מעט טרף לשיני זאבי ערבות. בגרמניא הארץ המהוללה ברוב חכמתה, הארץ אשר תוכל להחשב בין ארצות התבל היותר נאורות, גם שם פשתה הנגע האנטישמיי. בברלין הבירה נשמעו שמועות מחרידות לב כל איש יהודי. עת רעה היתה העת ההיא לעמנו, אבל גם גואלים לא חסרו לנו. החדשות הנוראות עפו על כנפי רוח, מכתבי־העתים הפיצו את השמועות המחרידות בכל רחבי תבל, וישרי לב באמיריקא ובאירופא נכלמו על מצב הקולטורא באחרית שנות המאה השמנה־עשרה. אז התאספו רבים לטכס עצה מה לעשות ואיך להושיע את האומללים. בני ברית ושאינם בני ברית התאגדו לאגורה אחת ומטרתם היתה להציל את המעונים והעשוקים ולהוציאם למרחב. „לא על רדיפות הנוצרים את היהודים נרגז", אמר מר זווארט באחת האספות בהיכל טשיקרינג, בנויורק, „כי אם על רדיפת אנשים ונשים על ידי אנשים ונשים. והן גם אנחנו אנשים ונשים הננו!"

ואם דברים כאלה נשמעו בין הנוצרים, מה גדלה ההתרגשות בעולם היהודים. לב כל איש ואיש בישראל דוה לו ונפשו קצרה בעמל אחיו בארצות מעניהם. או אז התעורר גם רוח אימה לאצארוס בקרבה, ה„נצוץ" אשר עומם וכמו כבה בחִבה היה לשלהבת בערה. אז השליכה אחרי גיוה את אלילי היונים והרומאים אשר אהבה ואשר עבדה מנעוריה, ותכר אימה את אחיה וגם המה הכירוה.

לא לבד כי מקודם לא חפצה לדעת מאומה אודות מקור מחצבה, כי אם גם הביטה מגבוה על אלה אשר יחזיקו עוד בדברי הבל כאלה, וביחוד לא גברה אהבתה לאחיה האי־פורטונזים, אשר בדברי־ימיהם לא ימצא פרק יקר ונעלה כהפרק של ממשלת הערבים בספרד. ממאמרה אשר כתבה אודות ביקונספילד לא נוכל להכיר כי יהודיה היא, ובכל מקום אשר תזכיר שם היהודים תדבר בלשון נסתר. מאמרה זה השלימה בדברים האלה:

„עד עתה לא יכלה אמונתם [של היהודים], שקיומה למרות כל המכשולים אשר מצאה הוא דבר נפלא, להשתלם ולהתרחב כראוי בדרך טבעי. לכן נשארה במצב אחד כל הימים. על המאה הבאה, לפי דעתנו, להראות, אם יכולים גם היהודים לחיות ולהיות ככל העמים. הסבלנות אשר תנתן להם היא תהיה אמת המדה למדד את כחם אם מוכשרים הם להתגדל ולהשתלם[1])".

כמה מן הקרירות וההתרחקות יש בזה!

והאשה הזאת נהפכה פתאם ותהי ל„חובבת" נלהבת וללוחמת בעד אחיה בכל כחה ומאדה הספרותי. באותה החוברת של הסנטורי אשר הזכרנו, נדפס גם מאמרה של האשה ראגוזין המצדקת על היהודים את הדין, כי עוד לא לקחו למטרפסיהם כפי חלקם. הדברים האלה היו כאש בוערה בלב משוררתנו. רוח המשוררת הטוב מטבעו ואשר יוכל להתעורר ולקום לעזרת איזה איש שיהיה, נעור עתה בקרבה, עת שמעה כי אחיה, עצמה ובשרה, הם המה הקרבנות לאליל הבערות וקנאת אדם מרעהו. מהעת ההיא עד ימי חייה האחרונים היתה נתונה לעמה ומולדתה; למדה להכיר מעלותיו וגם מחסרונותיו לא העלימה עיניה; שמה מעינה בספרותו ובחכמתו ותלמד להבין שירי בן־גבירול, יהודה

---

[1]) The Century Magazine, April, 1882.

הלוי, ומשה בן עזרא, גם תרגמה אותם לשפת אנגלית, אף שרה לו שירי תקוה חרשים לחזק את ידיו הרפות.

ומאז חדלה להתנכר עוד לעמה הכירה את משלחתה הגדולה והנכבדה, ידעה כי „חסרונות עמה מרובים ודעתו קצרה", ותבוא לפנים מן הקלעים להשמיע קולה אליו ולהורותו הדרך הנכונה, להגיד לו את מגרעותיו למען יתקנם, ומעלותיו למען לא יחדל מקוות. אז כתבה מאמרה הגדול „מכתב אל היהודים" בהעתון „העברי האמיריקני" היו"ל בנויורק. זאת היתה הפעם הראשונה אשר הופיעה במחנה ישראל, והפעם כדבר אחת העבריות תדבר אלינו:

„כל הלומד שפת עבר", תאמר שמה, „יודע אל נכון, כי בהפעלים יש בנין אחד אשר בנין הכבד שמו, בנין אשר רק על ידי שנוי קל מאד בנקודותיו יחזק הרבה את ההוראה הראשונה של הפעל. כמראה הזה נראה גם בישראל בעצמו בין העמים אשר הוא יושב בקרבם. היהודים המה הבנין הכבד של כל אומה ולשון אשר בדרכיהם ילך ובשפתם ידבר... באשר כי סבות אחרות להם ולשכניהם לכן גם פעולות אחדות להם. אבל האור היותר בהיר אשר בטבע המזרחי של היהודים יראה גם את חסרונותיהם, גם מעלותיהם יותר בולטים מאותם של אחרים".

המכתב הזה החל להופיע בהמשכים מדי שבוע בשבוע עוד בירח נוומבר 1882, ולא נפסק עד כ"ד פיברואר 1883. בכלותה את דבריה תאמר:

„מטרתי הראשונה היתה לעזור כפי מארי, לעורר את הרגש היהודי ולהוציא אל הפועל את הדברים האלה, ראשונה: לשוב לאותן העבורות ולהחנוך המרחיב רוחו ונפשו של אדם כאשר עשו אבותינו; שנית: להתאחד ולהתאגד ברוח־אחים לרפאות שבר אחינו בארצות אשר אינן מאושרות כארצנו זאת; שלישית: להרחיב ולהגדיל למוד הספרה העברית ודעת דברי ימינו; ובאחרונה: לדעת בהכרה יותר נכונה את יסודות הדת, החירות והמשפטים, אשר אדני היהדות הטבעו עליהם, ורק זאת תוכל לאחד את היהודים, תהינה דעותיהם בעניני האמונה מה שתהינה".

ואימה לאצארוס לא היתה כאחת הנשים הפטפטניות, מגבבת דברים בעלמא. היא עשתה בעצמה ואחר כך יעצה לאחרים. בדבר הזה היתה אמיריקנית גמורה ותשמור את הפתגם practice what you preach (הנני נאה מקיים את אשר אני נאה דורש). לא יצתה ידי חובתה כרבים בקרבנו ליעץ לאחרים ללמוד שפת עבר, כי אם למדה בעצמה ומעט מעט החלה להכיר את הרוח הישראלי, אשר ברי ריק ינעו להבינהו אלה אשר שפתנו ותורתנו זרו להם. אז הכירה החוקים הנעלים של אמונתנו, חוקים אשר יהפכו כל בית יהודי למקום קֹדש וכל מעשיו ומעבדיו לעבודת הקדש; אז הרגישה גם סוד נצחיות עמה ותאמין באמונה שלמה, כי אמנם „כימי השמים על הארץ" כן יעמוד זרעו ושמו. המצרים בקשו עושר, הרומאים גבורה, והיונים יופי, ובהשיגם כל אלה נכשלו בהם, היהודי התפלל רק בעד האמת, והוא

„מלכי מצרים ידעוהו, ועת ראוהו היונים
חכמתו כבר היתה שבעת ימים ושנים;
ביופי לא בחר אף לא בעשר ובגבורה.
ואם תבקשהו גם עתה בכל ארץ תמצאהו;

האש לא תאכלהו ושבולת בעדו עצורה:
בן אל־מות הוא בנר האמת שבירהו"[1]).

ידעה לאצארוס את כל מחמדי עמה, ידעה כי לולא נקצצו כנפי רוח אחיה כי אז התרוממו מעלה מעלה והיו באמת לאור גוים. נפשה ירעה לה לראות איך שנות אלפים של מררות ורדיפות הובילו להשכיח מעט מעמה את גדלו ותפארתו, את גבורתו ועוצם ידו. אבל גם זאת ידעה אל נכון כי תחת ערמת העפר עוד לא עומם השביב האחר, רק מעורר נחוץ לאסף המחנות, ולכן תשאל:

„איפה היא עתה חצצרות ירושלים,
בקול חזק ואמיץ לתקוע ולהריע,
לעורר הישנים ולחזק רפי־ידים,
לקום לעזרה עת נחוץ להושיע?
אַל יד לנקמה — אבל לרוח והצלה
רבבות חרבות מרוטות נוכל שאלה!"[2])

ואז יעזבה רוח הקרב אשר אחזתה, יודעת היא כי אסור ליהודים „לעלות בחומה", כי רק על שלום אמת, השקט ובטחה יחיה היהודי. ואז תחדל מקרוא אל „חרבות מרוטות" ורק תביט ללב:

„אל תאמרו, אחי, אש גבורתכם כבה,
לא עוד בלבבכם שלהבת־יה שמורה!
בתורת משה ובכנור דוד הנשגבה
עוד תחדשו כמקדם עצה וגבורה,
רק יקום לנו עזרא כבימי אבותינו
להרים „דגל היהודי" ממעל לראשינו!"

ופה יעמוד לפניה דגל עמה הממושך והממורט, דגל אשר כבר נשבת מטהרו ונשחת תארו ועוד מעט והיה לבלויי־סחבות. האמנם יוכל דבר בלוי כזה לעורר הלבבות? ואהבתה לעמה תענה לה:

כן, סמרטוט וקלס בראשונה — ובעוד רגע
עת דמי אנשים ודמעות הנשים תשפכו
להגן על הסמרטוט הזה למרות כל פגע —
גם אלה החרדים לכפירים יהפכו,
בו יתברכו, אליו ישאו עינימו.
הריעו! יכבדו הגבורים גבורימו!"

אבל עוד לא שכחה אימה לאצארוס את הגות רוחה בימי נעוריה, עוד זכרה את הכבוד והגדולה אשר עשו הרומאים לגבוריהם, בהפכם גבור מת לאל חי, ולכן הכנוי „רך־לבב", אשר יכנו בו את היהודים, דוקר בה כמחט בבשר החי, ויחדור ללבה יותר מכל שמות גנאי האחרים, אשר תשמע את ההמון הפרוע קורא את אחיה בארצות אירופה. ואז יתגנב אליה רעיון אחר, רעיון אשר גם אימרסון מחזיק בו: כי פעמים רבות להנכנע משפט הנצחון, והמנצח הוא הנכנע באמת:

---

1) Vol. II. p. 21 „Gifts“ (מתנות)
2) Vol. II p. 11 „The Banner of the Jew“ (דגל היהודי)

„רך לבב? לא הוא השׂם מות נגד פניהו
הנלחם יחידי עם אלף ורבבה,
ושלמה? בעד שם לא ישא על שפתיהו:
'חרות האמונה — חרות המחשבה.
הוא לא ישא את חרבו — חרב עברה וזעם,
משלחתו היא נכבדה יותר — לשכוח בכל פעם״[1])!

זה הוא הלך רוחה של משוררתנו בתקופה השניה. ועתה לא חיתה עוד רק בעולם המחשבה והרמיון כבעת התנכרותה אל עמה. מאז הכירה את אחיה, מאז נגלו לפניה פצעיהם האנושים, לא נחה ולא שקטה. והמלאכה היתה דיה לאשה ענוגה ועדינה כמשוררתנו. המון הנודדים התגבר ועל חופי נויורק נראו העצמות היבשות, בני אדם אשר כצל יתהלכו והם נסו מארץ מולדתם. למאות ולאלפים נתאספו ובאו באין מודע וגואל מכיר ועוזר. אז חשה מרת לאצארוס לעזרתם. כפעם בפעם נראתה בעצמה על האי ווארד ותדרוש לשלום הנודדים ותושיעם ותשמחם בכל אשר יכלה.

והמחזות אשר חזו עיניה העלו על זכרונה את דברי ימי עמה בספרד ובצרפת. בהמון האומללים ראתה כמו חי את התמונה, אשר רק למשמע אוזן שמעה עד עתה, ותוכח כי אמנם נפלא הוא הרוח החיה של עמנו, כי אמנם עוד יחיו בקרבנו אנשים ונשים, אשר יבחרו במות ובכל מצוק מהשליך אמונתם אחרי גיום. בלב אנשים כאלה, חשבה אז, עוד חיה תחיה האהבה הלאומית, ואז חלף הרעיון בראשה, מי יודע אם באמת לא נוכל להקים סוכת דוד הנופלת, ולהשיב לעמנו את כבודו אשר גלה ממנו?

„רק יקום לנו עזרא כבימי אבותינו
להרים „דגל יהודי״ ממעל לראשינו״!

והימים ימי התחלת התנועה הלאומית בישראל. אימה לאצארוס היתה הראשונה לקרוא בשם הרעיון הזה בערי ארצות־הברית באמיריקא.

„הנני יודעת נאמנה, תאמר באחד ממאמריה[2]), אודות שאלת היהודים, „כי כל הפתרונים האחרים מלבד זאת [של הציוניות] יביאו רק עזרת שעה. . . . הרעיון אשר חוללה ג׳ורג׳ איליוט יקר מאד לכל יהודי בעל לב רגש ובכל עת יתגדל ויתפשט במהירות נפלאה. „הרעיון אשר ימלא אותי, יאמר דירונדא, הוא להשיב חיים לאומים לעמי, לעשותם לגוי אחד עוד הפעם, לתת להם מרכז לאומי כאשר יש לעם האנגלי, אף כי גם הם מפוזרים על פני כל התבל. זה הוא החוק אשר שמתי לי, וכחוב קודש לעמי אחשבנו . . . והנני נכון להקריב חיי על מזבחו. לפחות אוכל לעורר תנועה במוח אחרים כתנועה אשר התעוררה במוחי אני״.

הרעיון הזה, להשיב „חיים לאומים״ לעמה, העביר את העבר וההוה, או יותר נכון את העתיד וההוה לעיניה, כפעם בפעם שלח היאוש הנורא את חציו הרעולים בלבה. מראה הנודדים בבואם הנה ודרכי רבים מהם אחרי כן לא יכלו לתת תקוה בלבה, אם הם היו לה למופת על אחיהם הנשארים בארץ מולדתם. היהודים האשכנזים יראו, כי על ידיהם יתרעי גם מולם בארץ החפש, ורבים יעצו לעמול לסגור שערי הארץ, אשר אך

[1]) id. p. 4 „קריאת התרנגול האדום״.
[2]) The Jewish Problem, Century Magazine Feb. 1883.

לפני עשרים או שלשים שנה באו אליה. ולכן תשמיע גם היא אנחה חרישית על שבר עמה, ותקרא מנהמת לבה:

„ומה, התחיינה העצמות שלְשַׁדם כבר חרה
מאש הרדיפות של עשרים מאות שנה?
אם זה הוא „בית ישראל" הבנוי לתפארה
ושמע גדולתו כשמע שירה נעימה ונושנה?
השרידים המדוכאים האלה, הכל הפליטה הנמו
מהכהנים, הלוים, והנביאים? לו גם אל־נאור
יפח רוחו באפם, היוכל החיות אותמו?
אם יפתח קבריהם וילבישם בשר, גידים ועור?"

והיא משיבה תנחומים לנפשה:

„כן, הנבא, אמר אדני, עוד הפעם אמור:
„הרוח, בואי ופחי בהרוגים האלה"!
ויחיון מתי, יקומון יורדי בור,
אין נשבר וכושל, דכא וחולה.
עוד לא מת רוחם, חיה עוד נשמתם,
ותחת דממת־דומה קול גבורה ישמע;
עוד אוציאם מעבדותם, אוציאם מקבורתם
עוד אביאם אל ארצם, אמר אלוה"[1]).

בינתים לא חדלה אימה לאצארוס מעבוד בשדה הספרה כמקדם. בימים ההם הבשילה את הדרמה היותר נכבדה בכל כתביה, ותקרא את שמה „המחול למות". הטרגדיה היא „טרגדיה של דם" במלוא מובן המלה ויסודתה בדברי הימים של עמנו בשנות המאה הי"ד בערך. ספרה זה הגישה המשוררת „ברגש כבוד ויקר לזכר ג׳ורג׳ איליוט, הסופרת המהוללה, אשר עשתה יותר מכל סופרי זמננו לנשא ולגדל את הרוח הלאומי־העברי".

„המחול למות" היא אחת המרגליות הטובות בספרות התבל בכלל ובספרותנו אנו בפרט. בה ישמע צלצל האנחה הגדולה השוברת לבבות, אשר יצאה מלב אחינו בימי הבינים, וגם לב אבן ימס לראות המחזות המעציבות אשר באמת קרו ויאתיו בדברי ימינו. ב„המחול למות" תראנו הכותבת, כי ישנם דברים יותר נכבדים בעולמנו מהאהבה והתאוה: האמת, הלאום, והאידיאל!

תוכן הדרמה מצאה המחברת בהספר הקטן „Der Tanz zum Tode; ein Nachtstück aus dem vierzehnten Jahrhundert", אשר כתב ריטשארד ריינהארד ויצא לאור על ידי פראנץ דיליטש. בכל זאת ימצא הקורא אריגינליות גדולה כמעט בכל מחזה ומחזה.

מקום המחזה הוא העיר נורדהוזן במדינת טירינגן בגרמניא, במקום אשר גרו שמה היהודים זמן רב וישבו בשלום שוקטים על שמריהם ועסקו בסחורתם ובתורתם. אבל שלותם לא היתה לעולמי עד. סער המגפה, „המות השחור", כסה בכנפיו החשכים את כל ארצות אירופא. אז העלילו „הנוצרים על היהודים, כי שמו מות בבורות המים, חמת

---

[1]) Vol. II p. 14,15 „The New Ezekiel" (יחזקאל החדש)

ההמון הלך וגדול, ובכל מקום אשר המות השחור מגיע אבל גדול ליהודים והרבה קהלות נחרבו. הספור הוא פשוט; אין בו מהנפלאות אשר נמצא בדרמות אחרות, ובכל זאת יעורר בקרבנו רגשות אשר לא הרגשנו מקודם ורשומם ישאר בזכרוננו זמן רב אחרי כן.

בדברים הרבה נדמתה הדרמה הזאת להדרמה הפולנית הידועה „היהודיה". גם פה נראה בת אותו האיש אשר נשפט באש מגודלת בבית היהודי, וגם בהגלות לה סוד עמה ומולדתה, גם אז תקרא כרות לפנים: „עמך עמי ודתך דתי, ובאשר תמות אמותה גם אני!" ברגע האחרונה לפני השרפה יראה בה אביה דמות דיוקנה של אמה המתה ויכיר את בתו האהובה אשר אבדה ממנו, אבל כבר אחר המועד.

שם הנערה גבורת הדרמה היא ליבהיד, וויסקינד היהודי גדלה מנעוריה ויהי לה לאב. אהבתה להיהדות גדלה כל כך, עד אשר בחרה להשאר אומללה ונעזבה כל ימיה מהנשא להאביר המהולל והנחמד אשר אהבת נפש אהבתהו, רק באשר כי איננו יהודי, הלא כן אמריה תאמר:

„מה יועיל לי אם בלכתי אחרי עיני
אחטא לעמי, לדתי ולאלהי?"

ובכל זאת תגבר האהבה חיילים, וליבהיד יודעת כי עוד מעט וכשל כח סובלה, ואז תשפוך צקון לחשה:

„הה אלי,
אמצה־נא לבבי לאהוב אותו פחות
מנפשי ורוחי"!

ותפלתה אמנם לא תשוב ריקם. אור חדש יזרח על רוחה הכהה וכגבור מתעורר משנתו תקרא לנפשה:

„חדלו מראות!
מעתה הנני לישראל. עד אשר יעבור הענן
לא אחשוב, לא ארצה, לא אאהב
בלתי את עמי!"

ומדבריה לא שבה אחור. היום הגדול והנורא יקרב. לפפירקורן הצליח להטות את לב הנסיך לבער אחרי היהודים זעומי אלוה. לשוא יתחנן זיסקינד הגביר בעמיו, לחנם יבכה ויעורר רחמים ר' יעקב הרב־דמתא הזקן. גזרה יצאה ולא תשוב: היהודים ישרפו באש!

אז יתאספו עם אלהי אברהם לבית הכנסת. שמה יתפללו ויתודו, ואיש את אחיו יאמצו לקבל עליהם את „הגזרה מן השמים" בלב שמח, ועוד יותר עשו כי הקדישו ליום ההוא, ברשיון הנסיך, חבר מנגנים לנגן לפניהם עת יקריבו את עצמם קרבן לדתם ולאמונתם. משם ילכו למקום ההרגה — במה עשויה מעץ ותחתה מדורת אש גדולה. לפנינו יעברו היהודים בבגדי יום־טוב, אנשים, נשים וטף אחד לא נעדר. ר' יעקב הזקן הולך לפניהם ואחריו ישאו רגליהם בכבדות החולים ובאים בימים. אחריהם קהל אנשים נושאי כלי־הקדש מכסף וזהב בידיהם, ואחדים נושאים ספרי התורה מהודרים בכל פאר. אז יובא גם הנר־תמיד ואחריו המנורה שבעת הקנים. והאספסוף העומד מסביב קורא בקול המולה:

„הוי צרי עין! כספם וזהבם יקחו
אתם גם ברדתם דומה!"

ובה בעת ישמע הקול קול יעקב עונה לעומתם באחד מפסוקי תהלים: הללויה! והנערים והנערות האוספים להמחנה, מלובשים בגדי כבוד, ובקול נעים ישוררו:

„עומדות היו רגלינו בשעריך ציון,
בחומותיך — ירושלים!"

השלהבת תאחז בכנפות הבמה, אבל הקהל לא יפחד ולא ירהה. לנוגה אור מדורת האש יראו פני היהודים כפני מלאכי אלהים בעלותם בלהב השמים, עיניהם ופניהם ינוצצו כשביבי־אש ויראו ככבבים מעופפים. מעט מעט יחדל קול ה„הללויה" ומכל הקהל הקדוש ישארו רק חפנים אחדות עפר ופיח הכבשן. אכן זה הוא סוד עם ישראל אשר בקשה משוררתנו, זה הוא כחו לאלהיו!

ובאזנינו יצלצלו דברי ר' יעקב בנחמו את עדתו:

„כאשר גמות על קדוש דתנו, כן יקומו עוד בינינו
רבבות צדיקים, וגבורי אלוה:
גבורים, כי מופתים הן נהי,
צדיקים, כי זכרוננו יחיה בקרבם!"

ביחד עם הדרמה הזאת הוציאה לאור הרבה שירים ותרגומים משירי משוררינו הגדולים ר' שלמה אבן גבירול, ר' יהודה הלוי מנחם בן סרוק ומשה בן עזרא. את הקובץ קראה בשם כולל „שירי שֵׁמִי" (Songs of a Semite) ומיד הבירו מקומם בעולם הספרה האנגלית.

אחינו המתוקנים המתפללים בשפת אנגלית, לא יוכלו למצוא תפלות יותר נעלות משירי־תפלות אבן גבירול, כפי תרגומם בשפה האנגלית של מרת לאצארוס.

בירח מאי 1883 נסעה המשוררת לאיי בריטניא, וככל האמיריקנים הרואים את אירופא בפעם הראשונה התפלאה מאד על היופי וההוד השורר שם. נעימים ויקרים המה הציורים אשר השאירה אחריה מנסיעתה זאת. כל דבר אשר ראתה פעל על רוחה המתרגש. המשוררת העצובה והמקוננת אל שבר עמה נהפכה פתאום לילדה קטנה מתעננת על כל מראה עין ומשמע אוזן. יהודי עיר לונדון קבלוה בכבוד גדול כיאות למשוררת כמוה אשר כבר יצאו לה מוניטין בעולם השירה האנגלי והאמיריקני והמקדשת שם ישראל ברבים. אבל לא לבד אחיה בני עמה כי גם הנוצרים ובתוכם הכי גדולים בלונדון הראו לה אותות כבוד ויקר. וכג׳ווירג׳ איליוט כן הראתה גם לאצארוס את שכלה החד והבהיר בכל דבריה ומעשיה. כל מכיריה התפלאו למצוא בה יותר מאשר דמו.

מלונדון נסעה לפאריז, וביום הנכבד להצרפתים (14 יולי) עמדו רגליה בשערי העיר המהוללה פאר התבל, אבל המשוררת לא נתפעלה מיפי פאריז ומהדרה ועד מהרה שבה ללונדון.

ביחוד נעמה לה חברת המשורר האנגלי וויליאם מורים, האיש אשר מצב העניים נגע אל לבו ויקדיש כחו ומחו למצוא הדרך היותר טוב איך להיטיבו. וכל אשר חזתה שם נחרת על לוח לבה, עד כי ימים רבים אחרי כן, עת כל מנעמי החיים נדדו ממנה, זכרה את הימים הטובים ההם ותמצא נוחם בזכרונם [1].

---

[1]) „A Day in Surry with William Morris“, Century. 1883.

אך מעטים היו ימי שלותה ומנוחתה בשובה לארצה ולביתה. אחרי ירחים אחדים הוכתה במחלה עזה וע"י עמל הרופאים נתרפאה מעט מעט מחליה; אבל עוד לא שבה לאיתנה כבראשונה והנה שוד משדי נפל על ביתה. אביה אשר אהבה כנפשה, האב אשר דבריו הטובים והנעימים נתנו לה עוז וחשק לעבוד עבודתה הספרותית, מת בירח מרץ 1885.

למען רפא את לבה הנשבר ולהפג את צערה יעצוה קרוביה לנסוע עוד הפעם לאירופא. כמעט כל ימי הקיץ עברו עליה בריטשמונד באנגליא, ומשם נסעה לפאריז ותבקר את איטליה בירח דיצימבר. שמה הראתה את רוח הפיוטי אשר בה. עיניה לא שבעו מראות מחמדי הארץ המהוללה ההיא, „מקום דנטי ופיטררקא". משם נסעה לפיזא ושהתה כירח ימים בפלורנץ ואחרי כן בקרה את העיר רומא. העיר הזאת, תאמר, „תמחה כל המחזות והזכרונות האחרים מלבי, ותפתח עולם של רגשות. הנני נדהמה מפעולת המקום הנורא הזה אשר פעל על נפשי." פה מצאה את אשר ערגה נפשה קודם ש„נתיהרה", פה ראתה באחרית ימיה בעיני בשר את אשר ראתה בימי עלומיה בעיני רוחה.

כה נתפעלה מהדר רומא עד כי גם בעזבה אותה חשבה לשוב ולראותה עוד הפעם בחורף הבא. אבל „לב האדם יחשב דרכו וה' יכין צעדו". עוד בהיותה באיטליה הרגישה כבר מחלה מסותרה בנפשה, אבל אז לא כבדה עוד עליה מאד ויכלה שאתה. בבואה לפאריז גברה מחלתה לפתע פתאום והרופאים נואשו מחייה. היא קותה עוד כי עבר תעבור מחלתה, ואולם בימי החרף ראתה כי נוחלה אבדה תקותה.

בדי עמל ויגיעה רבה שבה המשוררת לנויורק לראות את אוהביה ומכיריה טרם מתה. אהבתה את החיים והטבע בכלל גברה למעלה ראש. בשום אופן לא יכלה להתרגל להרעיון, לעזוב את הדר הטבע ויפי התבל, וכל יותר שחלתה כן גברה אהבתה אליהם. „אין לך מזור יותר גדול להפיסימיסמוס", אמ"ה תמיד, „כמחלה עזה, כי אז נשמח גם בענג היותר פשוט — לשאוף רוח ולראות אור שמש".

ובכל אשר גברה מחלתה כן הזדככה בשכלה ודעתה. מכיריה ראו שמעו וכן תמהו על חכמתה הגדולה בימיה האחרונים. בה בעת אשר מחלתה עשתה אותה לגל של עצמות, בעת אשר קולה כמעט נחכא ובעמל גדול יכלה להוציא הגות רוחה למשמע אזנים, גם אז לא חדלה מחוות דעתה אודות דברים העומדים ברומו של עולם הפּוליטיק והספרות. כחותיה הרוחניים נמלאו מחרבות כחתיה הגשמיים, ועת נשא המות מגלו עליה היתה במבחר מחשבותיה ובמיטב חושיה.

ותמת אימה לאצארוס באביב ימיה ביום י"ט נוומבר שנת 1887, לדאבון לבב כל מכיריה ויודעי שמה, ותקבר בכבוד גדול בשדה קברות היהודים הספרדים אשר בעיר נויורק. מי יודע מה היתה לו האריכה ימים עד שבעים או לפחות ששים שנה. אבל גם בימי חייה המעטים אשר היתה וחיתה עמנו הצליחה להשאיר שמה וזכרה בדברי ימינו; ואוהבי הספרות האנגלית־האמיריקנית בכלל ויהודי ארצות־הברית בפרט יתפארו בהמשוררת העבריה באמיריקא.

יעקב ז. רייזין.

# שְׁנֵי נְבִיאִים.

## א. אֵלִיָּהוּ.

מִנִּקְרוֹת הַצּוּרִים, מֵעַרְבוֹת הַצִּיָּה
לְעִתִּים לְפֶתַע הוֹפִיעַ;
וּבְשׁוֹמְרוֹן הַמְּלֵאָה תַּהְפּוּכוֹת וּרְמִיָּה,
תּוֹכַחְתּוֹ הַקָּשָׁה הִשְׁמִיעַ.

תַּלְתַּלָּיו הַפְּרוּעִים הַלְּבָנִים כַּצֶּמֶר,
אֶת גֹּבַהּ צַוָּארוֹ עָנָקוּ;
וּשְׂפָתָיו הַחִוְּרוֹת הַחֲרוּזוֹת כַּזֶּמֶר,
אֶת רַעֲמֵי אֵל שַׁדַּי זָרָקוּ.

מִדְּבָּרוֹ כַּבָּזָק, מַבָּטוֹ לֶהָבָה,
וְקוֹלוֹ כְּנַהֲמַת הָרַעַם;
הוּא יִשְׁאַג כַּשַּׁחַל בִּישִׁימוֹן עֲרָבָה,
מְלֹא חֵמָה קֹדַחַת וָזַעַם.

בִּלְבָבוֹ הַכַּבִּיר כַּסְּעָרָה רָתְחָה
קִנְאָתוֹ לָאֻמָּה הָעֲלוּבָה,
שֶׁנֶּאֱנְקָה בַּמַּחֲבֵא, שֶׁחֶרֶשׁ נֶאֶנְחָה,
בְּזוּיָה, גַּלְמוּדָה וַעֲזוּבָה.

כִּמְשֻׁגָּע הוּא תָעָה בְּמִדְבַּר צַלְמָוֶת
וַיָּבֹא בִּסְעִיפֵי הַסְּלָעִים;
וַיְּעַר מַר נַפְשׁוֹ הַמְּעֻנָּה עַד מָוֶת
לְיַלְדֵי הַבְּרִיאָה הַפְּרָאִים.

הוּא דִבֶּר אֶת דְּמָמַת הַצִּיָּה הַזּוֹעֲמָה,
הוּא שׂוֹחַח אֶת סַלְעֵי הָאֵימָה;
הוּא שִׁוָּה לִפְנֵיהֶם אֶת־רוּחוֹ עֲרוּמָה,
עֲרוּמָה, נִסְעָרָה, זוֹעֵמָה.

אֲלֵיהֶם הוּא נִמְלַט מֵרִשְׁעַת הֶחָלֶד,
מִתִּגְרַת יַד זֵדִים עָתָקָה;
בְּחֵיקָם הִתְרַפֵּק בְּאַהֲבָה כַּיֶּלֶד,
עֵת אֻמָּה בַּתֵּבֵל נָבָקָה.

---

## ב. יְשַׁעְיָהוּ.

בְּחֶזְיוֹן הַלַּיְלָה לְפָנַי יוֹפִיעַ:
שְׂחֹק עֵדֶן, שְׂחֹק קֶסֶם אֶת פָּנָיו יַגִּיהַּ
וְעֵינָיו הַשְּׁחוֹרוֹת עֲמֻקּוֹת עֲמֻקּוֹת..
קְוֻצּוֹת — כְּמַרְאֵה הַפֶּחָם — אֲרֻכּוֹת
מִשְׁתַּפְּכוֹת עַל עָרְפּוֹ כְּצִאֱלֵי הַלָּיִל;
הוּא נִצָּב כַּמֶּלֶךְ בֶּהָדָר וּבְחָיִל,
הוּא נוֹפֵף לַמָּרוֹם אֶת יָדוֹ הַזַּכָּה,
וּמְדַבְּרוֹת שֶׁל קֶסֶם זוּ שְׂפָתוֹ מְפַכָּה...

לְחִישַׁת הַמַּעְיָן עִם פִּרְחֵי הַנֹּעַם,
הֲמֻלַּת הַזֶּרֶם הַנִּתָּךְ בְּזַעַם,
מֵרְמַת הַצּוּרִים, נְגֹהוֹת הַסַּהַר
בִּירַקְרַק אִילָנוֹת רַעֲנַנִּים בַּיַּעַר,

אַף נֹגַהּ הַבָּרָק, הַמַּצִּית אֵשׁ פְּלָדוֹת
בַּשְּׁחָקִים הַקּוֹדְרִים מֵעָבֵי חֲרָדוֹת,
נְשִׁיקוֹת אֲהָבִים אַף רַעֲמֵי הַשְּׁמָמָה,
מַנְגִּינוֹת חֲלִיל־רוֹעִים וּתְרוּעַת מִלְחָמָה
מְשַׁמְּשִׁים בִּדְבָרָיו בְּעַרְבּוּבְיָה נִפְלָאָה...
אָז יֵשׁ אֲשֶׁר יִרְעַם אַף יִרְגַּז בִּזְוָעָה
עַל עַמּוֹ הַחוֹטֵא, עַל זֶרַע הַמְּרֵעִים,
עַל רִשְׁעֵי הָאָרֶץ הַזֵּדִים הַגֵּאִים,
הַמְדַכְּאִים אַלְמָנוֹת וִיתוֹמִים בַּשָּׁעַר,
וּמְרוֹצְצִים אֶבְיוֹנִים כְּחַיְתוֹ הַיָּעַר;
וּפֶתַע יָנוּחַ מִזַּעְפּוֹ הַנּוֹרָא,
שֶׁהֵפִיץ מִסָּבִיב בַּלָּהוֹת וּמוֹרָא,
וּכְהֶגְיוֹן הַכִּנּוֹר וּכְלַחַשׁ עֲפָאִים,
הוּא נַבֵּא יְנַבֵּא לַיָּמִים הַבָּאִים . . .
„בְּאַחֲרִית הַיָּמִים זוּ חָזוּת תַּגִּיעַ:
אוֹ אָז עַל פְּנֵי תֵבֵל אַרְצֵנוּ תוֹפִיעַ,
בַּעֲטֶרֶת שֶׁל זֹהַר הָאַהֲבָה הַנְּעִימָה,
שֶׁתַּחֲבשׁ כָּל־פֶּצַע, שֶׁתּוֹבִישׁ כָּל־דִּמְעָה;
אָז תִּכְלֶה כֶּעָשָׁן מֶמְשֶׁלֶת הַזָּדוֹן,
וְלֹא יִהְיֶה עוֹד עֶבֶד, לֹא יִהְיֶה עוֹד אָדוֹן,
הָאָדָם לֹא יְרַעֵץ הָאָדָם רֵעֵהוּ,
וְלֹא יוֹסִיף עוֹד לִשְׁפֹּךְ כַּמַּיִם דָּמֵיהוּ,
וְהַחֶרֶב הַזְּעוּמָה עִם כָּל־כְּלֵי הָרֶצַח,
יְכֻחֲדוּ יָסוּפוּ מֵאֶרֶץ לָנֶצַח,
וְהַצֶּדֶק אָז יֵשֵׁב לְכִסֵּא עוֹלָמִים . . .
זֶה יָקוּם זֶה יִהְיֶה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים!“

י. ל. ברוכוביץ.

# מוסר היהדות.

## (בקרת)

מאת

## ד"ר ד. ניימרק.

---

### (המשך) *).

החלק השני מדבר על „מטרת המוסריות" שהיא הקדושה; את מושגה מבאר המחבר בארבעה פרקים (ד' — ז').

פרק רביעי: **התקדשות היא התקימות המוסריות.**

קשה הדבר לחרור לסוף מחשבותיו של המחבר לרעת, איך התחוללו הרעיונות במחו עד שקבלו אותה הצורה, אשר בה גלה אותם לנו בספרו. אבל כמדומה לי, שבתחלה עלה לפני המחבר לבאר לנו בחלק הב' מספרו את ההדרגה המוסרית, מהמדרגה הראשונה של החיים המוסריים הפשוטים עד המדרגה היותר גבוהה, הקדושה[1]. ההדרגה הזאת היא באמת רעיון מיוחד, במדה ידועה, לתורת המוסר של היהדות: „אמר ר' פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי זהירות זהירות מביאה לידי זריזות זריזות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי פרישות פרישות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי חסידות חסידות מביאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי יראת חטא יראת חטא מביאה לידי קדושה קדושה מביאה לידי רוח הקודש רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים". (ע"ז כ' ע"ב. סוף סוטה עיי"ש. שקלים סוף פ"ג עיי"ש ומביאה המחבר בהוספה 25)[2].— אך איך שיהיה, אם עלתה מחשבה כזאת לפני המחבר או לא, מכל מקום מונחת היא המחשבה הזאת בשם החלק השני: מטרת המוסריות. ובראותי את השם הזה קויתי למצוא את הרעיון הזה מבואר בהפרקים האלה. אולם יותר מה שהוספתי לקרוא בהם, יותר ויותר נוכחתי, שהמחבר מטייל אתנו בהיקף החוזר חלילה. הקורא יחוש, כאלו

---

*) עי' למעלה חוב' ל"ד ע' 347.

[1]) על ההדרגה הזאת מרמז המחבר בסעיף 194, ועיין עוד בסעיף 117, שם מבטיח לנו המחבר לדבר עוד על ההדרגה המוסרית.

[2]) שנויי הנוסחאות בהברייתא הזאת, אשר לפיהם הקדושה באה היא במקומה של חסידות ולהפך, אינם מעסיקים אותנו כלל (עיין בהוס' 25). כי איך שיהיה, מושג הקדושה, אשר אליו אנחנו מכונים (עיין למטה), הוא בודאי המדרגה העליונה לפי כונת הברייתא; ואם הקדושה שבברייתא אינה מכונת להמושג הזה אז מכון אליו מושג רוח-הקדש, אשר לכל הנוסחאות היא המדרגה היותר עליונה שהאדם החי יכול להגיע אליה.

אסור הוא תחתיו ואינו זז ממקומו. אמנם כן, גם פה רואים אנחנו את השפעת ההנחה העקרית על התפתחות רעיונו של המחבר:

„מטרת המוסריות היא הקדושה", הרעיון הזה הוא באמת רעיון יהודי. אך המחבר אסר את רעיונו על ידי הנחתו של מוסריות שאינה תלויה ברתיות, מוסריות לשם מוסריות, מוסריות שאין לה מטרה אחרת זולת אותה המוסריות בעצמה; ועל כן אנוס הוא למסור מודעה כזאת: „כבר יודעים אנחנו, שתכלית המוסריות ומטרתה אינה אלא המוסריות עצמה, אפס בלתה ואין דומה לה. עלינו איפוא להראות, באיזו מדה, כלומר על ידי איזו מהגבלותיה (בעשטיממונג. דעפיניטיאן), מוצאים אנחנו את מטרת כל המוסריות נכללה במושג הקדושה". באופן שהקדושה אינה באה להוסיף מאומה על המוסריות אלא היא היא, כלומר קדושה ומוסריות שמות נרדפים המה, והמחבר אינו רוצה בזה אך לבאר את תוכנו של המושג קדושה, שהוא הוא מושג המוסריות עצמה. ובכן לא התפתחותה הדרגאית של המוסריות היא ענין החלק השני אלא באור מושגה ההגיוני. אך הלא גלוי הוא, שכדי לבאר את תוכנו של המושג אין אנו צריכים להוספת השם קדושה, כאשר באמת כן עשה קנט, וכל מה שמצא לאצארוס במושג המוסריות בצרוף הקדושה מצא קנט (בראש ספרו „גרונדלעגונג") במושג המוסריות עצמה, בלי עזרת השם הנרדף של קדושה. ובאמת כן הוא, שאותן ההגבלות שישנן במושג המוסר אינן צריכות למושג הקדושה, בעוד שאותן שאינן בו לא תכנסנה בו גם על ידי צרוף הקדושה. ולא אך ע"ד השם אני דן, אלא על הענין עצמו. מבוכת השמות פה אינה אלא התולדה ההכרחית של מבוכת המושגים עצמם. לאצארוס הרכיב שני מושנים שאינם מתאימים זה לזה, האחד לקוח מעולם היהדות והשני מאותו של קנט. וזה דוקא בעיקר החקירה, כלומר דוקא שני מושגים המסמנים אחד ההבדלים העקריים שבין פלוסופית קנט ותורת היהדות.

אבאר את דברי:

קנט יחד לו בפלוסופית המוסר שלו שני תפקידים. האחד, לבאר את מושג המוסריות, כלומר את מהות המוסריות והגבלותיה (בספרו הנזכר), והשני, להוכיח עד כמה מוסריות כזאת נמצאה היא ממש ועד כמה היא כח הפועל באדם (בסוף ספרו הנזכר ובספרו: קר. ד. פר. פ.), וכן מצא שבמושג המוסריות נכללות הנה ההגבלות: מוסריות לשם מוסריות. כלליותו של החוק המוסרי, הצווי הפורמלי או (בלשון לאצארוס) החוקיות, בקצור, כל ההגבלות שמצא לאצארוס במושג המוסריות שהיא קדושה (בה במדה ששייכים הם באמת לתוכן המושג ולא להתפתחותו הדרגאית). ובמושג הצווי כרוך הוא גם ההכרח שהפועל המוסרי יהיה בעל שני כחות, כח חוק הטבע וכח חוק המוסר, כדי שעל ידי הכנעו של הראשון תחת עול השני יתקים הצווי המוסרי. ואח"כ הוכיח, שבאמת ישנו איזה רגש בלבו של האדם, שהוא רואה את עצמו כבן שני עולמות, בחייו הטבעיים הוא בן העולם הבשרי (mundus sensibilis), אבל האדם מרגיש, שכל חייו אלה אינם אלא מקרה למהותו האמתית, אשר על ידה רואה הוא את עצמו כבן העולם הרוחני, עולם החפשיות (mundus intelligibilis), ולא עוד אלא שלפעמים הוא מכיר, שכמה מהמעשים הנעשים בעולם הבשרי מתנגדים המה לחוקי העולם הרוחני, בעוד שכמה מעשים הנעשים בעולם הבשרי נראים לו לפעמים, על פי הכרה שונה במהותה מההכרה הטבעית, שאם שהמעשים האלה על פי חוקי הטבע נעשו ואם כן הכרחיים היו, מן הדין טוב היה, לו לא היו נעשים, „שאם אמנם נעשו היה להם שלא להעשות". וההכרה הזאת הוא „החוק המוסרי בלבו של האדם". בזה הוכיח קנט מה שהיה לו להוכיח,

אבל גם כל מה שהיה לו אפשר להוכיח, על זה לא היה יכול להוסיף מאומה, כי אם כי תורת המוסר של קנט, כאשר בכלל כל תורת המוסר המודה בצווי מוחלט, אינה מיוסדה על הנסיון הטבעי[3]), הלא אי אפשר לו להפלוסוף להכניס אל מושג המוסריות יותר ממה שמצא בו על ידי הנתוח ההגיוני, ובאותה מדה עצמה אי אפשר לו ליחס להצווי כח מחייב יותר על אותה המדה, שמצא בה יסוד ברוחו של האדם. אמנם גם קנט מדבר הוא על מושג הקדושה, ולא עוד אלא שהוא מפרש את מושג הקדושה ממש כהפירוש שנתנה לו היהדות להמושג הזה: בעוד שמוסריות היא כבוש־היצר, כלומר היצר עומד בתקפו, אלא שהאדם כובשו, כדי להביא את נטיתו הטבעית־סוביקטיבית לידי התאימות עם החוק המוסרי־אוביקטיבי (מה שקנט קורא בלשון־השיטה שלו: מאַקסימע). הקדושה מסמנת היא אותו הרצון הקדוש, שאין בו יצר כלל אלא שנטיתו הסוביקטיבית אחת היא עם החוק האוביקטיבי; וידוע הוא, שגם היהדות מפרשת היא את מושג הקדושה באופן הזה (רבינו הקדוש, מפני שמעולם לא הוריד ידו למטה מאבנטו, וכן הדרשה על „איש אלהים קדוש הוא"). אולם החילוק שבין תורת קנט לתורת היהדות הוא: על פי קנט נשגבה היא הקדושה על המוסריות ועל הפועל המוסרי, באופן שהפועל המוסרי לא רק שאינו יכול להגיע אל מדרגת הקדושה, אלא שהמוסריות דורשת היא, שלא יגיע אליה, כי בשעה שמגיע אליה אי־אפשר לו להיות פועל מוסרי, מפני שפועל שאין בו יצר אין הצווי (עיקר מהותה של המוסריות) חל עליו. ועל כן אומר קנט: „מושג הקדושה המיוחס להשכל עלת־העלות מרחיק ממנה את כל החוקים המעשיים המצמצמים, ולפי זה את כל המצות והחובות" (קר. פר. פ. V עמוד 34 — 35). באופן שהאדם לא אך שאינו קדוש מעקרו, אלא גם אינו יכול להיות קדוש, כלומר להגיע אל מדרגת הקדושה, וזאת היא גם תעודתו, שלא להגיע אלא להיות כל ימיו פועל מוסרי. קנט מבדיל בבירור בין הרצון הטוב, המקים את הצווי המוסרי נגד נטיתו הטבעית (עיין לאצארוס סעיף 100), ובין הרצון הקדוש, שהוא מתאים במהותו עם החוק המוסרי (עיין שם סעיף 103). אך בעוד שהראשון נאמר בהפועל המוסרי, בהאדם, השני לא נאמר אך באלהים לבדו (או בלשון קנט במקום הזה: בשכל עלת־העלות), אשר אם כי מקור המוסריות הוא כלומר הכח המסבב שבה, אין המוסריות חלה עליו, מפני שמושג זה בטל הוא לגביה[4]); ובכל מקום שמדבר קנט על

---

[3]) וזה הוא ההבדל העקרי שבין תורת המוסר המטפיזית, כעין תורת היהדות ותורת קנט וישיבתו, לתורת המוסר של התתפתחות, כעין תורת ספנסר וישיבתו. לתורת המוסר המטפיזית הצווי המוסרי מוחלט הוא ואינו תלוי בשום אופן בהנסיון הטבעי, בעוד שתורת ההתפתחות אינה עוסקת אלא בבאור אותו הצווי המוסרי, אשר מוצאת היא במעשה בעולם הנסיון, והיא לא באה אלא לבאר את אופן התפתחותו.

[4]) אם לאצארוס (בהערה לסעיף 81 עיי"ש) מפרש את הדרש „מה אני רחום", במובן מפני שאני רחום, בלי ספק יש לו על מה לסמוך, אבל צריכים אנו לדעת, שלפי תורת היהדות מדת התדמותו של האדם למקור המוסרי גדולה היא מאותה האפשרות לפי הפלוסופיה. אבא שאול אומר (שבת קל"ג ע"ב): הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום. אגב אעיר, כי כמדומה לי שמעתיק לאצארוס פה על פי זכרונו (אינו מראה על מקומו של המאמר, אשר אליו כיון, באמרו שאין צורך בזה שנמצא מאה פעמים בתלמוד ומדרשים) ולא דק בלשונו. בהמאמר שהעתקתי וגם במאמרו של ר' חמא בר חנינא (סוטה י"ד ע"א): אחרי ד' אלקיכם תלכו וכי אפשר לו לאדם להלך אחרי השכינה . . . אלא להלך אחרי מדותיו של הקב"ה מה הוא מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים . . ." הלשון היא מה הוא ולא מה אני. גם המאמר

הרצון הקדוש, אין כונתו בשום אופן על האדם, אלא על שכל עלות העלות לבדו.— לא כן היהדות. היהדות לא מצאה את הגבלותיה של המוסריות על פי נתוח הגיוני של המושג וגם לא בקשה את יסוד כח המחיב שלו בלבו של האדם[5]), אלא התורה נתנה לבני האדם מאת אלהים, והוא צוה להם שיכניעו את בשריותם, את חוקי הטבע, לפני חוקי התורה או המוסר, והוא צוה להם גם כן, שישאפו להגיע אל מדרגת הקדושה, שיכניעו את היצר באופן כזה, שלא יהיו צריכים להלחם כנגדו מלחמה תמידית, והוא גם הבטיח להם, שיגיעו ויגיעו אל המדרגה הזאת, אם אך ישאפו לה. כי אם אמנם גם היהדות דורשת היא מאת הפועל המוסרי, שיהיה לו יצר לכבשו (שבת פ״ט ע״א: קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם?...), הוא אינו אלא מפני שכבוש היצר קודם הוא במדרגה ובלעדו אי אפשר להגיע אל הקדושה, אבל בעקר הדבר הקדושה שייכה היא לפי תורת היהדות להמוסריות עצמה ולהפועל המוסרי (ע״ז ח׳ ע״ב: „אשריהם ישראל בזמן שעוסקים בתורה ובגמילות חסדים יצרם מסור בידם״, או: „רב גידל הוי רגיל דהוי קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה.. א״ל רבנן לא קא מסתפי מר מיצר הרע אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי״ וכן הרבה), מה שאין כן בהפלוסופיה. —

ההבדל הזה שבין פלוסופית קנט לתורת היהדות הוא אחד ההבדלים היותר עקריים ויסודיים בין שתי התורות האלה. ועתה נראה, איך שני המאורות האלה, היהדות ופלוסופית קנט, משתמשים הם בענין הזה בספרו של לאצארוס בערבוביא:

„הקדושה היא מטרת המוסריות״, „הקדושה היא שלימות המוסריות״: הרמונית כל המדות המוסריות, כלל כל הפועלים המוסריים, וכלל החיים המוסריים שיהיו כולם שוים והרמונים במוסריותם. מצד האחד נותן המחבר להמוסריות מטרה, והדעה הזאת היא בדעת היהדות, שהמוסריות של צווי יש לה מטרה במדרגת הקדושה שאינה צריכה לכבוש היצר, אבל מצד השני מבטל המחבר את ההחלטה הזאת ומריקה מתוכה בפרשו את הקדושה באופן כזה, שאינה יוצאת חוץ לגבול המוסריות של צווי. אמנם היהדות (ביחוד בכתבי הקודש) משתמשת היא בשם הקדושה גם למצות מוסריות פשוטות (כאשר רואים אנחנו בכמה מקומות, שרבים מהם העתיק המחבר), ואפשר לו להמחבר להשתמש במלה הזאת, אבל הלא אי אפשר להכחיש, שהיהדות מורה היא גם קדושה היוצאת חוץ לגבול הצווי ושגם להמדרגה הזאת יכול אדם להגיע על פי תורתה. ביחוד קבל מושג הקדושה את התוכן הזה בספרות היהדות התלמודית, והמחבר המשנה וחוזר ומשנה, שאין בקדושה אלא מה שבמוסריות של צווי, לא יצא בזה לדעת היהדות. ולא עוד אלא שאין אנו יודעים, למה הכנים המחבר את מושג הקדושה לתוך חקירתו אם לא באה להוסיף מאומה. לאצארוס הרגיש כנראה בזה, ובדברו על הסכנות היוצאות לחיים המוסריים מן הקיצוניות הקנאית בקיום מדה מוסרית אחת על חשבון המדות המוסריות האחרות הוא אומר (סעיף 193): „לעומתה (כלומר לעומת הקיצוניות הקנאית במדה אחת) עומד מושג הקדושה, כעין מושג כלליותם, אחרותם השלמה והרמוניתם מלאת־פעולה של כלל כל המדות המוסריות. מלאת־פעולה! הלא בזה מדת הקדושה מדה בפני עצמה היא; היא כוללת ומקפת את כל המדות המוסריות האחרות,

---

הידוע על הכתוב „ולדבקה בו״ או „ובו תדבקו״ (או אולי על „ואתם הדבקים בה׳״): הדבק במדותיו של הקב״ה, כמדומה לי (אין אני זוכר את מקום המאמר), שהלשון היא: מה הוא חנון.

[5]) נגד דברי לאצארוס בסעיף 112; עיין למטה.

היא נותנת להם אמת־המדה, לפיה מגבילות ותומכות הנה זו את זו..." זאת היא באמת השאלה, למה הקדושה מדה בפני עצמה היא, אם אין בה אלא מה שבמוסריותן? האם המוסריות כשהיא לעצמה אינה כוללת ומקפת את כל המדות ומגבלת להן גבולן? אמנם כן, לאצארוס בעצמו מביא את באורו של התלמוד שהוא גם אותו של קנט למושג הקדושה ומרגיש הוא כמעט בצורך התנצלות על צמצמו את הקדושה בתוך גבול המוסריות של צווי ואומר (סעיף 103): „גם קנט מדבר על „הקדושה" בתוך גבול החקירה המוסרית; ומדבר הוא עליה באותו מובן עצמו ובאותה הרוח עצמה. כאשר בא המושג הזה לידי גלוי בהרבה מקומות בעולם התלמודי. הרצון „הקדוש" לפי קנט הוא אותו הרצון, אשר מתאים הוא עם חוק המוסר, מבלי שיהיה צריך לכבוש בכל פעם את הנטיות המקריות..." אמת, זאת היא דעת קנט על דבר מושג הקדושה ומתאים הוא בזה למושג הקדושה התלמודי. אלא שמושג הרצון הקדוש לפי קנט אינו חל על הפועל המוסרי. גם זאת אמת היא, שקנט מדבר על הקדושה בתוך גבול החקירה המוסרית, וגם מוצאת היא פה את מקומה הנכון. אבל אם מכנים המחבר את הקדושה לתוך גבול המצוה המוסרית, אז כבר עזב את קנט ורגליו עומדות על הר סיני. ובחזרו לצמצם את הקדושה בתוך גבול הצווי המוסרית ואומר שאין בה אלא מה שבמוסריות, כבר עזב את היהדות ועומד הוא ראשו ורובו בפלוסופית קנט. ובזה סותר המחבר את דברי עצמו; וכל זה אך כדי להציל את שיטתו המורכבה משתי דעות שאינן סובלות זו את זו. —

גם בדברי המחבר על שלשת מיני הקדושה רואים אנו את השפעת ההנחה הראשית, שמוסריות אינה צריכה להבסיס הדתי לפי תורת היהדות.

בעוד שעשה המחבר את הקדושה בכללה לתוכנה ההגיוני של המוסריות הכנים את ההדרגה לתוך הקדושה עצמה. שלשת מיני הקדושה (השמושית, הדתית והמוסרית) שלש מדרגות הנה, אשר יגיע אליהן האדם בזו אחר זו (סעיף 188). ברעיונו זה עומד המחבר בלי ספק על אדמת היהדות, אבל ההשתדלות, לחזק בלי הרף את ההנחה הנזכרת, קלקלה גם פה את השורה, והמחבר עושה את הקדושה הדתית, אשר באמת היא „עטרה לראשה" של כל התורה כולה, „עקב לסולייתה" של המוסריות העומדת מכח עצמה בלי עזר הבסיס הדתי. המחבר, אמנם, בעמדו על אדמת היהדות, מרגיש הוא, שבנשאו את הקדושה המוסרית על הדתית (אשר היא, לפי דברי עצמו, קדושת רוח האדם על ידי הסתכלותה בקדושת אין־סוף, על ידי שאיפתה להכיר את הנמצא את הנצחי, או על ידי התנשאות נפש האדם ל„דבקות", אם כן המדרגה היותר עליונה שיכול האדם להגיע אליה) מתרחק הוא מאד מרוח היהדות ומשתדל הוא על כן בדברים רבים מתגוננים והולכים לכמה פנים בסגנון שאינו ברור כל צרכו, לבאר (בסעיפים: 182, 183, 187, 188), שהקדושה הדתית והמוסרית אחת הנה בעקר מהותן, באופן שמפסיק הוא את השורה הדרגאית שהתחיל, ובעוד שקובע הוא את הקדושה הדתית למדרגה גבוהה שעולים אליה ממדרגת הקדושה התשמישית, משתדל הוא להאפיל על ההכרח ההגיוני (היוצא גם מכל רוח הספר הזה בחלקו הראשון), שהקדושה המוסרית היא מדרגה גבוהה על הקדושה הדתית, ומהפך בסגנונו המפתה את המושגים הנה והנה, כאלו שתי הקדושות האלו אחת הנה בעקר מהותן. אולם מלבד זאת שבדבריו אלה סותר המחבר את כל בנינו בחלק הראשון, הלא גם על ידי הצורה החדשה הזה שנתן המחבר לרעיונותיו אינו יוצא עדין לרוח היהדות. כי לפי רוח היהדות ישנן מדרגות בחיי האדם המוסרי והמדרגה הגבוהה

על כולן היא הקדושה הדתית, אשר המגיעים אליה אינם צריכים לצווי מוסרי, אלא שיצרם כבר מסור הוא בידם. בלי ספק צדקו דברי המחבר באמרו, „שמושג הקדושה הדתית אי אפשר הוא בלי הקדושה המוסרית", מפני שגלוי הוא, שאדם שאינו מוסרי בחייו אינו יכול להגיע לקדושה דתית, אבל היא הנותנת, שהקדושה הדתית היא המדרגה העליונה ועטרה לראשה של המוסריות, מפני שאפשר לאדם להגיע אל הקדושה המוסרית מבלי שהקדושה הדתית קדמה לה אבל לא להפך[6]. —

אולם אם מסיחים אנחנו את דעתנו מההנחה הראשית בחלק הראשון ומעקבותיה הבאות לידי גלוי בכמה מקומות גם בחלק השני, צריכים אנחנו להודות, שבחלק השני של ספרו מתקרב הוא המחבר, כאשר כבר רמזנו על זה למעלה, כל פעם יותר אל רוח היהדות האמתית. כל המדות שמצא המחבר בתוכן מושג המוסריות (שהוא קורא לה גם קדושה) מונחות הנה באמת בתורת היהדות. ואם מוצאים אנחנו איזה חידוש בדברי המחבר הוא אינו אלא ההארה, שבה יגלה לנו המחבר את עומק הרעיון וגבהו. זאת מוצאים אנחנו מיד גם בשנוי צורתה החיצונה של השקלא ושריא וסגנונה: המחבר מרצה את דבריו בנחת, בלי קנאה מדעית. אינו מבקש „ראיות מוכיחות" לדבריו ונכרים המה דברי אמת.

אכן, בין שלש התביעות אשר מוצא המחבר במושג המוסריות: הרמונית כל המדות המוסריות, כלל כל הפעלים המוסריים וכלל החיים המוסריים, שיהיו כולם שוים, הרמוניים ותמידיים במוסריותם, שתי הראשונות נובעות הנה בודאי ממקור היהדות. בנוגע להרמונית כל המדות המוסריות בינן לבין עצמן, אין אנו צריכים אלא להראות על ההלכות והמאמרים הרבים בגופי־תורה, העוסקים בדבר השאלה של דחוי המצות זו מפני זו: „אין עשה דוחה לא תעשה" וכדומה[7]). וכן בנוגע לכלל כל הפועלים המוסריים, ידוע הוא גודל זכותם של הרבים בפני היחיד בהספרות התלמודית וגודל ערך הצבור (יבמות ס"ד ע"א: „אין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות"...). אך לא כן בנוגע להתביעה השלישית: כלל החיים המוסריים שיהיו כולם שוים, הרמוניים ותמידיים במוסריותם. השאלה הזאת צריכה היא עיון והרבה יש להרהר אחריה. בלי ספק, האדם השלם, שכל חייו שלמים המה במוסריותם, הוא האידיאל של האדם המוסרי גם לדעת היהדות. אבל התביעה, שהמוסריות האמתית תבוא לידי גלוי דוקא בחיים שלמים במוסריות על פי משטר מדויק, בכל קדושתה ורוממותה שאנו מוכרחים להודות להתביעה הזאת, מביאה אותנו לידי רעיונות והשקפות, אשר לא אך שאינם נובעים ממקור היהדות אלא גם סותרים אותה במדה ידועה.

ידוע הוא, עד כמה נתנה השאלה על דבר תכונת האדם להפלוסופים ענין קשה לענות בו. השאלה, אם החוטא עובר העברה אך מפני שיצרו הרע תקף עליו בפעם הזאת, או מפני שרע הוא מעקרו או לפי הגון שנתן לה לומברוזו להשאלה הזאת: אם

[6]) שמות רבה פרשה ל': אמר להם משה לישראל הרי נתן לכם הקב"ה את תורתו, אם אין אתם עושין את הדינין נוטל תורתו מכם, למה שלא נתן לכם הקב"ה את התורה אלא על מנת שתעשו את הדינין.

[7]) כדאי הוא הדבר להתבונן עליו. פה, במקום שהמחבר עומד באמת על אדמת היהדות, מניח הוא ראיות באמת מוכיחות, גלויות וידועות כאלו ואינן מביאן וסומך הוא בצדק על הכלל הידוע, שהאמת מעידה היא על עצמה; בעוד שבשעה שמתרחק עצמו מן היהדות מבקש הוא ראיות מכל הבא בידו, מוצאן מוטב, אינו מוצאן ממציאן.

החוטא חוטא מטבע הוא ומחלתו המוסרית היא מחלה עולמית, או כי רק מחלה זמנית עוברת שנתנה לרפאות, היא אחת השאלות היותר נכבדות בפלוסופית המוסר, ולא עוד אלא שבפתרון השאלה הזאת תלויים הם יסודי שיטותיהם של רבים מהפלוסופים החדשים. ידועה היא דעת שופנהויר, שהאדם הוא מה שהוא ואינו יכול לשנות את טבעו בשום אופן, לא להרע ולא להטיב; והדעה הזאת לא אך שתלויה היא ברעיון היסודי של שיטתו, שכל הנמצאים אינם אלא חזיונות חלקיים (טהיילערשיינונגען), אשר בהם יבוא הנמצא היחידי „הרצון" לידי גלוי בכל הצורות האפשריות, אלא גם זו עקרה וגרעינה של זו. לפי הדעה הזאת האדם אינו יכול להטיב את דרכו, אלא הטוב טוב הוא לעולם והרע רע הוא לעולם. ולזה מתאים גם הדיטרמיניסמוס, תורת ההכרח, שלו. כי אם האדם אינו יכול להטיב את דרכו, אז הבחירה החפשית אין לה מקום בחיי האדם. האדם עושה כמו שהוא, כלומר לפי טבעו ונטיתו. ואם רואים אנו לפעמים שאדם רע מטיב את דרכו, אז, אומר שופנהויר, לא את לבו ותכונתו הטיב אך את הכרתו, או הסבות שלו נשתנו. אדם חוטא שעזב איזו דרך רעה הוא עושה זאת מפני שהכיר בשכלו, שהדרך הזאת אינה מובילה למלאת תאותו באופן הרצוי לו, ובוחר בדרכים אחרות הנראות לנו טובות מאותה שעזב; או מי שהיה חוטא לגניבה והיה גונב שוה פרוטה בשעת עניו ואחר כך נתעשר בודאי לא יגנוב שוה פרוטה, מפני ששוה פרוטה חדל להיות סבה המניעה את רצוננו. וכן רואים אנו, שגם קנט אנוס היה על פי התפתחות חקירותיו על שאלת הבחירה להחליט, שאדם רע אינו יכול להטיב את דרכו (רעליגיאָן איננערהאלב ד. גר. ד. בל. פ. B. VI. S. 188; נגד דעתו הקודמת בספרו „גרונדלעגונג"). באופן שבמשך ימי היותו של האדם על הארץ הבחירה אינה באה לידי גלוי, וזה הכריח לקנט לבאר את הבחירה באופן אחר היוצא מסדר־הטבע המושל יחידי בעולם החושי. וכן רבים מחכמי דורנו.

והנה אם שואלים אנחנו, מה היא דעת היהדות בזה, אז מוכרחים אנחנו להודות, שמוצאים אנחנו בדברי החכמים סמך גם לאותה הדעה שהרשעים רשעים מטבעים והצדיקים צדיקים מטבעם: הלשון השגורה בפי החכמים „צדיק גמור" ו„רשע גמור" מרמזת גם היא במדה ידועה (עיין למטה) על הדעה הזאת; אך לעומתה נמצא גם „צדיק שאינו גמור" ו„רשע שאינו גמור". אבל ישנם גם מאמרים שלמים המורים בלשון ברורה, שאינה סובלת שום פירוש אחר, על הדעה של צדיקים מטבע ורשעים מטבעם. [8]). ובמה שאמרו: אין מזל לישראל, הננו רואים שקצת חכמינו כרוכים היו אחרי אמונות אסטרולוגיות (חזיון המצוי גם בין חכמינו בימי הבינים: אבן־עזרא, רלב"ג ועוד), וכנגד זה רואים אנו, כי קצת החכמים חלקו על הדעה הזאת, כפי שמצאנו: „תנו רבנן אדם יחידי נברא... מפני הצדיקים ומפני הרשעים שלא יהו הצדיקים אומרים אנו בני צדיק ורשעים אומרים אנו בני רשע" (רש"י: „אנו בני צדיק", אבינו צדיק נברא לפיכך אנו צדיקים ואין אנו צריכין להתרחק מן העבירה כי לא נכשל בה; „אנו בני רשע", ואין אנו זקוקין בתשובה ולהצטדק כי לא יועיל; סנהדרין ל"ה ע"א). גם רואים אנחנו, שהביאו את השאלה הזאת בקשר עם שאלת הבחירה כמו בהפלוסופיה החדשה: „אותו מלאך

---

[8]) ראוי הדבר להעיר עליו: שופנהויר אומר, שהנולד להיות איש־דמים יבקש לו בהכרח מקום הכושר למלא את תאותו זאת ויהיה רוצח, תלין (כלומר רוצח מטעם הדין) או אולי גם נפוליון הראשון, הכל לפי המקום והזמן ותנאי החיים. את הדעה הזאת, כמעט באותו הסגנון עצמו, מוצאים אנו בדברי רב אשי (בשבת שם): „האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא, אמר רב אשי אי אומנא אי גנבא אי טבחא אי מוהלא".

הממונה על ההריון לילה שמו ונוטל טיפה ומעמידה לפני הקב״ה ואומר לפניו רבש״ע טיפה זו מה תהא עליה, גבור או חלש... ואילו רשע או צדיק לא קאמר כדר׳ חנינא דאמר ר׳ חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים״ (נדה ט״ז ע״ב, ושם ל׳ ע״ב: „ומה היא השבועה שמשביעין אותו — את התינוק טרם צאתו לאור העולם — תהי צדיק ואל תהי רשע״)[9].

אך מה הן כל הראיות האלה מול ערכה הגדולה של התשובה, אשר היא אחד מעקרי היהדות. התשובה, עם הבחירה החפשית הכרוכה בה, היא גם כן אחת מנקודות החתוך בין תורת היהדות לאותה של פלוסופית המוסר. תורה כזאת, המנשאה את עקר התשובה במדה מרובה כזאת, עד שאומרת: „במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים (גם מכאן משמע, ש„צדיק גמור״ אין עקר פירושו צדיק לכל דבריו, אלא צדיק מעקרו שאינו צריך לתשובה לעולם; כי צדיק לכל דבריו הלא גם בעל תשובה יכול להיות! עיין למעלה) יכולין לעמוד״, תורה כזאת בודאי אינה מלמדת את הדעה של צדיקים בטבע ורשעים בטבע. — ועתה רואים אנחנו, כמה קשה הוא הענין של „כלל החיים המוסריים שיהיו שוים והרמוניים במוסריותם״ לפי השקפת היהדות, אשר המציאה את המושג תשובה במובנו היותר נעלה, כאשר זכרנו למעלה, ואשר מלמדת אותנו, שבעלי תשובה עומדים הם למעלה על צדיקים גמורים.

לאצארוס סנגן לו את השאלה הזאת באופן חיצוני מאוד. המוסריות דורשת „כלל החיים המוסריים השוים במוסריותם״. אבל, גם חיים שאינם מוסריים יכולים הם להיות שוים במוסריותם, כלומר במובן השלילי. ובזה הרגיש גם המחבר בעצמו בסוף הפרק הזה (סעיף 202), שהאדם הרע מעקרו גם הוא יש לו טבע נאמן לעצמו, והמחבר מוצא את נחמתי בזה, שאנשים כאלה אינם שכיחים במדה מרובה! אך לא על זה אנו דנים, אנחנו יש לנו הרשות לדרוש מאת ספר על דבר „תורת המוסר של היהדות״, שיעמיק לחקור בענין הזה, מה היא דעת היהדות על דבר התשובה, מושג, אשר במובנו המיוחד לו בתורת היהדות אין אנו מוצאים אותו בשום פלוסופיה שבעולם. אי אפשר, כמובן, לחלוק על זה, שהיהדות מצוה היא את השאיפה לחיים השוים ותמידיים במוסריותם במובן החיובי, אבל בכל אופן אי אפשר לספר העוסק בתורת המוסר לעבור בשתיקה על כל המחקר הנכבד הזה הצפון אמנם תחת השטח אבל בוקע ועולה ואומר דרשוני!

ביחוד אם הספר הזה עוסק בתורת המוסר של היהדות, תורה כזאת הנותנת ערך מאד גדול גם למעשה מוסרי עראי אחד ואומרת: „יש אדם קונה עולמו בשעה אחת״ (ע״ז י״ג ע״א, וגם לאצארוס מביא את המאמר הזה בספרו). על אחת כמה וכמה שאינו יכול להפטר מהחקירה הזאת. אמנם כן, מה שכבר ראינו למעלה במחקר הבחירה רואים אנחנו גם פה: לאצארוס הולך הוא סחור סחור לשני המחקרים האלה הכרוכים זה בזה, „מרפרף הוא עליהם נוגע ואינו נוגע״, ובצדק יכולים אנחנו לאמור: שני העקרים היותר נכבדים שבתורת המוסר של היהדות, הבחירה והתשובה, „חסרים הם מן הספר״ על דבר „תורת המוסר של היהדות״. (עוד יבוא).

---

[9] ר׳ חנינא (בר חמא) של המאמר הזה הוא בן דורו של ר׳ יהושע בן לוי ובר פלוגתיה לפעמים, וההשערה קרובה היא, שנחלקו גם בדבר הזה; כאשר בכלל רואים אנו את ר׳ חנינא זה, לפי דעתנו, שבודאי רחוק מאד היה מהזיות אסטרולוגיות ושדעתו על דבר הבחירה מתאימה היא להשקפה הכללית שלו בשאר מאמריו, אשר באמת גון פלוסופי להם (עיין למעלה).

# קהלות יעקב.

## י.*)

באחד העתונים המפורסמים בעיר ווינא נדפס זה כשנה מאמר נקוב בשם: „קץ האנטיסימיטיסמוס בגרמניא", אשר בו יצא אחד הסופרים להוכיח „באותות ובמופתים", כי השנאה לישראל פוחתת והולכת בממלכת גרמניא ועוד מעט ותעבור כליל מן הארץ. מובן מאליו, כי עשה המאמר הזה, אשר נתגלגל אחר כן בכל כה"ע לישראל, רושם גדול בין אחינו בארץ הזאת; הם ראו ושמחו מאד על השמועה הטובה, אשר העבירו העתונים, ובכן נהפך בבת אחת וכמעט כהיסח הדעת יגונם למשוש ואבלם לשמחה. לחקור ולדרוש בדבר, אם אמת בפי השמועה ההיא — בעסק זה לא נכנסו כל עיקר מטעמים שונים, וביחוד יען כי „כל החלומות הולכים אחרי הפה". עשירי אחינו בגרמניא קוו זה כמה ליום אשר יבושר להם, כי חלפה השנאה לישראל, אשר אמנם לא הרגישו כל כך ברעתה, אבל עוד התביישו מעט, להיות שמחים וחוגגים בין עם הארץ, בעוד כי עניי אחיהם שרויים בצער ושם ישראל מנואץ כל היום בפי הצוררים. משל למה הדבר דומה, לפלוני העשיר, אשר יש לו אח עני שנתרחק ממנו; כל זמן שהיה זה בחיים, לא שם לבו אליו ולא דאג למחסורו וגם לא ראה פניו, עכשיו שנפטר העני לעולמו חייב האח העשיר מפני הנימוס ומשום „מה יאמרו הבריות" לנהוג קצת דיני אבלות ולהנזר משמחה בפרהסיא. כל זמן שהיה האנטיסימיטיסמוס נוהג ראו עשירינו חובה לעצמם, להשתתף מעט בצער הצבור; עכשיו, כי כבר בא הקץ לו, כדברת כה"ע, הם שבים לשמחתם ולחגיגתם.

ואולם מה היתה באמת תמצית השמועה הזאת? מעשה שהיה כך היה. שבועות אחדים טרם שנתפרסם המאמר ההוא בעתון המפורסם בווינא יצא אחד מ„הני בריוני", כלומר אחד הצוררים, אשר על עסק השנאה לישראל פרנסתו, להשמיע בפומבי קול תלונה ואנחה במחנה, יען כי נתקלקל „העסק" ונסתמו „צנורות הפרנסה", שהיה מוצא עד הנה בלי צער ובריוח על ידי זה, כי הסית את בני עמו בישראל. הוא ראה, כי הצבור מתנמנם מעט, לא מטעם כי שב מעט מרעתו, אלא כי אין לו חפץ עוד „במעוררין" והאנטיסימיטיסמוס מתנהג כבר מאליו. מובן מאליו, כי פלוני הסופר לא הודה בפה מלא, כי על קלקלת פרנסתו הוא בוכה ומתאנח, אלא השמיע קול פחדים במחנה, כי העם אשר אתו הולך ונמוג, ואם לא יסייעו לו, אז תתגבר מחדש „ממשלת היהודים" בגרמניא. כל זה היה רק תחבולה מצד הסופר ההוא, ואולם באמת אין הדבר כן; השנאה לישראל לא חלפה, אדרבה היא הכתה בימים האחרונים את שרשיה עמוק עמוק בלב

---

*) עי' „השלח" כרך ה' ע' 269.

העם ובלב החברה המדינית וכבר היתה לאחר העמודים, אשר החברה המדינית נשענת עליהם. קלקלתה המרובה אנו חשים ומרגישים בכל תקפה. זה שבועות אחדים אשר נגלו לנו תוצאות התנועה הזאת בכל השפעתה המרובה על ידי משפט אחד הסופרים במדינת היסן. במדינה זו עברו כבר שנים רבות ולא נתמנה עוד יהודי בתור שופט, אם כי „על פי החוק" אין להרחיק את היהודים מפקודה כזו, אם מלאו את תפקידם בחנוכם וביתר התנאים התלויים במנוי זה. סופר אחד התמרמר בעתון מפורסם בעיר פרנקפורט על „המנהג" הזה ובמאמרו נוקש מעט בשנונו, כי אמר על שר הממשלה, כי הפיר חוק המדינה, אשר על פיו אין להבחין בין יהודי לנוצרי בענין זה. שר הממשלה תבע את הסופר לדין על עלבונו, ובמו"מ לפני השופטים הוברר עסק האנטיסימיטיסמוס במדינת היסן לאין ספק. שר הממשלה טען, כי חלילה לו להפיר חוק ולעבור על דת; על פי החוק זוכים היהודים בכל זכיות המדינה ואין להרחיקם מכל התמנות שבעולם. אבל מה נעשה ועם הארץ נוטר איבה לבני ישראל, האם נשים עליהם שופטים ודיינים על אפם ועל חמתם? האם על ידי זה תהיה יראת החוקים והמשפטים על פניהם לבלי יחטאו? הוראת שעה היא להרחיק את היהודים מכתי המשפט, ואנוס הוא בדבר. גם הקטינור מטעם הממשלה טען כיוצא בזה: אחת היא, אם השנאה לישראל יש לה על מה לסמוך; לפי דעתו אין לה יסוד מוסרי, ורק אולת קשורה היא בלב העם, לשנוא את היהודים. אבל מה נעשה, והדבר הוא כן? האם נעקור את רגש השנאה מלב העם? השופט צריך שיהא מכובד בעיני הבריות ורצוי לכל אחיו; אין ממנין שופט על הצבור שלא בטובתו. ולכן לא למען לעבור על דת כוון שר הממשלה, אלא הוא היה מוכרח לשאת פני המשפט הקרום לטובת הכלל. גם השופטים דנו על הדבר הזה על פי ההשקפה הזאת והסופר הנאשם יצא חייב בדין. לחוקר היסטורי ברבות הימים יהיה המאורע הזה ענין חשוב לענות בו. על כל פנים למדנו אופן התהוות הענינים האלה: בתחלה שתקה הממשלה בראותה אנשי בליעל מסיתים את ההמון בבני ישראל, כי טענה, מה לכם לשים לב לדברי הבל כאלה? ידברו כהעולה על רוחם, ואולם אם יעיזו לשלוח יד בכם, הלא אתנו „הרכב והסוסים ועיר מבצר והנשק" ונגן עליכם בכל תוקף ועוז. ואולם כאשר הלכה השנאה וגברה משנה לשנה, חזרה וטענה: בודאי דבר בליעל יצוק בזה; אבל מה נעשה? וכי נוכל לכפות על העם כלו מדת הסבלנות הדתית? בהכרח עלינו לשאת פנים לתנועה לאומית וכו' וכו'.

זה הוא מצב הדבר במדינת היסן, ובמלכות פרוסיא מה נפל בימים האחרונים, כי בשרו לנו העתונים תשועה ונחמה? גם במדינה זו חדרה השנאה לישראל בכל פנות חיי החברה ורק נגע אחד סר ממנו בשנים האחרונות. לפנים, אם עבר יהודי בשוק ותואר פניו העיד עליו, כי מזרע ישראל הוא, תחב לידו מבלי משים מכתב־מסע לפלשתינא, פיתקא של המסע המוביל לירושלים וכדומה מן המעשים אשר התעוללו הצוררים בישראל. היהודים העוברים והשבים, אשר פגעו התעלולים בכבודם, הרגישו בעקיצות האלה צער גדול. ואולם מעת אשר עמד השר קפריווי בראש שלטן הממלכה בגרמניא נתבטלה הגזרה הזאת, ושוטרי העיר משגיחים בעין פקוחה, כי לא יונו את היהודים באופן כזה, ובכן היתה להם הרוחה. ואולם על צד האמת, מה הפסדנו בשחוק הכסילים ומה הרוחנו בזה, כי הסירו ממנו את הנגע הזה? השנאה הכבושה לישראל ממלאה את תפקידה ותצר את צעדינו בחיים, כאשר ידע כל איש. רק העשירים המעטים, אשר לפנים נשאו עמנו קצת בעול הגלות, כי היטב חרה להם על כי עלבו את פניהם בעת עברו בחוצות

העיר, רק אלו הם שמחים, כי היתה להם מעט הרוחה. לעומת זה יחושו רוב אחינו, אשר קפח האנטיסימיטיסמוס את פרנסתם וגדר בעד בניהם ובנותיהם את דרכם בחיים, כעין רגש קנאה על בטול הגזרה הזאת. אם נושאים אנו עול הגלות טוב הוא, כי לכל הפחות ישתתפו עמנו גם העשירים והגדולים וידעו אם מעט ואם הרבה את צערינו ומכאובינו. לא טוב הדבר, אומרים רבים מאחינו השרויים בצרה מפני עקת הזמן, כי אנו נאנחים ונאנקים מכובד המשא והם אוכלים ושותים וחוגגים.

האיש העובר בחוצות ברלין לא יראה בעיניו את השפעת האנטיסימיטיסמוס בצורה בולטת ונכרת, כאשר היה הדבר לפני עשר שנים, בעת אשר היה אהלווררט רגיל להקהיל קהלות ברבים ולדרוש בגנות היהודים בשביל אגורת כסף. ובכלל הורע העסק הזה בימים האחרונים וירד עד הדיוטא התחתונה. ואולם ענין זה נוגע רק לאהלווררט וסייעתו. אבל לשמחת היהודים מה זו עושה? השנאה לישראל אינה צריכה כעת לדרשנים ומסיתים והיא עושה את שלה גם בלי סבה פועלת מחוץ, גם אחרי אשר בטלה הממשלה את „המעוררין“. מצד הממשלה דחו את היהודים מרוב המשרות והפקודות, וגם המעט שנשאר להיהודים הוא רק פרט יוצא מן הכלל. בהערים הקטנות והבינוניות אין לאחינו פרנסה אחרת זולת המסחר, ואולם מפאת השנאה העצומה להם מצד עם הארץ נתקלקל הרבה מצבם האיקונומי והם הולכים ומתדלדלים, רק הפועלים בפבריקים הולכים עוד לקנות בחניות היהודים וזה משני טעמים: א) סחורת היהודי היא נמכרת בשער הזול; ב) בכלל אין הפועלים נמשכים אחרי האנטיסימיטיסמוס ובקנותם צרכיהם אינם מבחינים בין יהודי לנוצרי. ואולם הבע״ב הנוצרים אינם באים במו״מ עם היהודים, אינם מוכרים להם ואינם קונים מהם. ולא זו בלבד, אלא אם אי אפשר להם לסתום להם מקור פרנסה מכל וכל הם מציקים להם לכל הפחות בחברה הסוציאלית. היהודים המעטים בערים הקטנות והבינוניות (כי יהודים בסך רב נמצא רק בערים גדולות) הם כמעט מוחרמים ומובדלים מן הצבור. בבואם בערב בשעת הטיול והמנוחה לטייל בגן הם פונים לפנתם שהקצו להם לבדם, ובישבם בבית המשתה, גם שם הקיצו להם שלחן מיוחד ובין עם הארץ לא יתנו להם מהלכים. הניטו נוהג בכל תקפו כבימי הבינים — לא על פי חוק והלכה, אלא על פי הנמוס והמנהג, וידוע הוא כי „מנהג עוקר הלכה“. קצת טובה נמצאה בדבר הזה, כי מטעם זה שבים היהודים ומתקרבים איש לאחיו ועושים להם חברות מיוחדות לטיול ולשעשוע, גם יסדו להם חברות למקרא ולמדרש, באופן כי מעט מעט שבים כעת הסדרים הקדומים, כפי שהיו נהוגים בישראל בראשית שנות המאה הי״ט.

ואולם לא כל היהודים יושבי הערים הפרזות יכולים לעמוד בנסיון זה. לרבים מהם אי אפשר להתקיים במלחמת הפרנסה, או כי קשה להם הדבר, להיות מגורש מנו הצבור הכללי, ובצר להם הם עוזבים את עיר מגורם והולכים לערים הגדולות. באלו המרכזים הגדולים תתרבה העניות בין היהודים במדה מרובה, וגם בעיר ברלין חשים אחינו כבר את תוצאות הדבר הזה. אמנם מרבים העומדים בראש ההנהגה של הקהלות הגדולות להכריז ברבים, כי לא טוב הדבר, אשר עושים אחינו בערים הקטנות לבוא בהמון גדול אליהן; גם יזהירו אותם, כי יחדלו מדרך זה, יען כי מרה תהיה אחריתם בעיר גדולה, אשר קשה בה הפרנסה יותר מקריעת ים סוף. ואולם דבריהם לא יעשו פרי, יען כי יש בזה הכרח פנימי, ואחינו העוזבים את עריו מגורם ובאים להערים הגדולות יעשו זה ע״פ כפיה ואונס מצד המקרים. האנשים באים לכאן ובידם סכום קטן, אשר קבצו על יד בימי מגוריהם בעיר הקטנה, על פי הרוב יפסידו את הונם המעט תיכף בבואם לברלין ונוספו

גם הם על המון העניים המוטלים פה על הצבור. או כי לפעמים יבואו בלי עזרת כסף בידם ותיכף ירגישו בצער הישיבה הקשה של כרכים. ועם כל זה לא תועיל להם שום עצה, להמנע מזה, כי באמת יש קורטוב גדול של אמת בתשובתם ובהתנצלותם. הם אומרים: בעיר קטנה אי אפשר לנו להסתר משנאת עם הארץ אלינו, וכאשר נרד מנכסינו ונהיה מן „הנפילים" שוב יודעים זה כל באי שער עירנו וחיינו אינם חיים במצב כזה. לעומת זה כשבאים אנו לעיר גדולה הננו „במקום שאין מכירים אותנו" ונוכל לחיות במצור ובמצוק, מבלי שיאדימו פנינו מבושה. גם לכל הפחות יש תקוה טובה ואחרית לבנינו אחרינו. כי ימצאו דרכם בחיים בעיר גדולה, אשר זה הוא אי אפשר כל עיקר בעיר קטנה. איך שיהיה, בכל העדות הגדולות מתרבים העניים, וכאשר שמעתי בימים האחרונים על דבר כמה מאורעות השכיחים בין עניי ישראל בברלין לא האמנתי למשמע אזני, וגם חשבתי, כי אין זה אלא ענינים שכיחים בין היהודים הגולים מרוסיא או מגליציא, יען כי מעשים כאלה היו נוהגים בימים הראשונים רק במדינת האלה, ואולם פרנסי קופת הצדקה שבעדתנו הודו ולא בושו, כי בעניי עירם הם מדברים. למשל, ידענו עד עכשיו, כי יהודי עני ברוסיא או בגליציא עוזב לפעמים את אשתו ואת בניו בעירום ובחוסר כל והולך לו למדינות הים, וכבר היה הדבר למשל ולשנינה בין אחינו שבמערב, וכאשר בא אחד היהודים מארצות המזרח אצלם חשדו בו, כי עובר הוא על חרם דרבנו גרשם. עכשיו אין זה חזון בלתי נפרץ גם באחינו ילידי הארץ, כי תבואנה „העגונות" לשאול עזרה ותמיכה מן קופת הצדקה, כי ברחו אנשיהן מרוב עוני, ולפעמים גם מרוע לבם, שהרי בעקב העניות תבוא גם השחתת המדות, כידוע. ענין „העגונות" שלא היה נודע כלל בין אחינו בגרמניא ורק בימים האחרונים נתחדש להם הוא הולך ומתרבה ביניהם משנה לשנה.

כל המאורעות האלה ידועים הם לכל אחינו העוסקים בצרכי צבור או כי בתוך עמם הם יושבים ורואים ויודעים את הנעשה במחנה ישראל, ואולם העשירים והגדולים לא ידעו ולא יבינו זה, ומשעה שאסרה הממשלה להונות בדברים את היהודים עוברי חוצות היו שמחים מאד ורואים בזה כבר „עקבא דמשיחא". לכן משנה שברון השברו בעת ולדאבון לבם חדל משוש לבם ועל אפם ועל חמתם נזכרו, כי אמנם לא בא עוד הקץ להאנטיסימיטיסמוס בגרמניא, כאשר בשר העתון הוויני, אלא כי שורר הוא פה בעצם תקפו כמקדם.

מאורע „עלילת הדם" בעיר פולנא פקה את עיני אחינו בגרמניא לראות במצבם. פרטי המאורע המעציב הזה ידועים הם, ואין מן הצורך לפרסם בזה עוד הפעם. מובן מאליו, כי לבד מובנם הפשוט יש למאורעות כאלה תמיד גם סוד ורמז, סבה פנימית, אשר על פי הרוב אי אפשר לגלותם בימינו, אלא בדורות המאוחרים אפשר כי יעמוד חוקר היסטורי עליהם. ידענו, למשל, כי במעשה דריפוס גרם הרבה יחוס הנשיא פור לצוררי עמנו, ויחוסו זה היה קשור ומאוגד בסבה פנימית, כי היה פור תלוי ברעת האנשים הקשים האלה יען היה מפחד מפני התעלולים, אשר איימו עליו להגיד את סודות משפחתו בחוץ. מעשה כזה אירע לפני ימים ושנים גם בממלכה גדולה אחרת. כי העלילו הצוררים על היהודים בעלילה נתעבה ומכוערה מאד, ושר־הממשלה, אשר בידו נתנו עתותי העסק־ביש זה, אמר בתחלה לחקור ולדרוש בדבר בלי משא פנים וליסר קשה את המעלילים כדין מוציא שם רע. ויקר מקרה, כי השר הזה נכשל בדבר עברה בעסקי אישות, ולהצוררים נודע הדבר וימהרו וידפיסו חוברות ומגלות עפות לבייש את השר ההוא

ולהודיע את קלונו זה ברבים; כי אמרו להציל את חבריהם בנפשו. אז תש כחו של השר הזה ולא העיז עוד למַצות עמס עומק הדין. להעלילה הנתעבה נגד היהודים לא היתה אמנם אחרית רעה כזו של פולנא. אבל בסבת המקרים האלה לא פרשו הדברים בשמלה, ועוד כעת יזכירו לנו הצוררים ענין המאורע הזה ומונים אותנו בדבריהם: לא נקיתם עוד מחשד פלוני ופלוני, אף כי יודעים הם מאור סבת הדבר. מרוע „לא נקינו" מחשד ההוא.

דומה לזה היה גם המאורע בפולנא, אשר מטעמים ידועים אי אפשר לגלות סבתו האמתית ברבים. הפרטים האלה יעמדו לימים רבים לדורות הבאים. אשר יוכלו לברר הדברים בלי משא פנים. רק דבר אחד נתן להאמר גם כעת: שונאינו מכריזים עלינו, כי כל ישראל אחים נאמנים הם וקשר חזק יאגד ויקשר את כל היהודים בכל ארבע כנפות הארץ: ואולם באמת הם פוסלים אותנו במומם, כי הקשר הזה נמצא ביניהם, וממדינה למדינה יצא קום ובקצה תבל מליהם, להשתמש בשעת הכושר להרע לישראל, בעוד כי היהודים על צד האמת אינם דואגים לגורל אחיהם אפילו במדינה אחת ומה גם במדינה אחרת. המקרה שקרה בפולנא הרגיז אמנם את רוב אחינו בכל המדינות, מטעם כי חשים הם ע"י העלילה הזאת בעלבון דתם ומולדתם; ואולם נמצאים כבר גם יהודים האומרים, מה לנו ולצרה הזאת? וכי אי אפשר הדבר, כי אלו היהודים „החשכים והסכלים" במדינות רחוקות יש להם מנהגים מכוערים כאלה? הלא דבר הוא, כי השופטים וכל העדים והקטיגור מטעם הממשלה והעם כלו בקוטנברג מצאו בליאופולד הילסנר חטא משפט מות, כי רק הוא רצח את הנערה הנוצרית, כדי למצות דמה. עד ראיה אני בדבר, כי כמה „משכילים" מאחינו שאלוני, אם לא נמצא איזה רמז לזה בספרותנו הדתית, או אם לא שמעתי מעין מנהג כזה בין אחינו ההולכים בחשך ברוסיא או בגליציא — כי בעוה"ר נחשבתי בעיניהם בתור „למדן וכר סמכא". לכן פנו אלי בשאלתם זו. לפי דעתי אינה רחוקה עוד העת, אשר בה נראה הכרח עצום בדבר, לכתוב ספרי סנגוריא על היהדות בשביל אחינו אנשי גאולתנו אלה למען לא יוסיפו אלו לחשוד אותנו בעלילת הדם...

מוכרח אני להודות, כי לפעמים אפשר לי להתגבר על תוקף הצער הזה ולומר: חביבים יסורים! ידעתי, כי יטענו עלי, שעל כל פנים נקל מאד לקבל יסורים של אחרים באהבה. ואולם באמת אין הדברים במשמעות כזאת. במקום המעשה בפולנא או בהולישוי או ביתר הערים במדינת מהרן, אשר שם התנפלו על אחינו באלו הימים ושדדו את רבצם, לא ישבתי. אבל את זה ידע כל איש, כי בשעת חירום כזאת מרגישים כל בני ישראל אם מעט ואם הרבה בתוקף הצרות המתרגשות בעולם, וגם נזוקים הם על ידי זה בפרנסתם, ולפי זה מקבל אני בבחינה ידועה באהבה את יסורי עצמי. לבאר זה בארוכה אין מן הצורך, שהרי כל איש אשר יש לו טביעת עין ומכיר את פני הדור הנוכחי, ידע זה מעצמו. עם כל זה אפשר לאדם מבין להפיג צערו בידעו, כי גלגל חוזר בעולם, ועת צרה היתה כבר לישראל פעמים אין מספר וממנה נושע אחרי כן. ואם סובלים אנו בסבת השנאה לעמנו נשיב אל לבנו: לא טובים אנו מאבותינו. במרה ידועה נראה אמנם התקדמות גדולה. לפנים, בימים שעברו, אם העלילו על איש מישראל, כי רצח נפש ילד נוצרי לאכול מדמו, לא הרבו חקירה ודרישה, אלא תפשו אותו ואת בני ביתו ואת רעיו ומכיריו ואת ראשי הקהלה ויתנו אותם במשמר. לא עברו שלשה ימים וכבר ענו אותם „מטעם המשפט" בענויים קשים וביסורים איומים, וכבר „הודו" האמללים על חטאם

וכבר נשרפו על מדורות אש בעבורה של עיר, וגם קיימו וקבלו עליהם יושבי המקום, לגרש את היהודים מתחומם ולבלי תת עוד מדרך כף רגל ליהודי כל הימים. יש אשר הלכו היהודים אחר כן וקבלו על זה לפני הקיסר או לפני האפיפיור ברומי, ואלו חקרו ודרשו בדבר ומצאו, כי חפים היהודים מכל עוון ורק בעלילה באו עליהם. ואולם הפסקי דין זה לא השיב את המומתים לתחיה, ובדרך כזה נתרבה מספר „הקדושים" בתולדת ישראל. — מקרים כאלה יוצאים כעת לפי מצב הענינים שבימינו מגדר האפשרות. בוראי נרגיש גם אנו צער גדול לרגלי העלילות הנתעבות ולפעמים תבוא בסכת השנאה לעמנו על אחד מאתנו שואה לא יוכל כפרה, כאשר אירע למשל לאלפריד דריפוס. אבל גם המשפט המכוער הזה עם כל כעורו יוכיח לנו, כי סוף כל סוף גבר היושר במרה ידועה. ואם אפשר עוד לעושק וגזל משפט בימינו, אי אפשר הוא באותה הצורה האיומה, אשר היה נוהג בימים מקדם. לכל הפחות אין עורכים כעת מדורה לשרוף יהודים בחוצות קריה על דבר כל עלילה אשר יעלילו עלינו, וגם יש לקוות, כי ימים כאלה לא ישובו עוד, למרות כל הריאקציא ההולכת וגוברת עלינו.

ואולם אם בדבר הזה אנו מוצאים כעין תנחומים לנפשנו, הנה לא נוכל לכחד, כי מצבנו הלאומי לא יעיר בנו רגש נעים ביותר. הצרות אשר אירעו לאבותינו בימים שעברו, מצאו דור של גבורים אנשי חיל נלהבים ומוכנים למות על קדושת הדת. בטרגדיא ההיסטורית הזאת יש פנים מזהירים ומאירים ביותר; ציורה הוא מפליא ומכאיב כאחד. אבל בימינו אלה אנו רואים דור של גמדים ובאמצע הטרגדיא נמצא גם הוללות רעה. המחזה המעציב הזה ראינו ביותר במאורע פולנא. כאשר נודע הדבר ברבים והקול יצא, כי מעלילים הצוררים על יהודי אחד, כי הוא רצח את הנערה המומתה (הגם כי היה קלא דלא פסיק, כי אמה ואחיה שלחו יד בנפשה יען רבתה גהם על כי העבירו עליה את הדרך בירושתה) מהרו אחינו בווינא להמציא להילסנר מליץ יושר, אשר יעמוד לימינו בחקירת המשפט, וגם קצבו לו שכרו חמשת אלפים פלורין. בדבר הזה הטיבו לעשות, ואולם האם לא היה אפשר לכסות סוד זה, למען לא יודע ברבים? האם לא היה אפשר לקבץ סכום כזה בין העשירים מאחינו בלי כרוזים של פומבי ובלי קולי קולות? האם היה כבר לחוק בישראל, כי על נדבה של פרוטה מחוייבים אנו להכריז בהפלגה של מאה שקלים? כי מובן מאליו, כי דבר זה נתן יד לחשד על היהדות. הצוררים שואלים: מה טעם היה בדבר, כי תיכף ומיד התנדבו היהודים לשלם להמליץ על דבר יהודי שנחשד בעוון רציחה? וכי אי אפשר בעולם, כי יהיה יהודי שופך דמים? אין זה, כי אם נוגעים הם בדבר וזה הוא „ענין הכלל". בדבר הזה הוסיפו אחינו פחם לגחלים ונריגו חרב בידי הזדים להרגנו. לפנים בישראל לא היתה עשירות כזאת בקרבנו ועם כל זה אספו סכומים יותר גדולים בשביל השתדלות נחוצה, אבל עשו הדבר בחשאי, בלי כרוזים מבהילים; המתנדבים לא נתנו את כספם, כדי שתודע ברבים צדקת פורנם, אלא למען להושיע לעמם הנתון בצרה, וגם השתדלנים לא אמרו לגדל שמם בארץ, אלא נכנסו בעובי הקורה בלבם ובנפשם עד דם התמצית להושיע לאחיהם, יען צרת עמם נגעה אל נפשם.

איך שיהיה, מאורע פולנא היה בימינו לצרת הכלל, ובודאי חייב כל אדם מישראל, להשתתף בגופו וממונו בדבר הנוגע לכלל היהדות ולכלל עמנו. ואולם גם בזה נראה מחזה מעציב לב ומעורר בנו גועל נפש. נפלה הברה בעיר, כי פרצה שרפה, ועד מהרה נאספו „המכבים", איש וכד המים בידו „לכבות את הדליקה". כוונת האנשים האלה, להשמיע את קולם ברבים ולהודיע את טיבם בעולם, „להתפרסם"; לפעמים כוונת „המכבים"

האלה היא מכוערה יותר ויותר. נודע הוא, כי בשעת השרפה יבואו לפעמים אנשים „להציל“, והם מצילים לעצמם. גם בחזון הזה אנו נפגש למורת רוחנו בימים האחרונים. האיש הרואה בעין פקוחה, איך הם „מגינים“ עלינו ו„מצילים“ אותנו יתעצב על „ההצלה“ הזאת יותר, מאשר יתעצב על הצרות המוצאות אותנו. אלו הפגעים נוגעים ברכושנו ובקנינינו, במצבנו המדיני ובזכיותינו, אבל אינם משחיתים את המוסר הלאומי, בעוד כי „ההצלה לשם עסק“ היא כרקב להיהדות ולא הניחה מדה טובה בחיינו הצבוריים. זה הוא פרק מכוער מאד בתולדתנו בזמן ההוה, ולדבר עליו בפרט אי אפשר, יען תחסר לנו המתינות ומנוחת הנפש הצריכה לחקירה היסטורית, ורק בצורה היסטורית חפץ אני לצייר את מצבנו כעת. הדבר הזה נגע נפשנו אל עצמנו ואל בשרנו, וקשה לנו להמציא ציור אמתי של המעשים הנעשים כעת בעולמנו, מכלים עינינו ומאריבים נפשנו.

אמנם אין המקרה הזה ענין בודד בעולמנו. כבר ראינו כזה בימים האחרונים בפנים אחרים. ידוע הוא, כי בדורנו זה ירדה היהדות בארצות המערב מסבות שונות וכמעט שנשתכחה לגמרי מישראל. בימינו אלה קמה התעוררות במחנה עמנו, להשיב את היהדות לתחיה. ההתעוררות הזאת היתה בלי ספק אמתית, יען באמת ראו ונוכחו רבים מאחינו, את אשר בא להם למרות תשוקתם העצומה להשכיח את שם ישראל ולהטמע בעמים, וינהו אחינו אחרי מורשת אבות, אחרי הדת הישראלית ובמקצת גם אחרי דעת תולדתנו וספרותנו. ואין ספק, כי אלמלי קמו לנו בימים האלה מנהיגים וראשים, אשר יצאו ואשר יבואו לפנינו, כי אז היתה עכשיו שעת הכושר, להשיב בנים לגבולם, ומאורעות הימים האחרונים היו משאירים רושם ניכר בהתפתחות עמנו. ואולם לפי מצב הענינים עברו הימים הטובים האלה (בבחינה ידועה) רק בקולות ובכרוזים ודבר של קיימא לא נעשה. ההתעוררות הזאת היתה כלי חפץ בידי קצת אנשים לחמם עצמם בה או לכל הפחות לגדל שמם ולנחול כבוד, ודבר מפורסם הוא, כי כל איש ואיש הוא בא עכשיו להחם את קדרתו על ה„אש האהבה לישראל“, כפי המליצה השגורה. לעומת „העסק“ בהשנאה לישראל קם גם „העסק“ ב„הצלת עמנו“. לדאבון לבנו מוכרחים אנו לשים יד לפה ולשתוק לכל המעשים המגונים האלה, כי יראים אנו, כי על ידי דברינו יבולע להכלל ונהיה גורמים בהפסד עמנו. יותר ממה שהזיקה לנו השנאה בחמריות, במצבנו המדיני והאיקונומי, היא גורמת לנו הפסד ברוחניות, במוסר הצבורי שנפגם מאד לרגלי המאורעות האלה. אם תחדל השנאה לישראל בימים הבאים (וזהו הוא דבר שאפשר להשמע) יעברו ימים רבים טרם נתרפא מן המכות אשר הכינו במוסרנו ובחיינו הרוחניים בבית „אוהבינו“.

עומדים אנו כעת על מובן הדברים: אין הקב״ה נפרע מאומה טרם שנפרע מאלהיה; אין אומה מקבלת הפסד ונזק בקיומה טרם שיחדלו לה שופטים ומנהיגים, טרם שתגיע אל אותו המצב המכוער: איש כל הישר בעיניו יעשה.

---

מאורע גדול קרה בימים האחרונים, אשר אלו היו אחינו יודעים ומכירים הליכות ההיסטוריא וסבותיה הפנימיות, כי אז היו מוצאים באותו המאורע התחלה לתקופה חדשה בשאלת היהודים והיהדות בזמן הזה. בעיר ברלין נאספה זה ימים מספר הסינודי של מדינת ברנדנבורג, להועץ על עניני הדת השלטת וחיים הדתיים והמוסריים של הנוצרים, כדרכה בכל שנה ושנה. אחד מחברי הסינודי קבל בפעם הזאת על ענין המרת הדת מצד היהודים המתרבה משנה לשנה, ולפי דעתו לא תצא שום תועלת לדת הנצרת מחבריה

החדשים, אדרבה יש קצת סכנה בדבר, כי נספחים אליה אנשים ונשים, אשר אין תורת הדת הזאת בלבם, אלא כי קבלוה אליהם רק כתורת אנשים מלומדה ולבם בל עמם. עוזבים הם את הדת הישראלית משום איזו פניה חמרית ולא מאהבה להדת הנצרת, אשר בפיהם ובשפתם יכבדוה ולבם רחק ממנה. לפי דעתו של הדובר מן הראוי, כי ישמיטו כהני הדת האוונגלית את ידם מעסק זה, להכנים יהודים תחת כנפי הדת החדשה, אלא ישלחו את הבאים להתנצר אל חברי המיסיון, אשר „בקיאים הם בדבר ומומחים גדולים להכיר ולדעת, מי יקבל עליו את הדת הנצרת מסבת נטיה פנימית ומי נכנס אליה לשם נשואין או כדי לקבל איזו התמנות ופקודה". הדובר ספר לפני חברי הסינודי דבר מאורע אחד שקרה זה שנות מספר בברלין (ואולם אין זה חדוש, אלא כבר נדבר אודות הדבר הזה פעמים רבות): מורה עבריה אחת בקשה להספח אל אחד בתי הספר של שלטן העיר ולא נתקבלה, יען כי הסכימה הממשלה בימינו למַעט במנוי מורות עבריות בבתי ספר להעם; אלא אמרו לה, כי לכל היותר אפשר לה להיות מורה למודי הדת הישראלית להתלמידות העבריות. ותלך המורה העבריה ותקח לה „תעודה" מאת אחד הרבנים, כי מוכשרת היא ללמד למודי הדת בבית הספר. ואולם בהביאה את תעודתה לשלטן בתי הספר לא נזדמן מקום בעבורה תיכף ומיד. מה עשתה העלמה הזאת? מהרה והמירה דתה, ולא עברו שלשה ירחים מיום שבקשה להספח אל בית הספר בתור מורה דת ישראל וכבר נתקבלה — בתור נוצרית — למורה מן המנין בבית הספר וגם למודי הדת הנצרת מסרו לידה! הא למדת, סיים הדובר את נאומו, כי אין כהני הדת הפרוטסטנטית מדקדקים כל עיקר בהכנסת גרים ועושים הם את מעשיהם בלי שום זהירות מצדם.

על הדברים האלה השיבו חברי הסינודי איש ואיש כפי הגות רוחו. בנוגע לענין המאורע המסופר הוכיח אחד הדוברים בטוב טעם ודעת, כי האי־זהירות לא היתה מצד הכהן הפרוטסטנטי שהכניסה בברית, אלא מצד הרב, שנתן לה תעודה על דבר כשרונה, ללמד למודי הדת הישראלית. ומעשה שהיה כך היה. המורָה הזאת חנכה בנעוריה בין הנערות הנצריות, גם למדה הדת הנצרת בין חברותיה אשר כגילה, בעוד כי את הדת הישראלית לא הכירה מעודה. ולפיכך, אם היה הרב תוהה מעט על קנקנה לא היה מסמיך אותה ללמד את הדת הישראלית; אבל הכהן הפרוטסטנטי שהכניסה בברית מצא, כי יודעת היא את עיקרי הדת הנצרת על בורים, ובדבר כוונתה הפנימית — הנה רק לאלהים נגלו מצפונות כאלה והוא בוחן כליות ולב, אבל הכהן לא ידחה שום איש או אשה הבאים להתנייר מפני איזה חשד, שמא אין תוכם כברם. נואם אחר חוה דעתו, כי אי אפשר להוציא הדבר הזה מרשות הכהנים המשרתים בקודש ולמסרו לידי כהני המיסיון, כי על ידי זה יהיה פגום בכבוד הראשונים.

על דבר הכשרון המיוחד של חברי המיסיון, „להכיר ולהבחין בין הבאים להתנצר מנטיה פנימית ובין אלו שיש להם פניה בדבר", אין לדבר הרבה. כל הבקי בפעולת המיסיון ידע, כי באמת הדבר להפך. הבא להתנצר לפני כהן פשוט על כל פנים נמר כזה בדעתו בלי שום פתוי והפצרה, אלא כך עלה במחשבה לפניו — מאיזה טעם אין אנו יודעים. לכל הפחות יש לאלו המתנצרים מצב איתן בחיים ובחברה הסוציאלית והם אנשים כשרים, ואולם חברי המיסיון „יעשו נפשות" בין נחותי דרגא, אנשים אשר משום איזו סבה יצאו מכלל ישראל ועל פי הרוב הם מבקשים שכר בכסף בשביל המרת דתם. רק חברי המיסיון המוכים בסנורים ואינם רואים אפילו זה שנעשה לפניהם ולנגד עינם יוכלו להתפאר, כי בקיאים הם ומומחים גדולים לדעת את מי לרחק ואת מי לקרב,

והם „בוחנים כליות ולב". ואולם לא הוכוח בדבר זה הוא העיקר לנו, אלא לראות ולהבין את התמצית ההיסטורית הנמצאה במאורע זה. מרגישים הם רבים מהנוצרים, כי הדבר שהיה כעת לענין שכיח תדיר, היינו, כי ימירו רבים מיהודים את דתם רק כדי למצוא רוכס בחיים, לא יביא תועלת להדת הנצרת, אלא אדרבה נמצא בו גם הפסד מרובה, שהרי הנוצרים החדשים האלה הם רק נוצרים למראית עין והם שאור שבעיסה בין הנוצרים להחליש את הכח הדתי בהם. מצרנו לא נתעצב על זה, אם יגמרו אלו ביניהם, לבלי לקבל עוד גרים כל עיקר. ואולם ראוי לדעת, כי לא כדעת הסינודי היא דעת הממשלה, וגם אין שום סבה לשלומי אמוני ישראל לשמוח על הדבר הזה.

נודע ומפורסם הוא, כי „הספירות העליונות" של הממשלה אינן מקנאות את קנאת הדת במדה מרובה, ובשעה ששרי הממשלה דורשים מכל יהודי המבקש התמנות, כי ימיר בתחלה את דתו, אינם עושים זה מתוך נטיה דתית אלא מטעם מדיני, אשר אי אפשר לפרטו בזה. איך שיהיה, הנה די להם, אם יביאו היהודים תעודה, כי התנצרו, ושוב לא איכפת להם מידי. ולכן אל תתהלל הסינודי, כי אפשר לה כעת להביא פנים חדשות בדבר הזה, כי הממשלה לא תסכים להצעותיה. וכן הוא גם בנוגע להמ־ת הדת מצד העלמות העבריות בנות העשירים, אשר יתנצרו כדי להנשא לשרי הצבא וכדומה מגדולי הנוצרים, אשר לרוב הם קרובים למלכות. בודאי לא תעכב הסינודי על זה, וגם אם תנסה כחה לעכב הדבר לא תצלח. ואולם גם מצד היהודים אין שום סבה לשמוח על החזון הזה, כי חושבים לבחון את הבאים להתנצר. המרת הדת במדה מ־ובה נוהגת בין ילדי בני ישראל, באשר הוריהם מכניסים אותם תחת כנפי הדת השלטת בימי נעוריהם, בעת שהם הולכים לבית הספר ואינם יודעים עוד עד מה. הכהנים הפרוטסטנטים מחוייבים לקבל גרים כאלה, וגם אי אפשר להם לבחון אותם ולתהות על קנקנם, שהרי הילדים אינם עוד בני דעת ורק על דעת הו־יהם הם נכנסים לדת החדשה; ולנס־ת את ההורים, למען דעת את אשר בלבם — זה הוא בודאי דבר שאי אפשר לגמרי.

ואולם מצד אחר אנו רואים בהתעוררות זו, כי קרובים אנו כבר אל אותה השעה, אשר בה תהיה שאלת „הנוצרים החדשים" לשאלה מדינית. אין מן הצורך להרבות באותות ומופתים כדי להוכיח, כי עיקר השנאה לישראל דבר איקונומי יצוק בו, ולכן כל עת שהיו המתנצרים מעטים נבלעו בין עם הארץ ושנאתו לא נגע בהם. ואולם מזמן שהתרבו הנוצרים החדשים, אם מפאת כי נספחו אנשים ונשים להדת הנצרית, או מפאת כי העבירו הורים עברים את בניהם ובנותיהם בקטנותם בברית הדת הזאת — מעת ההיא כוננה השנאה גם נגד המתנצרים. וכל מה שיגדל מספרם יגדל גם ערך השאלה הזאת. וקרוב הדבר בעיני, כי בימים הבאים תהיה לשאלה זו אותה הצורה שהיתה לשאלת האנוסים בספרד, וחושש אני מאד, כי גם היהודים יכוו בנחלת „הנוצרים לחצאין", כאשר אירע בספרד, כידוע.

רבים מן הנוצרים החדשים בממלכת פרוסיא מצאו נתיבות בפקודות המדינית או כי נתמנו למורים בבתי הספר הגבוהים ובבתי מדרשי החכמות. אין להתפלא על החזיון הזה וכן אין להחליט אודות האנשים האלה, כי כלם מצויינים בכשרון מיוחד; אלא הדבר הוא להפך. על פי הרוב השלים איזה יהודי את למודיו באיזה מקצוע מדעי, וכשהוא חפץ להגות מחכמתו ימצא את השער סגור לפניו ואז הוא עושה את הצעד האחרון — וכבר בא על הגאולה ועל התמורה. לרוב יעשו ההורים את הצעד הזה בשביל בניהם, אם ימצאו אותם מוכשרים לעבודת המלך, אלא שיהדותם תעכב עליהם. איך

שיהיה, הנה בודאי יש לחוש בדבר. כי בזמן מן הזמנים יעיר זה קנאת עם הארץ על „היהודים", יען אפילו אלו שיצאו מדת ישראל, אם עשו זה בהמון גדול, יכירו בהם עוד סימני יהדותם. הפקודות המדינית ומשרות מורים בבתי ספר הגדולים ובבתי מדרש החכמות הם במדינתנו כעין „פטרימוניום" של כתה סוציאלית ידועה בגרמניא, וכאשר ירבו אוכלי הטובה הזאת בודאי יתקצפו בני הכתה הזאת על „הזרים", הגורעים חלקם ונוגעים בנחלתם. ואותה הסבה, אשר גרמה בתחלה את השנאה לישראל בכלל, תגרום אחרי כן שנאה עצומה להאנוסים, ודתם החרשה לא תעמוד להם ביום עברה. אומרים, כי יש קצת שנוי בדבר, שהרי האנוסים בספרד לא התחתנו בעם הארץ ולכן נשארו תמיד מצויינים בתור יהודים והשנאה להם לא פחתה, בעוד כי האנוסים שבימינו אינם משגיחים על זה, ולכן יש לקוות, כי בדור שני ישכחו כבר את מקור מחצבתם. ואולם באמת אין הדבר כן. הטמיעה של האנוסים בארצנו היתה באפשר, כל זמן שהיו הנוצרים החדשים האלה במספר מעט; אבל מעת שהתרבו באוכלוסין והם הולכים ומתרבים עוד שוב אי אפשר להם להבָלע בעם גרמניא בימי דור אחד, ואם יארכו הדברים יותר, יש לחוש, כי בינתים תקום מניעה עצומה בענין זה. ומצד השני אי אפשר יהיה, כי יחזרו האנשים האלה ליהדותם (כמו שעשו בספרד ובפורטוגל, יען כי על הרוב שמרו את יהדותם בסתר), ואז תקבל שאלת היהודים בגרמניא צורה חדשה, אשר קשה כעת לעמוד על אופיה ולדעת את תוצאותיה.

לעת עתה לב הממשלה טוב להנוצרים החדשים, וגם החשובים שבעם גרמניא מתרעמים על חברי הסינודי הקנאים, הבאים להטיל סער בשאלה זו ולהעיר חמת ההמון על „הגרים". כי הם — הממשלה וחשובי העם — רואים בדבר זה אמצעי רצוי לפתור על ידו כמה שאלות מדיניות מסובכות וגם יקוו, כי על ידי זה תחדל שאלת היהודים לגמרי. הם חושבים, כי את המשכילים אשר בבני ישראל יקבלו אל תוכם והעשירים יתנו את בנותיהם (כמובן אחרי שהתנצרו) לאצילים שירדו מנכסיהם, ובאופן זה תצא תועלת לשניהם, ובני דלת העם בין היהודים ישובו אל הגיטו, כאשר נאה להם. אל פתרון שאלת היהודים באופן זה נושאת החברה הסוציאלית בגרמניא את נפשה. לכן קוצפים הם קצף גדול על הקנאים הבאים להעיר קנאה ואיבה ולגרום עכוב בדבר. כן הוא מצב הדבר כעת, ואולם ספק גדול הוא, אם יהיה כן גם בימים הבאים, אם יעלה בידם להשקיט הקנאה והשנאה. ויותר קרוב הוא, כי מדי יעכור שטף השנאה האיקונומית ישטוף על גביהם, ולבסוף לא תעצור הממשלה כח לעמוד בפרץ ובעצמה תהא מוכרחת לעסוק בשאלה זו ולבקש לה פתרונים על פי נוסח הסינודי. אחרית הדבר הזה מי ישורנה!

ב—ד.

---

# השקפה כללית.

## VIII.

(האסיפה הגדולה בווינא ותוצאותיה. רעיון הציוניות בקהלת ווינא. — „המתבוללים" מבית המדרש הישן בזמן הזה. — למודי הדת בקהלת ברלין. — החברות „להרבות דעת תולדות ישראל וספרותו" בגרמניא. הדרשות בלילי החורף. — למודי הדת של התלמידים העברים בבתי הספר שבאודיסא. — אכסניאות של תורה ברו"פ. — שאלת הרבנות ברוסיא. — הציוניים המדיניים במערב. — תיור ארה"ק. — פעולת עדת בייטהען לטובת העובדים והפועלים של בוריסלב. - צוואת הברונית הירש ויורשיה).

עוד הפעם רואה בעל ה„השקפה" חובה לעצמו להעיר את לב קוראי „השלח" על דבר נפל בישראל בירחי אוקטובר ונובימבר המתיחס לכל הנעשה בישראל באחת הממלכות הגדולות שבאירופה. בכלל סבוכים וקשורים מאורעות הימים האחרונים בכל תפוצות הגולה זה בזה, עד שאי אפשר להבין להלך רוחה של כנסת ישראל מבית מבלי לשום לב למעשי שונאי ישראל מחוץ.

עלילות־הזמן בימי אוקטובר־נובימבר שנה זו הוכיחו אותנו לדעת, כי דברינו ב„השקפה" לחדש העבר לאמר: „האנטיסימיטים ועושי דברם עושים את שלהם בשלמות ולהשגת תכליתם שוקדים הם לעשות כל דבר בעתו, טובי הנוצרים אוהבי אמת וצדק עושים מצדם גם כן המוטל עליהם לעת מצוא, אך האם יעשו גם ראשי כנסיות ישראל את שלהם לקדם פני הרעה...?" העלילות האחרונות הוכיחו לדעת, כי צדקנו בדברינו. הפתגם התלמודי „אין דבר רע יורד מן השמים", הכולל בקרבו השקפה אופטימיסטית על תולדות אדם בכלל והאומה הישראלית בפרט, היינו, כי אין רע בהחלט בההיסטוריא, ואין לך רעה שאין טובה כרוכה בעקבותיה, הפתגם הזה נתקיים היום בכנסיות ישראל שבמדינות ממלכת אוסטריא. מעשרה קבים של רפיון רוח, שפלות הנפש, התרשלות ועצלות בעניני הכלל ברוב כנסיות ישראל שבמערב ושבמזרח, תשעה נטלו כנסיות ישראל שבאוסטריא. בימים האחרונים הגיעה הרעה למרום קצה. עלילת הדם בפולנא היתה ליהודי אוסטריא את אשר היה משפט־דריפוס בצרפת: לא סבה לרדיפות והריסות בתי ישראל ואבדן רכוש היהודים, כי אם מסובב ותולדה מחויבת מפעולת הצוררים השלמה והמתאמתת לרוחם ודרושה לחפציהם. היהודים שבאוסטריא המה מפגע לכל הלאומים השונים בהממלכה הזאת. — במלחמת־שערים שבין לאום ללאום הננו רואים תמיד את החזיון המפליא, שכבר עמדו עליו קדמוני חכמינו בהמשל על מדין ומואב: „כרכושתא ושונרא עבדו הלולא מן תרבא דביש גרא". בשנאת ישראל — לעולם כל הדעות שוות. האשכנזים הלאומיים והטשיכים הלאומיים צוררים זה לזה ושנאה עצומה שוררת ביניהם, אבל מכיון שהדברים נוגעים לרעת היהודים שנואי נפשם הם

עושים שלום זה לזה ושניהם יחד על יהודה. כה יצאה ההבערה מעוות־הדין בקוטנברג ותהי לאש אוכלה בכל קהלות ישראל בערי ביהם ומורביא. בערים רבות (העלישויא, ווסיטין ועוד) התנפלו הטשיכים על היהודים בעברת זדון, והחרדה הקיפה את כל ישובי היהודים בכל מדינות הממלכה שבעבר נהר ליטהא מערבה. פרטי המעשים כבר גלוים וידועים להקוראים, ופה נוכל לדבר רק על דבר תוצאותיהם ואיזה רושם עשו המאורעות האלה בווינא ובקהלות אחרות הנגררות תמיד אחרי הקהלה שבהמטרפולין.

אחרי ימים ושנים של אי־מעשה התעוררו היהודים בווינא להשיב לחורפיהם דבר, וביום השביעי לירח אוקטובר היתה אספה גדולה בעיר הזאת ושלשת אלפים בני ישראל מכל פנות העם עם הרב הראשי ר' משה גידמן ויתר הרבנים והפרנסים וראשי החברות השונות באו לקול הקורא מטעם הנהגת העדה להביע כאיש אחד חברים את מחאתם נגד המעלילים ברשע ומוציאי דבה בזדון על תורת ישראל ועם ישראל. אין פה המקום לספר בפרטות את תוכן האספה הזאת ודרשותיו של הד"ר שטירן והרב גידמן (דרשת זה האחרון הצטיינה באמת ברוחה ובטוב טעמה, דברים ערוכים לפי הזמן והמקום והענין הקשה העומד על הפרק), לנו נכבדו ביחוד דברי אחד הפרנסים (שטיגר) שהודה בפה מלא, כי היהודים שנבחרו על ידי אחיהם לשבת בסוד ועד הממלכה המה מועלים בשליחותם ומעולם לא הוציאו מפיהם דבר בהפרלמנט להוכיח כי חירות כל הדתות באוסטריא היא רק מעין דברים שבכתב ומעולם לא יצאה לפעלה. בדבריו אלה כמעט שהכריח הפרנס הזה את האדונים, עבדי־עבדים להרוזנים הפולנים בגליציא ובבית מועד לאצילי פולין בווינא, לצאת מגדרם; איך שיהיה, האספה הגדולה הזאת עשתה רושם אדיר מאד גם מחוץ לעולמו של ישראל וגם במחנה צוררי ישראל. פרסומא דמילתא — מילתא היא, וכח הדברים היוצאים מפי קבוץ גדול בפומבי גדולה גדול הוא גם בארצות המתנהגות על פי תורת־מדינה קבועה, וכמו רוח טהור נשב על שמי קהלת ישראל. בבירת אוסטריא צצו כמן עפר אנשים נלבבים להעיר רוח בני העם הישראלי ובמשך שלשה שבועות קם ויהי בווינא מעשה רב עלילה וגדול התוצאות, אשר לא קוינו אליו בזמן האחרון. כותב הטורים היה לפני שני ירחים בווינא באותה העת אשר שופטי־העם בפולנא רצחו נפש הכנסיה הישראלית בדין המרומה שעל פיהו נגמר דינו של הילסנר למיתת תליה. אז היה דבר הפרנס הזה לאמר: כנסת ישראל באוסטריא ירדה עד לדיוטא התחתונה וכמדומה לי שנפלה נפילה שאין עוד תקומה אחריה. שלשה שבועות אחרי אספת־המחאה (ביום ל"א אוקטובר) קמה ותהי: התאחדות קהלות ישראל במדינות אוסטריא, או ברית אחים בין מאה וחמשים קהלות, לעבוד יחדו בלי לב ולב בעבודת הכלל וקיום היהדות, להסיר חרפה מעל ישראל ותורתו. במעמד הזה קרא הפרנס שטירן באזני חברי הפרלמנט שלש עשרה יהודים בשמם ומולדתם את דברי מרדכי היהודי לאמר: ואם החרש תחרישו לעת כזאת רֶוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואתם ובית אביכם תאבדו!... מתוך שבחה של התקנה הגדולה הזאת בא הפרנס ד"ר שטירן לידי גנותה של קהלת ווינא עד היום. מערכת התקנות ליסוד ברית הקהלות במדינות אוסטריא כבר נתאשרה ונתקיימה בדרך המלך זה שנתים ימים, ואף (כדברת הפרנס הנואם הזה) על ידי קרת־רוח והעצלות המססמנות את העוסקים בצרכי הצבור הישראלי באוסטריא לא יצא הדבר לפעלו עד היום. רק בכח האסון הנורא אשר בא כתומו על יהודי אוסטריא וביחוד יהודי ביהם ומורביא, הודיעו ראשי העדות למאה וחמשים קהלות לקהל ישורן בווינא, כי באה העת להוציא החפץ הזה לפעולת ידים, ותתעשת

עדתנו לקרוא אתכם הלום. הצעה אחת הנוגעת ביחוד לבטחון הנפש והרכוש נתקבלה תיכף ומיד, כאשר הוכרז ברבים, כי ברית־אחים כרתה עתה בין קהלות ישראל אשר במדינות הממלכה לאמר: נבחרי הפרלמנט בעלי דת יהדות מתבקשים להעלות על שלחן בית הנאמנים הצעת חק אחד, אשר יחייב בני כל צבור ידוע—עיר או כפר, להיות ערבים זה בזה לעת תפרוצנה הפרעות נגד מפלגה ידועה שבאזורחי המקום, לשלם אחרי כן מקופת העדה כלה את כל ההיזקות שיגרמו בעלי הפרעות. בצדק שפטו הנאספים, כי בצאת חק זה לפעלו, יעשו לבטח האזרחים הנוצרים אבות העיר או הכפר את שלהם, לקדם בעד הפרעות לבל תפרוצנה ולעזור בזה גם את ראשי המשטר להשקיט את המהומה טרם שתעשה פרעות. אולם עלינו להודות, כי לא נתקררה דעתנו בהצעה כזאת לבדה, הדואגת רק להצד הגופני שבהמעמד הנורא הזה ולא להירידה המוסרית והשפלות הנוראה שנשקעו בה בני עמנו בהממלכה הזאת, ויותר חביבים עלינו דברי הד״ר פיאלא: „הנה לפנינו נוסדה חברת־הקהלות מוכתרת בנמוסיה בכל כח חברות מדיניות מטעם חקי הממלכה, אך לא החברה היא העיקר כי אם מעשיה; אם יהיו מעשיה לעתיד לבא נאים לשמה, לחזק את היהדות, להאדיר גם בנו בקרבנו את רגש הלאומי הדתי, אם ידעו מנהיגיה להשגב בה לעת צורך השעות הרעות להגן על ישראל ותורתו״. הד״ר פ. אמר בפני כל הנאספים: כנסת ישראל שבאוסטריא לא יצאה עד היום ידי חובתה לכלל ישראל, ולו התעוררה לעשות דבר בעתו, כאשר כבר נראו אותות השעות הרעות המתרגשות לבא לעולמו של ישראל לא באנו להמצב הזה שאנו נמצאים בו היום. בדרשתו של הד״ר פ. הננו מוצאים שני ענינים הקרובים ביותר ללב כל איש ישראל הדואג לעתידות האומה והטבת מצבה הרוחני והגופני היום ולאחר זמן. הוא תאר את המעמד הנורא של אלף ושלש מאות הפועלים היהודים במכרי ההרים למיני מתכיות ומעינות הנפט אשר בקרבת בוריסלב והראה לדעת את הדרכים והאופנים שעל ידם יש לקדם פני הרעה; עוד יותר מזה הוכיח לדעת את הטובה הצפונה להיהדות בחזוק רעיון ישוב ארץ ישראל, הארץ, אשר בה ספונים טמונים כל חמודות העם מדורות עולמים; הישוב, אשר רבים מטובי עמנו עוסקים בו במסירת נפש בימי עשרים שנה ותוצאות העבודה הזאת היו למשיבת נפש לכל איש ישראל החפץ בתחית רוח ישראל. בדבריו העיר על פעולות החברות לישוב א״י בצרפת ובאשכנז ופעולות התנועה הזאת בגליציא ע״י חברת „אהבת ציון״. יסוד לחברות כאלה צריך להיות נכנס בתחום פעולת „חברות הקהלות הנאחדות״, לא לבד מפני שהוצאת רעיון הישוב בארץ ישראל לפעלו הוא למשיבת נפש כל בן האומה הישראלית, כי אם מפני שבכל התיסדות בית אב בישראל בארץ ישראל, בכל קולוניסט שאנחנו מעמידים אותו ואת ביתו על הקרקע בא״י, הננו רואים טל של תחיה להיהדות, כי בפלשתינא תהיה פליטה לא לבד להיהודים, כי אם להיהדות בכל העתים ובכל הדורות. לדברי הד״ר פיאלא אלה מחאו רוב השומעים כף, כי נתקבלו בהסכמה ורצון.

אין ספק כי הדברים הנמרצים האלה נשמעו עתה בפעם הראשונה בבית־הקהל לעדת ישראל הווינאית, ועלי לאמר, כי לא האמנתי לשמועה זאת. למראה השנוי לטובה הזה בדברים הנוגעים ללב הציוניות תגדל עוד יותר פליאתנו על העתון הוויני שהוא כלי־המבטא להציוניות, אשר עבר על החזיון הנעלה הזה בשתיקה ובכלל הזכיר את כל ענין התאחדות־הקהלות כלאחר יד. הן לא נוכל להאמין, כי סבת השתיקה, היתה רק

בשביל זה, שהד"ר פיאלא זכר לטובה גם את חברת „אהבת ציון" בטרנוב. הפתרונים לחידה זאת הם לחברי ועד הפועל אשר להנהגה הציונית בווינא.

והנה הטיב הד"ר פ. לדבר כי עוד לא באה העת לגמור את ההלל על היצור החדש הזה שנוצר בשעת פורעניות — בשעת חירום, ועוד לא נדע משפטו אם ישובו השנים להיות כתקונן. הן גם באשכנז יש ועד הקהלות — (געמיינדע־בונד), ומה עשה לטובת היהדות? לא כלום! אבל בכל זאת חפצים הננו להאמין כי ייטב גורל חברת הקהלות באוסטריא מאשר באשכנז. באמת אוצר של דעת היהדות, אוצר של תורה ורגשי אהבה לקדשי עמנו נמצא בכנסיות ישראל שבאוסטריא יותר מאשר באשכנז; ולא עוד אלא שיודעי התורה המעטים שבאשכנז המה בני אוסטריא, ולולא הם היתה התורה משתכחת לגמרי באשכנז. לאגודת הקהלות באשכנז יש יותר פנים של „שררה" (Bureaucratie), כי היא באמת רק קשר של פקידים, והעומדים בראשה היו תמיד פרנסים קצינים רחוקים מהיהדות. הננו מקווים, כי לא כן יהיו מעשי החברה החדשה באוסטריא אשר שמה מעיד על תעודתה: „אגודה כללית ליהודי אוסטריא" (Allgem. Oestrreichisch-Israelitischer Bund); והיה בהצטרף ידיעת התורה והספרות העברית, המצויה יותר בפנות הכנסיה הישראלית שבאוסטריא מפני קרבתה והתחברותה לגליציה ואונגריה, להשכלה ורוח הסדור והאורגיניזציה אשר לבני אשכנז, אז באמת תוכל לעשות גדולות, להשיב את כבוד היהדות. דברים כאלה לעצמם שקולים הם כנגד מעשים שלמים. עוד ימים רבים יעבורו ודברים כאלה על דבר לאמיות ישראל לא ישמעו ולא יזכרו בבית הקהל אשר בברלין, יען מה? יען, כי בכל האי־סדרים ובכל התהפוכות והתנכרות להיהדות שהננו מוצאים בווינא, הנה בכמה מדינות יש עוד שריד להיהדות — בגליציה ובמורביא ואונגריה הצפונית — ואי אפשר להם — לראשי הקהלה בווינא — שלא ישפיעו עליהם אחיהם של המדינות האלה. להעיר בכל זה יש, כי בהמעמד הנכבד הזה נפקד מקום הרב הראשון ר' משה גידימן ומצד רבני ישראל דבר דבריו רק הד"ר שמידל[1]).

---

הד"ר שטירן אמר, כי אלמלא התרשלו היהודים בווינא בימים הראשונים לעת צמיחת האנטיסימיטיסמוס בעירם, כי אז לא באה עליהם ועל כל יהודי אוסטריא וגם על יהודי יתר הארצות מעל גבולות הממלכה הצרה הזאת. כי באמת עלילת הדם בפולנא היא צרת כלל ישראל בסוף שנות המאה הי"ט המהוללה. ע"י אספות וגם אגודת הקהלות לא נוכל להרחיקה, כאשר ראינו בימי הוויכוחים בבית נבחרי העם (ביום התשיעי לירח נוומבר ולמחרתו). אחד מראשי המדברים של הטשיכים הצדיק את הדין על היהודים אשר במורביא, יען כי מתאשכנזים הם. האשכנזים הלאומיים הקנאים גם הם שונאי ישראל ואולי עוד יותר ישנאו האשכנזים הנלהבים אלה את היהודים משנאתם את הטשיכים אויביהם בנפש. בכלל נתונים היהודים באוסטריא תמיד בין הפטיש והסדן. כל לאום מושך אותם אליו אם ברצון ואם באונס, ויש שישב היהודי היום במדינה זו

---

[1]) לרוב ירבו היהודים בווינא בכרוזים ובמליצות נאות, אבל לידי פעולה ממשית לא יבואו; נשיאים ורוח וגשם אין. ובדבר האסיפות של הימים האחרונים, הנה הראשונה עשתה רושם טוב, ביחוד ע"י דרשתו של הרב גידמן, ואולם באחת האסיפות הבאות קלקלו הדבר על ידי אינדיסקרציא נבערה, כאשר נודע לי ממקור נאמן, ויותר טוב היה, אלמלי הרגילו היהודים באוסטריא לדבר מעט ולעשות הרבה — בחשאי. ש. ב.

ומחר במדינה אחרת ונמצאה לאמיזתו מוטלת תמיד בספק. בגלל הדבר הזה עוררו דברי אֶמיל ביק ראש עדת ישראל בעיר לבוב ניחוך ושחוק מכאיב לב, באמרו, כי הוא וכל היהודים בגליציא הם פולנים ורק הדת תבדיל בינו לבין חבריו הפולנים הקתולים, כי מושבע ועומד הוא לקיים כל החלטות הכלוב הפולני וכדומה. גם מפני הטעם הזה, שאין לאומיות קבועה, לאומיות־מדינית לבני ישראל באוטריא, ובאי כח הקהלות בסוד ברית־הקהלות שנוסדה עתה יהיו בני מדינות שונות, לנו לערובה, כי הרוח הישראלי יהיה שולט בקרבה, להיות שוה ומשוה את כל כנסיות ישראל במדינות שונות.

---

עניני למודי הדת בין היהודים בברלין ינעים הם כעת. בדבר הזה אשמים ביחוד פרנסי הקהלה, אשר כפי הנראה אין לבם נוטה אחרי הגברת החנוך הדתי. שנים רבות נלחמו בבית הקהל אשר בברלין על הדבר הזה. רבים מבני הקהלה ועמהם הפרנסים הקונסרוו־טיווים שנבחרו בשנת 1895, דרשו תמיד בחזקה לשום לב אל רוב נערי ישראל, אשר גדלים ההם ללא־דעת היהדות; כי ידיעתם בכתבי הקדש היא פחותה גם מאשר ידעו הבריהם הניצרים, אשר מוריהם ישננו להם תורת „הברית הישנה" עוד לפני דעתם את תורת „הברית החדשה". המורשים הראשונים אלה, אף כי לא השינו כל חפצם, הנה למצער עלתה בידם, כי השר בוסי שהיה בימים ההם ממונה על עניני הלמודים בפרוסיא הכריח את האבות לדאוג מעט לחנוך הדתי של ילדיהם ההולכים לבתי הספר. בהמעשה הזה הטיל המינסטר קוצים בעיני היהודים „הליברלים" ונשיא העדה מר מ א י ר בראשם. לפני שנה נצחו „הליברלים" את ה„קונסירווטיווים" בהבחירות, ולכן היתה „הרוחה" לפרנסי העדה ונעשו „חפשים מן המצוות". והנה את הנעשה ע"י המיניסטר הקודם אין להשיב, אך באשר גם המעשה הזה לא היה שלם, הנה מקום הניח להליברלים בקהלת ברלין להתגדר בו, היינו, למוד את הלמודים הדתיים במרה וזעומה מאד. נשיא העדה מתנצל על זה, כי למודי הדת במדה מרובה הם „גזרה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה", שהרי ישנם רבים מאחינו שאינם חפצים כלל, כי ילמדו בניהם תורת ישראל, ושלטן העדה לא ימצא ידו לכפות עליהם את החנוך הדתי שלא בטובתם. היוסטיצראטה מאיר ספר, כי כבר התיצבו שני פרנסים לפני המיניסטר ולא השינו חפצם. גם השאלה ע"ד מינוי רב אורתודוכסי מטעם הפרנסים לצאת ידי חובתם לחברי הקהלה, אשר עוד לא נתנו ספר כריתות להיהדות, גם השאלה הזאת נשתקעה ולא ידברו בה עוד, יען כבר עשו „הליברלים" האלה מה שעשו [בינתים נבחר כבר רב „אורתודוכסי" !Habemus papam]

---

בין הדברים העשוים לחזק את היהדות במערכות היהודים באשכנז שאינם נמנים למפלגת שומרי אמונים למצות התורה, יחשבו גם את החברות להרחבה דעת תולדת ישראל וספרותו והדרשות בימי החורף על הנושאים מסוג הזה בלילי תקופת טבת. באמת אין להכחיש, כי החברות האלה הביאו קצת תועלת לכנסיות ישראל שבאשכנו וביחוד בערים הקטנות, אשר שם צמאים עוד רבים מבני ישראל לשמוע דבר ה'. אבל כמדומה לנו, כי למראה הבערות הנוראה בכל מקצעות היהדות השולטת בין יהודי אשכנז היום, יותר טוב ויתר תועלת היו להדרשות, אם נושאיהן היו פרשיות שלמות מספר דברי ימינו או ענין שלם ממקצעות תורתנו; אמנם כן, בדרשותיהם של דרשני חברת הספרות יש מספר נכון מתאימים לחפצנו, אבל יש ביניהן גם אלה שנושאיהן הם שיחות בעניני מדינה העומדים על הפרק או ענינים בחיי ישראל שיש להם תכונה פובליציסטית.

שיחות נאות כאלה נאמרות גם בבתי הקזינה ובאספות עם, אבל לא מטעם חברת הספרות, אשר תעודתה היא — להגדיל תורת היהדות ולהאדירה במקום ששם נשתכחה התורה זה כמה דורות. למשל במגדיבורג ידרשו בחורף זה: על דבר שאלת היהודים בימינו; לוטיר והיהדות; ניטשה והיהדות וכדומה. מסופקני מאד אם דרשות כאלה תביאנה תועלת להרחבת דעת עצם היהדות ומעלת התורה בכלל בין השומעים.

---

נראה הדבר, כי היהודים „הנאורים" שבאודיסה קנאו באחיהם „הליברלים" בברלין. למן היום שהוציאה הממשלה דבר־מלכות, כי כל באי בתי ספר הגימנזיות מחויבים ללמוד תורת הדת, איש איש לפי דתו ואמונתו, הנהיגו גם הוראת תורת ישראל להתלמידים העברים. על פי החוק הזה הנהיג הוראת התורה הזאת גם ראש בית הספר למסחר להתלמידים העברים אשר בבית הזה, והם החצי ממספר כל התלמידים. אך דעת תורת ישראל בכל זה אינה חובה, כי אם רשות, ועל כן באו לשעורי־התורה הזאת רק שלשה וארבעה תלמידים תחת שלשים וארבעים. אז אמר ראש בית הספר להכריח את האבות והבנים, כי יאותו ללמוד את התורה הזאת על פי קצבת־השעורים מטעם מועצת המורים. ואולם רבים מאבות התלמידים ערכו כתב בקשה לראש ביה"ס, לפטור את בניהם מהלמוד הזה, יען כי הם בעצמם כבר קנו להם ידיעה נכונה בתורת עמם בביתם והוראת דת להם אך למותר; ואחדים הוסיפו סרה ובצביעות וחנופה הלשינו על המורה ויאמרו כי יראים הם לבל יתן המורה מרוחו על תלמידיו והוא ידוע להם לאיש חפשי בדעותיו ונוטה בלבו מתורת ישראל. אך נשיא בית הספר לא שם לבו לדבריהם והוא וחבריו המורים החליטו להציע לפני המיניסטר שעל האוצרות, שהוא המפקח על הבית, כי מעתה תהיה תורת דת ישראל ללמוד קבוע לחובה בתכן כל הלמודים. והיה אם יאשר המיניסטר את בקשת ראש ביה"ס והמורים, וסימן רע בהצלחת התלמיד בתורת דת ישראל ישים מכשול על דרך התלמיד לבלי תת לו עבור מלשכה ללשכה גבוהה ממנה, אז בעל כרחם של האבות „הנאורים" ובניהם באודיסה יהיו תלמידי בית הספר מוכרחים לדעת דברי ימי עמנו ויסודות תורתנו.

---

ענין חשוב וראוי לחקור אודותיו הוא דבר „אכסניות של תורה ברוסיא ופולין". אחד מהמומחים לאותו דבר והוא גם רב ודרשן (במשמעות המלה הזאת על פי מנהג ליטא) היושב בתוך עמו ועסקן נכבד בחבת ציון פרסם בימים אלה (בהמליץ גליון 226—229) מאמר מלא דברי חפץ על אדות „אכסניות של תורה" בלאמזא ובסלאבאדקא הסמוכה לקאוונא. סגירת שערי וואלאזין (פלך ווילנא) היתה בשעתה (1893) למאורע מעציב מאד ורב עלילה ותוצאות, כמעט יותר מכל המאורעות שאירעו למאות רבואות בני ישראל שבמזרח. בוואלאזין היתה התורה לסם של חיים להמורים והתלמידים, ומבלי לגזם נוכל לאמר, כי רוב סופרי־עברית בעלי חכמת ישראל במדה מרובה או מועטת ורוב הרבנים בעלי תורה ובעלי תרבות כאחד (ולא אלמנה היא כנסת ישראל המזרחית גם מרבנים כאלה, אם גם רובם משרתים בקדש בערים הקטנות או הבינוניות) המה תלמידי הישיבה בוואלאזין. לפנים היה נראה, כי הסדרים או העדר־הסדרים ששררו בהישיבות מלפנים וגם היום היו שוררים גם בוואלאזין, אבל הרוח — היה רוח ישראל ברעה והבדלה, בהתבוננות ושום שכל על עקרי התורה הלאומית. בדבוק חברים תמימי דעים ובשיחות חכמים וגם בקריאת ספרים התפתח השכל וההרגשה, וכדברי הסופר הזה,

הראש היה בבבל והלב בציון. — עד היום לב הרבנים חניכי וואלאזין פתוח לתורה ולחכמה וכל יקר ונשגב בהספרות והחיים. אחרי סגירת וואלאזין צמחו ישיבות אחרות והחשובות שבהן הנה השתים הנזכרות למעלה, והן אינן רעות בהחלט. אבל הפרוץ מרובה בהן על העומד. השאלה הזאת גדולה ונכבדה לחמש מאות רבואות היהודים בארץ הגדולה הזאת. כי גם שם — בקן התורה מימי שנות מאות, תורת התלמוד הולכת ומשתכחת והתרבות הישיבות לא עכבה את התמעטות התורה. גבאי ישיבת ל. נוסעים גם בערי המערב, וכותב הטורים האלה נפגש באחד המשולחים בבית הרב במינכען, ובאמת — בבוא השדר״ים האלה לגרמניא הם מחליפים שמלותיהם ומבטיחים את האשכנזים התמימים, כי ישנן בעירם „סימינריות" לתורה וחכמה ולכל שבעים לשונות. הישיבה בסלאבאדקא טובה לדברי הכותב מאחותה אשר בל., אך משתיהן לא תצא טובה לישראל אם לא ילמדו החניכים שם תורה ודרך ארץ ויגיעו לאותה המדרגה שיוכלו לעמוד בנסיון במחלקה הששית אשר בבתי ספר הגימנזיות הריאליות, למען יוכלו להיות גם לרבנים מטעם הממשלה. זה הוא הפתרון האחר להסיר מכשול הרבנות הכפולה מקרב כנסת ישראל המזרחית, והחובה הזאת מוטלת ביותר על החרדים שבנו. החרדים האלה לא עשו מעולם אף דבר אחד ולא נקפו גם באצבע קטנה לקיום התורה. והנה עתה אנה הזמן לידם דבר גדול: בין הפרושים והאברכים הראויים להוראה יש רבים המשתוקקים לסגל להם ידיעות בי רב בהלשונות המתהלכות בארץ, חכמות השעורים עם תולדות הטבע ותולדות בני האדם. הישרים והתמימים האלה אם יוכשרו לרבנות מטעם הממשלה יביאו טובה רבה לעולמו של ישראל. ומה נקל היה להמציא להם מורים ולסייעם להוציא לפעל חפצם הטוב. אולם במקום הרבנים התעוררו המשכילים השלמים שבחו״צ לראשונה במינסק ואחרי כן בווילנא להוציא המפעל היקר הזה למענהו. מראשית ימי החורף הזה שכרו טובי המשכילים בוו. מורים מובהקים להפרושים, מורים שיש להם שם טוב כשומרי תורה, בכדי שלא ילעיזו הבריות הידועות על חוב״צ. ועשרות פרושים מיחדים לבם עתה לקנות שלמות בידיעות וחכמות חיצוניות — מבלי לצאת מגדרן, מבלי להתמשכל והתרפות בעסק התורה והם פרושים שוקדים על תורתם בבתי מדרשות כל היום ובשעות ידועות שומעים לקחם מפי המורים ומשננים אותו בבתיהם. מאשר כי רובם בעלי כשרון יש תקוה רבה להמפעל הזה — וטובי חוב״צ בוו. ראויים לתהלה ולהיות למופת לערי ליטא האחרות, כי (הננו שונים את דברינו) בהצלחת המפעל הזה נמצא פתרון לשאלת הרבנות בארצנו ולא נהיה עוד נזקקים לסימינריות ולחקות כקופים את אחינו שבמערב, אשר הטובים שבהם תוהים גם כן על מעשיהם ומורים, כי לא הועילו חכמיהם בתקנתם.

---

כל סימני ההתעוררות לתחיה הנראות בקצת קהלות שבמערב: השעורים ללמודי הלשון העברית, החברות לדעת היהדות וספרותה, חזוק האחדות, הננו רואים כמעט כתולדה מחויבת מהציוניות בסגנונה הישן או החדש. מעטים מאד היום גם בין מתנגדי הציוניות, שיתנגדו גם לישוב ארץ ישראל, וחשיבות הישוב הזה רואים גם כן לא מפני שהוא ענין של גמילות חסדים, כי אם מפני שהוא מקצוע הפעולות הכלליות, שבו יוכלו להשתתף כל פנות העם, מפני שבכחו מתחזקת דעת העם את עצמו. — לכן הטיב הד״ר פיאלא לדבר בשבחה של הציוניות המעשית הזאת שמביאה לידי התאחדות כחות כל בני העם והתרכזות השאיפות הלאומיות לנקודה תיכונה אחת. אולם במרכז הציוניות

המדינית בעצמו, הננו רואים אחרי הקונגרס השלישי סימני ליאות ועיפות. — אמנם כן ציוני המזרח מכל הגונים והצבעים עושים את שלהם: מתעוררים לפעולות נכבדות לתחית התורה (כמעשי ציוני ווילנא בחפצם הטוב להשכיל בהשכלה ישראלית את הפרושים שהזכרנו למעלה), קובעים בערים שונות שעורים ללמודי תורת ישראל וקורות עמנו לגדולים — ומתקנים את החדרים ובתי הספר לקטנים. אך בכנסיות הציונים שבמערב השלך הם, וגם מעבר לים, מאמיריקה שבתו הקולות ע"ד האספות ויסוד חבורות (ארדען) ומרכזים ... להחזיון הזה נמצא פתרונים בטבע כל התניעות החזקות, אשר מעת לעת דרושה להן שביתה לחזוק הכחות ומנוחה ונפישה לשם עבודה חרשה ונמרצה. ומי יתן, כי בבוא דברינו אלה לידי הקוראים, תתחדש העבודה הזאת ביתר חריצות ושקידה. אבל הננו רואים רפיון־רוח גם בדברים שאינם סובלים ההספק, כענין הבנק. ראוי היה להועד הפועל ליחד מעשהו עתה לאספת מניות התשלומים של חותמי האקציות, לפרסם ברבים ולהודיע מי ומי מראשי כנסיות הציונים מתעסקים בזה בשקידה ומי הם המתרפים — כל אלה לא נמצא במה"ע, כלי המבטא להציונים המדיניים, ולעומת זה המון מאמרים שכבר עבר עליהם זמנם (כאותו של נורדוי ע"ד המשפט ברין) או שתכונתם היא פילוטונית — מרפרפים על פני ענינים שונים כנוגעים ואינם נוגעים — מבלי לתפוש לב הקורא ולהכינו לפעולות ומעשים. לעומת זה נעים לנו לראות, כי דבר נכבד אחד, שנברא בערב שבת בין השמשות, לעת נעילת שערי הקונגרס, יוצא עתה לפעלו. כוונתי להצעה, לתייר את הארץ על ידי מומחים בדוקים ומנוסים, למען דעת עתה ידיעה ברורה מה חובת הציונים אנשי המעשה היום לעשות בארץ ישראל. התיור הוא אחת מהצעותיה של הקומיסיה, אשר בראשה ישב הד"ר טש. ממאסקבה ואשר את טיבה הודענו בההשקפה הקודמת. והנה הועד הפועל בווינא אמר להוציא החפץ הזה למענהו במדה גדולה מאד — וכבר פנה אל כנסיות הציונים ה„מדיניים", לבקש אמצעים דרושים להמעשה הזה. אולם בין כה וכה וחובב"צ, היודעים בנפשם, כי אם נשא נפשנו לגדולות יעברו עדן ועדנים לפני השג את חפצנו, הם כבר עשו מעשה: אחרי שבתו של מורשה חברת יק"א מר מאירסון בארץ ישראל בימי ארבעה ירחים ואסף המון ידיעות והשקפות, נוסע עתה מר גינצברג (אחד העם) בחברת אגרונום מובהק ועסקן בצרכי הצבור באודיסא, האינזשיניר לעבודת האדמה זוסמאנן, לארץ ישראל ועל דרכו סר לפאריז לכלכל דבריו עם מר מאירסון. תכלית הנסיעה הזאת היא להביא בסך־הכל את כל צרדי עבודת הישוב עד היום, להתבונן על תוצאותיו ולהוציא משפט־אמת על פי תוצאות הנסיונות כלם, על סדר העבודה לימים יבאו. כנודע מר מאירסון מלבד עבודתו בצרכי הצבור הישראלי בהמוסד היותר נכבד ועומד על בסיס חזק במוסדי־הצבור אשר לנו, הוא גם כן חכם במקצועות הידיעות השונות שיש להן התיחסות ישרה לעניני הקולוניזציה: כלכלת־העם וחכמת הכימיה וכו'. מר גינצברג היה כבר פעמים בא"י ולא לעדותנו הוא צריך בעבודתו בחבת ציון בפנה זאת, והאגרונום זוסמאנן עוסק בצרכי צבור באודיסא ומנהל את ההוראה בעבודת האדמה ונטיעת גנים לחניכי הפַערמה שיסדה קהלת ישראל במסבי העיר הנזכרת. בדעתנו, כי התיור לשם הקולוניזציא צריך להיות ביחוד על ידי אנשים שכבר קנו להם ידיעה מפי הנסיון, היודעים לא לבד את מקצעות הידיעות השונות הדרושות לקולוניזציא, כי אם גם את הארץ והעם היושב עליה עתה, נוכל להיות שבעי רצון גם מהתיור הזה, ובכל אופן אם גם התיור במדה מרובה שהציונים מדברים בו היום יקום ויהיה לא יוכלו התרים האלה להסיח דעתם מהמסקנות וההחלטות של התרים

הראשונים שנקבנו אותם בזה בשמותיהם. תכלית תיורו של „אחד העם" והר"ר זוסמאנן וכמו כן הר"ר מ. וחבריו שקדמו להם היא, לדעת דברים ברורים ע"ד אופני המעשים כהיום בגשת חוב"צ ברוסיא (מראשית עשרת השנים השניה להוסד הועד באודיסה) ליסוד מושבות חדשות.

---

לאות אמת על משפטנו בענין הציוניות, כי טובים מעשים קטנים מלשון מדברת גדולות, הוא גם ענין הפועלים העברים בבוריסלב. נדמה, כי לרוב קוראי „השלח" אין אנו צריכים לספר הענין בפרוטרוט. אהרי ששבו מורשי אלפי הפועלים העובדים במכרי ההרים בפחי נפש מווינא, נוכחו רבים לדעת, כי לא נוכל לחכות עד שיתעוררו העשירים הגדולים בקרבנו מתרדמתם ועד שירך לבבם להרגיש ענות עמם ושפלותו. והנה תחת עיר המטרופולין ווינא נמצאה קהלה מצערה בשליזיה העליונה — העיר בייטהען — עם הרב של המקום ד"ר קאפשטיין בראשה, אשר קמה לישועת מאות המשפחות האומללות: בהשתדלות הרב והפרנסים בעיר הקטנה הזאת נתנה עבודה ומחיה מאת אדני מכרי־ההרים בשליזיה לששים משפחות, גם נוסדה בית מלאכה למקלעת־סלים בבוריסלב עצמה לחמשים משפחות ונאסף כסף 16,000 מרק למען תת היכולת למאה וששים איש לצאת מן הארץ ולבקש להם עבדה ומחיה באשר ימצאו. ועוד יתרה עשו בעלי קהלות בייטהען, כי שלחו מקרבם חשובי הקהלה לאסוף ידיעות ע"ד מספר הפועלים ובני ביתם ותוצאת הספירה הזאת הן: 1082 פועלים ראשי בתי אבות, 775 נשים עם 2082 ילדים וילדות שהן יותר משלשת אלפים נפשות. כנשמע עוד ידי אחינו בבייטהען נטויות להגביר פעלם בפנה זאת. גם זאת לנו לעדה, כי נאמנה היא השקפתנו מאז, אשר רוח היהדות חיה יותר במדינות צפונית מזרחית אשכנז, בפוזנא ושליזיה הסמוכות לרוסיה ופולין, מאשר במדינות התיכונות, ובמדה ידועה גם יותר מאשר מבקהלות האורתודוכסיות אשר בדרום אשכנז.

---

בהתימי לכתוב את ה„השקפה" באה שמועה אחת, שעליה יתפלאו וישתוממו הקוראים, אך היא מאומתת ומקוימת ושממנה תצא תורה בדבר יסוד מעשי הצדקה לעניני הכלל. ידוע הדבר, כי הנדיבה הברונית הירש קצבה בצוואתה בעד חברת כל ישראל חברים עשרה מיליון פראנק להוצאת כלכלתה ומלואי החסרון (דעפיציט) מן הרבית של הסך הזה, כאשר כן עשה תמיד גם אישה הברון בימי חייו. והנה ע"פ חקי צרפת בדבר החברות של בעלי דת ידועה, אין להן המשפט לזכות בזכיות איש פרטי, להיות קונה ומקנה נכסים, ועל פי זה גם חברת כל ישראל חברים, אשר לדברי האנטי־סימיטים ידה בכל ומצודתה פרושה על כל העולם, גם לה אין כל זכות לזכות בנכסים וכספים בדרך ישרה על פי צוואה. ועד היום הקנו לה כל נכסיה באמצעות אנשים אחרים או חברות אחרות בצרפת ומחוצה לה, שיש להן זכות קנין והקניה. מפני הטעם הזה היו דברי הברונית בצוואתה, למסור את עשרת המיליונים האלה לחברת הישוב יק"א, חברה למניות באנגליה, שכחה יפה בכל זכיות ויפוי כח של איש פרטי, בתנאי שראשי החברה ימסרו הרבית מהסך הזה שנה שנה לראשי כי"ח. עתה טוענים היורשים, כי הסעיף הזה בהצוואה הוא הערמה לעבור על החוק, ומהטעם הזה הוא בטל, ואינם חפצים למסור הסך לחברת יק"א להתכלית הזאת. ראשי האליאנס הגישו קובלנא לפני בית־דין לעניני ירושה ונחלאות בפאריז. עוד לא נחתך הדין בהמשפט המוזר הזה, אך דינם של היורשים בבית דין של דעת הקהל כבר נגמר.

עברי.

# מחשבות ומעשים.

## XIX.

ואנחנו נתאונן, כי שפתנו עזובה ודורש אין לה.
לשוא נתאונן.

עזובה! — ובכל העתונים של אומות העולם יודיעו בטלגרמות חדשים לבקרים, כי איזה ספר לועזי נעתק לעברית. לא עזובה יאמר לשפת כזו. אבל דרושה; דרושה יותר הרבה מכל שבעים לשון שבעולם.

השמעת מימיך, אשר בפומבי כזו יודיעו לבאי עולם, כי נעתק איזה ספר משפה לשפה? כמה וכמה מאות ואולי אלפים ספרים נעתקים ומתורגמים מדי שנה בשנה משפה לשפה בכל השפות ההו״ת ואין איש בעולם, זולתי המומחים העוסקים בזה, יודעים אודותם מאומה; וכי נעתק ספר „משלהם" לשפתנו יתקעו ויריעו ויודיעו תומ״י לכל יושבי ארצנו „מן סלעי פינלינדיא הקרה עד כלכידא הלהטת".

לכבוד כזה, כמדומה לי, עוד לא זכתה שום שפה.

הן אמנם ידענו מכבר, כי חבה יתירה נודעת לאומתנו, אשר אם נפל דבר ביעקב מיד יודיעו בעמים. אם נמצא, למשל, פושע ישראל, סרסור לדבר עברה, או חלילה בעל העברה בעצמו, מיד יודיעו, כי פלוני ופלוני „היהודי" נתפש בדבר עברה. אבל כי היהודי חווקין, למשל, העמיד את עצמו במקום סכנה והדביק את „בצילי" המגפה להציל וכמה אלפים „הודיים" ממות, אז פרסמו רק, כי „סתם דוקטור" הדביק את „בצילי המגפה" מבלי להזכיר את יהדותו. כאלה וכאלה יש לנו דוגמאות למכביר, וזאת ידענו מכבר; אבל כי חבה יתירה ומיוחדה נודעת מאומות העולם גם לשפתנו, את זאת לא ידענו, וזה הוא החדוש.

איני יודע איך אתה עמך, חביבי הקורא, אבל אנכי הנני מתפעל ומתרגש מטבעי לכל דבר היוצא מעט מגבול המורגל, ולכן „נתרעשתי" לכל אלה, וראשי האומלל יסובב כגלגל ולבי יפעם ויפעם בחזקה מרב מתיקות ועונג. כבר עברו כמה חדשים מאז נתפרסמה בתבל הבשורה הנעימה ההיא, וגם כעת כי אזכרה... לבי עוד יפעם בקרבי, ומי יודע מתי אשיב למנוחתי. —

שער נא בנפשך, חביבי. הימים תיכף אחרי משפטו של „דריפוס" ואחרי „הקונגרס". שניהם לקחו את לבבי זה כמה, ושניהם — האמת נתן להאמר — השאירו אחרי כן איזו ריקניות בלבי. משפטו של דריפוס! — שלש שנים דשו בו כמעט יומם ולילה, כמה מכאובים, כמה מצוקות וכמה תקות קשרתי בו! יש אשר נתיאשתי מאמת, ממשפט ומיושר... ויש אשר קויתי לאמת,

למשפט, לקדוש השם... ופתאם והנה נגמר המשפט, ובאופן פשוט ופרוזי כזה. אין אמת ואין משפט וגם קדוש השם אין... אין כל... והקונגרס! — אחרי שנה של תוחלת, אחרי שני חדשים של הכנות, אחרי שמונת ימים של עבודה ומעשה וויכוחים והתלהבות והתרגשות הלב, הנה עבר ונגמר גם כן לא כמו שצריך ויכול היה להגמר. כמה שדברנו, והתוכחנו, והתיעצנו, ובקשנו תחבולות למשוך את העם אל הציוניות, כמה שדברנו רכות וקשות, והרעשנו שמים וארץ בשלשת הקונגרסים — ותבל היהודים לא נזדעזע עד היסוד, כמו שקויתי וכמו שהאמנתי; הישנים לא הקיצו, החרשים לא ישמעו, העורים לא יראו, הקמצנים לא פתחו את ידיהם, ובכלל, העם לא שב מדרכו, ותבל היהודים כמנהגו, לפני הקונגרס, נוהג. ומרגיש אנכי בלבי מעין עיפות, ריקניות ושממון...

רגיל הייתי בעת האחרונה לקרא את העתונים בבקר בבקר, את הטלגרמות של „הסוכנות הכללית" ואותן של „סופרנו המיוחד", חדשות על דבר משפטו של דריפוס ועל דבר הקונגרס. ועתה—מה אקרא? ובלא חפץ לקחתי את העלה בידי, בידעי מראש, כי מעלה גרה הוא את אשר ידענו מאתמול, וחדשות בל ישמיענו. ופתאם — והנה טלגרמה... כי ספרו של טולסטוי על דבר „מלאכת מחשבת" נעתק עברית, ודרך אגב כתב טולסטוי גם מכתב אלינו, מעין המכתבים הידועים, שכותבים „אל העברים" להחזירם בתשובה.

במקום משפטו של דריפוס והקונגרס, — מכתבו של טולסטוי! חתיכא, אשר בכל אופן ראויה להתכבד, כי גם מכתבים כאלה, כמו משפטו של דריפוס, וכמו הקונגרס, גם כן מסמנים תקופה ידועה...

כי ארבעה מיני מכתבים הם: מכתבי אהבה, מכתבי ידידות, מכתבי עסק ומסחר ומכתבים „מעם לעם". הטובים שבכולם המה, כמובן, מכתבי אהבה, אם רק הנם של אהבה... הנכבדים שבהם — מכתבי מסחר ועסק, מכתבי ידידות — לא מעלין ולא מורידין והנם רק פטפוט פשוט לבלות את העת, והגרועים שבהם — המה המכתבים, אשר מעת לעת נשלחים „מעם לעם". בשנים כתקונם, בשנות שלום, כל עם ועם טרוד בעסקיו הפנימים, ואין לבו פונה כלל לעמים אחרים למחשבותיהם ודעותיהם, ולבד מכתבי מסחר ועסק, כמעט שלא יכתבו „העמים" איש לרעהו. ומכיון אמנם שבאה אנדרלמוסיא בתבל, ועם אחד יתחיל לדאוג בעד העם חברו, בעד אשרו הרוחני או החמרי, אם להכניסו תחת כנפי שכינתו או לזכותו בהשכלתו, וכדומה, אז יתחילו לכתוב את המכתבים „המפורסמים" „מעם לעם"... העם התקיף והצדיק בעיניו כותב להעם החלש ממנו, להגוי החוטא, להעם הכבד עון, ויזהירהו על דרכו ועל מעשיו... והגרועים „שבמכתב העמים" האלה המה המכתבים שכותבים אלינו. כי „מכתבי העמים" השלוחים לעמים אחרים, בכל נסותם הנם לכל הפחות עם „כתבת מדויקה", „והגוי החוטא" יודע למי להשיב, ועל פי הרב ישיב „תשובה כהלכה" — אשר תגיע על פי הכתבת כדבעי... לא כן, המכתבים הכתובים אלינו העברים, אשר... גם אי אפשר להשיב עליהם „על פי הכתבת"... לא זאת אמנם כונתי, לא להתוכח עם הגרף טולסטוי חפצתי הפעם, רק להוכיח לך, כמה גדולה היתה הפעולה שפעלה עלי הטלגרמה המפורסמה בשעתה, על דבר העתקת ספרו: „מה זאת מלאכת מחשבת", בצירוף מכתבו אל המעתיק.

השקלא וטריא בהקונגרס על דבר קולטורא טרם יצא מראשי, הסך המצער חמשת אלפים שבקשנו בכדי להדפיס ספרי למוד בשפת עבר טרם נתן לנו, הקולות: „אין לנו חפץ בקולטורא", כמו שקראו לפנים „אין לנו חפץ בשקאָלעס", עוד יצלצלו באזני. נראה

היה, כאילו העמידו את הציוניות על השקלים ועל... הרבנים — ופתאום והנה בכל העתונים טלגרמה, כי גם ספרו של טולסטוי נעתק עברית!

ספרי למוד לילדים אין, וספרו של טולסטוי על דבר מלאכת מחשבת יתורגם לשפתנו. הא לך קולטורא, אשר לא חלמו אודתה גם החכמים בהקונגרס.

ולא הרי ההעתקה בעצמה, אשר מאד אפשר כי להלאה מהקונגרס הראשון לא תגיע... כמו הרי הטלגרמה בפני עצמה... החלמת אתה, הקורא העברי, מעודך על דבר טלגרמות כאלה? — אנכי, אודה ולא אבוש, בכל החלמות שחלמתי על שפתנו, — ואנכי חלמתי הרבה — וחלום כזה טרם חלמתי.

אחרי טלגרמות כאלה, בעל כרחנו מוכרחים אנחנו להודות, כי יקרבו ימות המשיח. כי מן טלגרמות בהעתונים הכללים על דבר העתקת ספר משפה לועזית לשפת עבר עד... „והביאו בניך בחצן" אין הדרך רב כל כך... ורוֹאה אנכי עתה בחוש, כמה צדיק היה אבי ז"ל באמרו תמיד, כי כל מה שברא הקב"ה בעולמו והמציאו אומות העולם בחכמתם הוא רק לטובת „העם הנבחר" ולתועלתו. המציאו מסלת הברזל, בכדי שבני ישראל עם סגולה, יוכלו לנסוע — ולפעמים תחת הספסלים בלי תשלומים — לבקש עסקם, לעגן את נשותיהם, לקרא שמטה, לעשות פליטה, לשלח את רעיותיהם למעיני הישועה ובעצמם לנסוע אל הרבי, וכדומה נסיעות כאלה; המציאו את הטלגרף, בכדי לברך את „מחותני ישראל" לחתונות בניהם בטלגרמות גדולות וארוכות; לקונן על דבר פטירת הגביר בעיר השדה; לברך את בעלי „היובל" המרובים; והעיקר בכדי למהר להודיע בכל תפוצות הגולה, כי באמיריקא עלה השער כחצי הפרוטה לכור תבואה, בכדי שיעלו המה — כפלי כפלים...

ילדות היתה בי אז ונועזתי להטיל ספק בדבריו. לדעתי כל מה שהמציאו, המציאו רק לטובתם ולהנאת עצמם ולתקלת עמנו. המציאו את מסלת הברזל בכדי לקפח פרנסת העגלונים העברים ובעלי האכסניות ולתת האפשרות לעמי הארץ לשלח במסחר ידיהם... המציאו את הטלגרף בכדי למהר להודיע לכל יושבי תבל על דבר פשעי ישראל, על דבר העלילות שמעלילים עלינו... ועל דבר המכות שהִכּינו... וישמעו כל יושבי תבל מן הציר הצפוני עד הציר הדרומי איה הכו את היהודים, איה שברו את חלונותיהם ואיה הרסו את חנויותיהם... ידעו ויעשו כמתכונתם...

ילדות היתה בי אז והנני מתחרט כעת על דברי. הנני מביט עתה על כל עמוד ועמוד של הטלגרף כמו על עמוד תפארה לשפתנו. הנני מביט עליהם בגאון ואומר: כל אלה הלא לא נבראו אלא לשמשני, ומי יודע, כמה וכמה טלגרמות, לכבוד שפתנו ועמנו, ינשאו כעת, ברגע הזה, על ראשי העמודים האלה! כי בטח הלא ימצאו מעתיקים גם ליתר ספרי טולסטוי, ולספורים של זולא, להדרמות של איבסן, הויפטמן ווודרמן, והמה בודאי הלא גם כן יכתבו מכתבים אל המעתיקים, והמכתבים ההם גם כן יפורסמו ברבים על ידי טלגרמות... בקצור אם יתן ה' ונזכה ונחיה, עוד נראה בטוב.

ולולי יראתי פן כבר קדמני אחר, כי אז — את חטאי אנכי מזכיר — ולקחתי בעצמי „בחכירה" את הסופרים ההם, וכתבתי להם מכתבים, לא למען לתרגם את ספריהם, רק... בכדי לזכות לפרסום. אדמה אמנם, כי בטח כבר קדמני אחר. דוגמאות, כידוע, יפעלו הרבה. ובראות הסופרים, איך אפשר לזכות לפרסום בימים האלה, בודאי לא יחמיצו מלהשתמש בזה. ומאד אפשר, אשר המתרגם את ספרו של טולסטוי, אשר כנראה מומחה גדול הוא לאותו דבר... הוא בעצמו יעשה אותו מעשה ויתרגם בנשימה אחת

את כל הספרות האירופית החדשה... איך שיהיה — אנכי מחכה בכל יום ויום לטלגרמות חרשות.

ומני אז שבה אלי מנוחתי ותשוקתי לקראות העתונים; ומדי בוקר בבוקר לוקח אנכי את העתון בידי ומבקש טלגרמות. ואם עדיין אינן, אחכה להן בכל יום שיבאו.

ובכלל מרגיש אנכי, כי שבתי לקדמותי, להימים הטובים של „משפט דריפוס", והרקניות בלבי נתמלאה... רק על אחת אתפלא בכל ההיסטוריא ההיא של „העתקות", וכי המעתיק שפקח הוא „בענינים" כאלה, מה ראה לשטות זה, להעתיק ספר שאין לו כל שייכות לחיינו, וקשה מאוד לתרגמו „ולעכלו", ולמה לא העתיק את ספורו של טולסטוי הנדפס כעת בשם „התחיה"? אדמה, כי לעקרא דדינא, היינו „לפרסום", מה שכנראה יבקש המחבר, אין בזה נפקותא. כי טולסטוי היה בודאי כותב את מכתבו המפורסם גם להעתקת „התחיה", כמו להעתקת ספרו על דבר „מלאכת מחשבת", ואפשר היתה גם אז לפרסם את המכתב, כמו שפרסמו עתה; אלא כי הרקלמה היתה עולה מעט יותר יפה מאשר עתה, אשר היא גסה ובולטת ביותר... כי יכולנו לכל הפחות לקות, כי ההעתקה תגמר ותביא איזה תועלת, מה שאין כן עתה... כי מכל ספריו וספוריו של טולסטוי, ספורו האחרון „התחיה" כמעט היחידי שיש לו שייכות גדולה גם לחיינו; וכדאי שיתורגם לא רק עברית, אבל גם לשפתה של „שרה בת טובים", ויקראו אותו „בעלי הבתים" ובניהם, ו„בעלת הבית ושפחותיהן"...

תוכן הספור הזה בטח ידוע לכם. „כתרינא מסלווא", נערה יפה וצעירה לימים, יתומה שנתגדלה בבית אצילות זקנות בתור חציה שפחה וחציה בת חורין, „חניכה", נתפתתה מעט על ידי הגרף „נכליודאוו", אברך צעיר לימים, בן אחותן של האצילות הזקנות, שבא להתאכסן בביתן בירחי החפש מלמודים. עברו ירחי החפש, ועמם יחד גם אהבת הגרף להיתומה היפה, ויסע למנוחות ואותה עזב לאנחות, הרה ללדת ועזובה. כי כאשר רק נודע „הסוד" להאצילות הזקנות, לא יכלו יַלכל את „החרפה" שהאצילה השפחה על „בן האצילים" — ויגרשוה מביתן. וכמו כל נערה שנתפתתה אך מעט שסופה להתפתות יותר ויותר כן היתה גם „כתרינא מסלווא" דנן, מכיון שטעמה טעם חטא שוב לא שבה לקדמותה, ועברה „מיד ליד" והלכה מדחי אל דחי, עד המקום האחרון שמשם לא ישובו עוד נערות כאלה... ומשם על ספסל הנאשמים בבית המשפט, כי העלילו עליה, שנתנה „סם המות" בכוס מעגבה הסוחר סמיעלסקי בכדי לגנוב את כספו. השופטים המשבעים האשימו אותה על פי משגה והוציאו את גזר דינה לעבודת פרך, ונתגלגל הדבר, כי הגרף נכליודאוו, אשר כבר גמר את חק למודו, היה גם כן בין השופטים. ויכר הגרף אותה, אף על פי שהיא לא הכירה אותו, והנוחם גבר עליו, וישם אל לבו לתקן את אשר קלקל בחטאו הראשון, כי הוא היה הסבה הראשונה לקלקלתה, וקלקולה תלוי בו, רק בו... ואחרי אשר כל עמלו לקרוע את גזר דינה עלה בתוהו, גמר אמר לחלק את כל רכושו להאכרים העניים, שהיו עבדי עולם שלו, לחיות כאיש פשוט, לקחת את כתרינא מסלאווא לו לאשה ולנסוע עמה לאי סכלין, ושמה התחילה „תחיתם המוסרית".

זה הוא תוכן הספור הנפלא הזה בקצרה, אשר ירעיש את לב הקורא בציוריו הלקוחים מן החיים.

וכשאנחנו לבין עצמנו הלא נדע, חביבי הקורא, כי כמה וכמה „כתרניות" כאלה מבנות עמנו שנפתו בבתי „בעלי הבתים" על ידי בר אבהן ובר אמהן וקרובים ומחותנים... ובהודע „הסוד" להגבירות ממהרות הן לגרש בחרפה את „המנולות" שנועזו לעשות חרפה על בני „בעלי בתים"... והנערות האלה הולכות מדחי אל דחי, ולהרפתנו ולהותן ממלאות את כל

הבתים המפורסמים „בתחום" ומחוץ לתחום... וטרם שמענו כי ימצאו אפילו „נכליודאוו" אחד בנו שיתחרט על מעשיו ויתקן מה שקלקל... הטובים והמשובחים שבהם ישתדלו לפיסה באיזה סכום... ורחצו את ידיהם. ואחרי כן לוקחים נשים עם נדוניא, ונוסעים ל„הרבי" לבקש תשובה על חטאת נעורים... או יסעו לחוץ לארץ לבלות בטוב את „ירח הדבש"... כאלו אין דבר...

הוא אשר אמרתי, כי הספור הזה, אשר מפאת היותו כללי ומשותף לכל העמים, יתורגם כעת לכל השפות, יהיה דבר בעתו גם לנו; ולא רק עברית אבל גם בהעתקה זרגנית. וקראו אותו האבות והאמות ובניהם ושפחותיהם יקראו — ויחרדו! —

אבל אנחנו, במה שנוגע להספרות, הננו כמו החייטים בערים הקטנות, אשר מבלי יכלת להשיג זורנלים חדשים, יקנו „זורנלים" נושנים של אשתקד, ותמיד כמובן יאחרו את „המדה". בשעה שהמדה כבר עברה בערים הגדולות היא מתחלת בערי המצער. ובשעה שאיזה ספר כבר נשכח אנחנו מעתיקים ומתרגמים אותו עברית. ככה ראינו לא רק בהעתקת של ספורים, אבל גם בספרים יותר נכבדים... וגם ספורו של טולסטוי, כמובן יתורגם עברית אחרי שיעבור עליו כלח. ולעת עתה יאמרו לתרגם את ספרו על דבר מלאכת מחשבת...

ובכל זאת, אף על פי שבהשקפה הראשונה ספר כזה לנו למותר, הנה כאשר התבוננתי היטב, נוכחתי, אשר כדאי אולי שיתרגמו גם את הספר הזה.

כי הלא כל עקרו של הספר הנזכר לחקור ולדרוש אחרי גבולות היופי, מה זאת מלאכת מחשבת? מה יפה ומה מכוער? וחקירה והדרישה בזה תוכל להועיל לנו מעט ולהביא תועלת.

מה זאת מלאכת מחשבת? והכתוב כדרכו יספר לנו בקצרה לאמור: „ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה, ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה, לחשוב מחשבות לעשות בזהב ובכסף ובנחשת, ובחרשת אבן, ובחרשת עץ לעשות בכל מלאכה" (שמות ל"א, ב'—ה'). ובכן, מלאכה שיש בה „רוח אלהים" היא „מלאכת מחשבת", וכל מלאכה שאין בה „רוח אלהים" הרי היא רק מלאכה, עבודה פשוטה, ולא מלאכת מחשבת. כמדומה לי, כי בפסוקים המעטים האלה נאמר הכל ונכללו כל כללי היופי. הכל תלוי „ברוח אלהים", „ורוח אלהים" אינו תלוי בחוקים ובכללים, אלא הוא נרגש לכל אדם לפי מדרגתו... את „רוח אלהים" אי אפשר להסתיר, ובאשר רק הוא, אם בחרשת עץ, או בחרשת אבן, או במלאכת זהב וכסף, במליצה ושיר או בציורים — הוא מבצבץ ועולה, ומיד תכיר „מלאכת מחשבת".

שמא תאמר, כי אחרי שתקרא את ספרו של טולסטוי בדבר הזה ותעיין גם ביתר הספרים שמביא הוא תדע יותר — טעות היא. טולסטוי מביא בספרו כמעט את דעות כל חכמי העמים בדבר הזה, זה בכה וזה בכה, ואחרי כל אלה:

Da steh' ich nun, ich armer Thor,
Und bin so klug als wie zuvor.

ואחרי כל דבריהם אי אפשר לדעת: מה זאת מלאכת מחשבת?—ומכל הפלוסופים והחכמים שעסקו בזה, ואשר טולסטוי מזכיר את דעותיהם, רק האחד היה ביניהם, „אָדם מיללר" שמו, איש פשוט כנראה ומעט מנושם, אשר לדעתי הגיד נכונה, כי מלאכת מחשבת היותר נעלה („die Kunst") היא „האומנות" לחיות כדבעי, ונראים לי דבריו

מדברי כולם. מכל מיני „מלאכת מחשבת" „האומנות לחיות" — הרי היא המלאכת מחשבת היותר נעלה. יש אדם שיוכל להיות ויש אדם שאינו יכול לחיות. יש שנתן לו אלהים עושר ונכסים וכל טוב, אבל לא נתן לו את הכשרון, לחיות כדבעי — ולא יחיה. ויש שאין לו הרבה, אבל חונן בכשרון נפלא, לחיות — ויחיה. בהמעט שיש לו ישיג בכל ענפי החיים הרבה יותר ממה שישיג השני באמצעיו הגדולים. ואך זה הוא מתת אלהים ו„מלאכת מחשבת".

וכמו האדם הפרטי כן גם עם שלם. ישנם עמים עם אמצעים קטנים, מוחות קטנים, לבות קטנים ונשמות קטנות, קטנות שבקטנות... אבל חננו מאת הטבע בכשרון „האומנות לחיות", — ויחיו בטוב ובנעימים. וישנם עמים גדולים בעלי לב ומוח ונשמות גדולות — אבל אינם יכולים לחיות.

אנחנו, כמדומה לי, הננו מן האחרונים. פשוט אין אנו יכולים לחיות. כל איש יהודי בפרט אינו יכול לחיות וכל עמנו בכלל גם כן כזה. כמה כחות הנפש, כמה לב ונשמה היתה בקרבנו! כמה בזבזנו את כחותינו הרוחנים בעל כרחנו, וגם ברצוננו הטוב, לדברים שאין לנו כל תועלת מהם... וגם במעט הנשאר אצלנו עוד יכלנו להיות עם סגולה... ומאומה לא עלתה בידינו, מפני כי אין אנו יכולים לחיות. חסרה לנו האומנות ההיא.

ובכל דברי ימינו נראה ונרגיש את אי־היכולת ההיא. עמים אחרים אשר „בידים ריקניות" באו אל התבל, אל שוק ההיסטוריא, הצליחו, והעמים ההם היו רעים ממנו, חטאים ממנו, גרועים ממנו... ואנחנו עם כל כחותינו וסגולותינו, מאומה לא עלתה בידינו, מפני כי חסרה לנו האומנות לחיות.

האם נצטער על זאת? לא! על פי מהלך היסטוריתנו לא יכולנו לחיות באופן אחר; „מי שנתנה לו הרבה, דורשים ממנו הרבה". הכל מסביב מביטים עליו בעיני קנאה ושנאה ומשתדלים „לקרוע" ממנו מה שרק יכלו לקרוע... ותמיד חייו אינם חיים, במושג הרגיל.

משל לשני בני אדם שיצאו לשוק, האחד מלא כיסו פרוטות נחשת בסך איזה זהובים, והשני — שטר אחד של כמה אלפים דנרים בכיסו. הראשון צרכיו אינם מרובים, ומשיג לקנות, וקונה את כל מה שנחוץ לו, ופרוטותיו עוברים לסוחר, ומשלם במו בעד כל קניותיו, והוא וגם המוכר שמחים. והשני — צרכיו מרובים, וסחורתו אינה מצויה, ואם אולי ישנה — אינו שולחני שירצה את מעותיו, וגם הוא וגם החנוני עצבים, ויגוע ברעב בשוק החיים. כי הלא אחת משתי אלה: אם לתת את כל כספו, את „המטבע הגדולה", בעד ככר לחם להשיב את נפשו, או לגוע ברעב...

אנחנו יצאנו לשוק החיים ברכוש גדול, במטבעות של מיליונים מנה: באחדות הבורא, בתורה מן השמים, בעם כהנים, בקדושים תהיו, באמת, ברחמנות וכדומה. ובשוק החיים אז, לא נמצא שולחני להרצות אותן; התבל היה קטן וצר בעדנו. מטבעותינו היו גדולות לפי ערך האנושיות אז.

וככה סבבנו בתבל וכיסנו מלא המטבעות הגדולות: לא יהיה לך אלהים אחרים, — מטבע בעלת אלפי אלפים דנרין; לא תגנוב, לא תרצח — מטבעות גדולות; לא תנאף — עוד יותר גדולה; לא תחמוד בית רעך, לא תחמוד אשת רעך, — כל מטבע גדולה משל חברתה אבל במטבעות גדולות כאלה אפשר היה לגוע ברעב, בשוק החיים.

הנקל לשער מה היתה לעמנו לו החלפנו בעת מן העתים איזה ממטבעות הגדולות, על מטבעות קטנות... בטח והיינו גם אנחנו אז אורחים טובים בשוק החיים, כמו העמים האחרים... אבל ידע בעל השטרות למי למסור את שטרותיו, לעם קשי עורף, אשר לא יחליפנו ולא ימירנו לעולמים... ותהלה לאל, השטרות האלה עוד עתה שלמים ומונחים באוצר לאומנו. ואם אולי מטושטשות הן מעט, ויש אשר גם נראו בהם קרעים מן הקצה... אבל לא נפסלו מצורת מטבע, והנם השטרות הישנות מאז ומקדם. תעודה הם בישראל „לבלי יכלת לחיות כיתר העמים", והתעודה ההיא לא תעודת עניות היא — אבל תעודת עשירות...

ובכן, „מלאכת מחשבת היותר נעלה", „האומנות לחיות כדבעי", לא למדנו. ומה ילמדנו ספרו של טולסטוי?

רבי־קרוב.

---

# ענינים שונים.

## מכתב אל העורך.

אדוני!

הרשני נא להעיר בזה את ה׳ מ. ל. ליליענבלום על איזה דברים שפלט קולמסו בספרו „דרך לעבור גולים" שהו״ל זה לא כביר.

בספרו השתלשלות רעיון ישוב ארץ ישראל ותולדות החברה המקוימת מאת הממשלה בארצנו, נגע בדרך אגב בכבוד אנשים אחרים, אשר לקחו חלק אז בהעבודה לסדר את הבחירות הראשונות לועד החברה, ובשגגה או בזדון חטא הרבה נגד האמת בדבריו אלה.

צד 138 הולך ה׳ ל״ב וחושב את שמות האנשים אשר „כולנו הסכמנו" שראוים המה להיות „בין חברי הועד וסגניו", אך עוד חסרו שנים, והנה הציע הוא — ה׳ ל״ב — את פלוני ואת פלוני ולא מצאו חן בעיני חבריו. „פניתי אל אחד מהם — יספר ה׳ ל״ב — ואמרתי לו: ובמי תאמר אתה לבחור? — בה׳ אלמוני, ענני במנוחת לב — מה אתה מדבר? שאלתיו כאיש אשר לא יאמין למשמע אזניו, את אלמוני ידעתי לבעל דמיון וחו״צ וכותב לפעמים בהמליץ, אשר כמה כמהו איכא בשוקא; אבל מה לו ולהועד, הדרוש להיות מנכבדי העיר המופרסמים בהשכלתם או במצבם בעניני הצבור ועם זה גם חו״צ, ואם נחוצים לנו סופרים וחו״צ הלא יש פה כמה גדולים וטובים ממנו? — אם אתה מציע את פלוני הנני מציע את אלמוני, ענני הנשאל. בינותי מתוך דבריו, כי הצעתו זו לא נאמרה בתום לבב, אך כעין מחאה להצעותי".

והנה אם אמנם לא אנכי הצעתי לבחור את אלמוני לחבר בהועד, ולא אנכי הייתי הנשאל מאת ה׳ לל״ב והעונה לו, בכל זאת, בתור איש שהשתתף אז בכל המעשים ויודע אותם היטב לכל פרטיהם, אוכל להעיד, שלא הטיב ה׳ מל״ל לפרש דברי הנשאל, שהצעתו נאמרה לא בתם לבב, כ״א רק כעין מחאה להצעות ה׳ ל״ב; האמת היא, שבשעה ששאל ה׳ ל״ב והשיב המשיב, כבר נחלט הדבר בין אחדים מאתנו, להשתדל בשעת הבחירה שיבחרו באלמוני, ודוקא מאותם הטעמים עצמם שהתפלא עליהם ה׳ ל״ב ולא האמין למשמע אזניו כאשר שמע בפעם הראשונה את שם אלמוני בין הקנדידטים, היינו מפני שידוע היה אלמוני „לחו״צ, וכותב לפעמים בהמליץ", ואיננו מפורסם במצבו בעניני העדה. נקודת־המבט הזאת של אחדים מאתנו היא אחת הסבות, שהולידו פירוד הדעות בינינו ובין ה׳ לל״ב בעת הבחירות והעמידו אותנו בשתי מערכות. ה׳ לל״ב מתחלת בריתה של החברה המאושרה, מאשר יקרה בעיניו מאוד, חפץ להעמיד בראשה רק „נכבדי העיר", כלומר עשיריה „המפורסמים במצבם בעניני הצבור", אך באשר מעטים מאוד היו בין העשירים אנשים הידועים לחו״צ, בקש למצא ה׳ ל״ב בתוך עשירי העיר אנשים אשר נתרצו בטובם לקחת כבוד גם מאתנו, להבחר לחברי הועד, אף כי דבר לא היה להם עד כה עם חבת ציון. עד כמה צדק ה׳ לל״ב בהשקפתו זאת,

יוכל לראות עתה. אחרי אשר העשירים האלה עזבו את הועד ועמו גם חבת ציון. . .
ואולם אז חשב ה׳ מל״ל שע״י זה שנבחר בעשירים יעלה ערך החברה בעיני העם,
וירבה להביא את תרומתו לה, ולא חפץ להבין, שע״י זה יפשיט מעל החברה את הוד
האידיאל של חבת ציון ויעשה אותה לחברת צדקה פשוטה. ובכן יצאו אחדים מאתנו
לערער על השקפת ה׳ לל״ב זאת, ובחפצם לשמור רוח חבת ציון גם בהחברה המקוימת,
החליטו להשתדל שיבהרו לחברי הועד אנשים שלבם ונפשם לציון, אף כי לא עשירים
ומפורסמים הם במצבם בעניני הצבור האדעססי. הם אמרו, שבשביל הצבור המקומי די
לנו הד״ר פינסקר ע״ה ואלה מהעשירים הנודעים לנו בחבתם לציון עד עתה, שיהיו לנו
לתפארת לפני העם, והסגנים ורואי חשבון יוכלו להיות גם אנשים בלתי מפורסמים, רק
חו״צ אמתים אשר עבדו עד עתה ונכונים לעבוד גם לימים יבואו לשם הרעיון הקדוש
וברוחו. ולפי השקפתם הם כדאי וראוי היה אלמוני להבחר, כי חו״צ ידוע ומפורסם היה
אלמוני „וכותב לפעמים בהמליץ״, וזאת היתה תהלתו. לא נכונה היתה אז שאלת ה׳
לל״ב: „אם נחוצים לנו סופרים וחו״צ הלא יש פה כמה גדולים וטובים ממנו״. סופרים
כאלה אשר היו אז בין חו״צ בחרנו בהם (אם בתור חברי הועד או בתור נושאי משרה
בשכר), ויתר הסופרים, אם אמנם גדולים היו מאלמוני בספרות, אך יחוסם לחבת ציון
היתה עד העת ההיא קטנה מאוד, או כי לא היו אנשי מעשה ולא חפצו בעצמם
להבחר.

תמהון ופלא עוררו בקרבי דברי ה׳ לל״ב הלאה (צד 160): „אך במנית סגני
הועד שחסרו לפי הסכמתנו הקודמת יצאתי מנוצח, מפני איזה סבות שהתלכדו יחדו, וביחוד
מפני כי „אלמוני״ הנזכר ואיזה מן המחזיקים בידו השתמשו בענין זה באופנים
שאינם משובחים בעיני נקיי הדעת. גם בדו עלי המון דבות שקר ויספרו אותן
בחשאי לאחרים מן הבוחרים ובזה עלתה בידם לבטל את דעתי״.

לא אדע את המעשים שעשה אז „אלמוני״ הנזכר, אך במה שנוגע לכל המחזיקים
בידו, הנני קורא תגר ומחאה על דברי ה׳ ליליענבלום. מעיד אנכי עלינו את כל הדלינגטים
שבאו אז לאדעססא להאספה הכללית, — יבואו נא ויעידו אם השתמשנו „באופנים
שאינם משובחים״. בגלוי ולא בסתר עשינו „אגיטציא״ לטובת הקנדידטין שלנו, וביחוד
לטובת „אלמוני״. כל אשר היה לנו להגיד להבוחרים האורחים בנוגע להי לל״ב לא
התבוששנו להגיד בגלוי ובפניו. למרות רצוני נאלץ אנכי להזכיר לה׳ לל״ב את האספה
שהיתה בבית ה׳ ג. ביום השבת שלפני הבחירות. אני ובן אחי ה׳ יעקב לוברסקי נגשנו
אז אל היושב ראש בהאספה ההיא (העורך דין ה׳ מ. מ.) ובקול רם ספרנו באזני כל
האספה ובאזני ה׳ לל״ב, שהיה בין הנאספים, כי אנשים שונים שאינם חו״צ השיגו
כרטיסי־כניסה להההיכל שבו תהיינה הבחירות, ומגמתם לבטל החלטות הדלינגטים ולבחור
באנשים שהם חפצים. אז פנה היושב ראש אל ה׳ יעקב לוברסקי (שבידו נשמרו כרטיסי־
הכניסה) וישאלהו, מרוע נתן כרטיסים לאנשים כאלה. ויענה הנשאל, גם כן בקול רם
ובפני ה׳ לל״ב, כי זה האחרון בא אליו לבקש הכרטיסים ולא יכול להשיב פניו.
ואני הוספתי ואמרתי, כי הוא בעצה אחת עם האנשים ההם והיה באספתם (כי כן הוגד לי,
והיה הדבר בעיני קרוב להאמין, אחרי דעתי שבא בעצמו ולקח כרטיסים בשביל למסור
להם). אז קם שאון גדול בבית. היו״ר שאל את ה׳ לל״ב, איך עשה דבר כזה. הוא
אמנם הכחיש דבר השתתפותו בהאספה (אך לא דבר קבלת הכרטיסים) והרגיע את רוח
היו״ר, שלא נגהו ונגר „המכובדים״ האחרים יתנגדו המתנגדים, כי אם רק נגר איש אחד

(הוא אלמוני) או שנים. לרגלי תשובתו זאת גדל השאון עוד יותר. והעורך דין ה' י. מווארשא קם על רגליו ובחמתו הכה באגרופו על השלחן ויקרא אל ה' לל"ב: „דבר מגונה עשית, ואתה אחראי לפנינו על ה„סקנדל" הזה". ה' לל"ב אמנם שלח תיכף לקרא לאחדים מן העדה ההיא, והם באו ואמרו, שה' לל"ב לא היה באספתם. אך בכל אופן, איה המה פה האופנים שאינם משובחים שהשתמשנו בהם? איה המה המון דבות שקר שספרנו אותם בחשאי לאחדים מן הבוחרים?

צחוק עשה לי ה' לל"ב, באמרו שמתנגדיו אז בדו עליו שבכל כחו התנגד לקבלת הרשיון בחפצו להיות שליט לבדו בעניני חו"צ. הלא הוא עצמו מספר על מתנגדיו (צד 154), „שהרעיון והרוח בעבודת הישוב אצלם עיקר והמעשה טפל". וכשפנה אליהם לעזור לו בדבר הרשיון, ענו לו, כי אחת היא להם אם יהיה הרשיון או לא. והאנשים האלה לא יכחישו כלל גם עתה את דעתם ודבריהם אלה, ואיך יכלו להגיד על ה' לל"ב שהוא התנגד לקבלת הרשיון, בעת שהכל ראו וידעו את עבודתו הרבה לטובת קבלת הרשיון?

ה' לל"ב מספר (צד 160), כי ראה שפני רבים מן הצירים אינם אליו כתמול שלשום, ויהי לו אז הדבר לפלא, אך עתה הוא מפרש זאת ע"י הדבות הכוזבות שהוציאו עליו אז בימי הבחירות. ואולם אנכי מתפלא עוד יותר, כי בכל הבחירות והאספות הכלליות שהיו להחברה מאז ועד עתה, וגם האספה הכללית האחרונה בכלל, רבים מן הצירים, כן מן החובבים הישנים וכן מן הציונים החדשים, לא נחה דעתם מדרכיו ומעשיו של ה' לל"ב. אין אני מרשה לעצמי לבקש סבת הדבר, כי לא לי לפשפש במעשיו של איש כלל"ב, ומה גם כי מאוהביו ומכבדיו אני, אבל הזכרתי את הדבר, למען ידע ה' לל"ב, כי גם אז היו סבות אחרות לזה, ולא יחשוד בכשרים, שבדו עליו שקרים ודבות.

ברגשי כבוד

אברהם אליהו לוברסקי.

---

## מקור השם „וואל".

שונות הן דעות החכמים ע"ד מקור השם „וואל", שנקרא בו הקצין והשר ר' שאול וואל, שם משפחה עתיקה ומיוחסת בישראל. לדעת רצ"ה חיות ובעל „גדולת שאול", מוצא השם הזה הוא מלשון אשכנז והוראתו „וואַהל", ונקרא השר כן, לפי דברי הראשון, על כי נתן לו משפט הבחירה, לבוא לבית הועד בפולניא כאחד השרים ולחוות דעו בדבר מניית מלך, ולפי דברי האחרון — על כי נבחר למלך פולין, כפי האגדה שבפי העם (עי' „גדולת שאול" דף א' ע"ב ודף י"ד ע"ב)[1]. ויש שאומרים, כי מלת „וואל" נשחתה במבטא בני ארצנו משם „וויל", שם המשפחה הידועה[2]. ויש שמרחיקים עוד ללכת וכותבים, כי השם „וואל" הוא תיבה פולנית ומשמעותה „Wól", כלומר „שור", ונקרא השר בשם „וואָל" (בקמץ ולא בפתח) ע"ש משפחת „שור" שהתחתן בה (עי' „עיר תהלה" ע' 16 הערה י"ב וע' 17 הערה י"ד). אבל כל הדעות הללו אינן אלא השערות

[1]) גם החכם קרויזהאר נמשך אחריהם בספרו „קורות היהודים בפולניא" (ח"ש ע' 284) וכותב, כי „וואל" הוא מלשון בחירה, ונקרא בשם הזה על כי נבחר מאת שרי פולין לראש המדינה.

[2]) כשהרציתי את דעתי בנדון זה לפני החכם ר"ד קויפמן מפעסט, ענה ואמר לי (במכתבו אלי), כי גם הוא טעה בזה ויחשוב לפנים, כי מלת „וואל" נשחתה משם „וויל".

רחוקות, שאין להן כל ראיה. ובאמת השם „וואל" אינו לא „בחירה", לא „ווייל", ולא „שור", אלא פירושו — „איטלקי". השר ר"ש וואל, תושב העיר בריסק, בנו של הג"מ שמואל יהודה קצינאלינבונין, אב"ד בפדובה, בא מארץ איטליא לארץ פולניא, לגור ולהאחז בה, ועל היותו מארץ איטליא נקרא בשם „וואל", אשר משמעותו היא „איטלקי" ומורה ע"ש הארץ שמשם היה מוצאו, כמו שאנו קוראים אנוזים הבאים מאיטליה בשם „וואַלנוס" ובשם „וואָלשע ניססע". ראיה לזה היא ממה שמצאתי פה בכתבי הארכיב נעתק השם „וואל" לתיבת „Wloch", אשר הוראתה היא בלשון פולנית „איטלקי". וזה הדבר: בכתבי הארכיב של העיר קראקא נמצא שטר חוב בלשון פולנית משנת 1623, ושם כתוב לאמר, כי היהודי „Marcus Wloch" מקראקא לוה מנוצרי פה (שמו Wojciech Chodrowicz) שני אלפים וחמש מאות זה' פו'[1]), ועי"ז שעבד היהודי להנוצרי את ביתו ואת כל נכסיו דניידי ודלא ניידי אשר לו בקראקא. על השטר הזה חתום שם היהודי בלשון עבר כזה: „מאיר בן לא"א ישי יכנה ז"ל אשכנזי הנקרא מאיר וואל", ולפ"ז נמצא, כי „Wloch" (איטלקי) היא תרגום השם „וואל". וכשם שר' „מאיר וואל" היה הוא מאיטליא ואבותיו מאשכנז, כאשר חתימת ידו על שטר החוב מוכחת, כן, כידוע, היה גם ר"ש וואל הוא מארץ איטליא ואביו מארץ אשכנז, כאשר שם האחרון „קצינאלינבונין", על שם העיר קצינאלנבונין במדינת אשכנז בדוכסית נאסוי, מוכיח. גם מהר"ם מפדובה, אביו וזקנו של ר"ש וואל, היה מארץ אשכנז, וכן נראה גם מדברי תשובתו של ר' אליהו קפסאלי לבעל „בית יוסף", האומר: „אעתיק למעכ"ת תשובת הרב הגדול מעוז ומגדול מהו' מאיר אשכנזי ראש ישיבה בפדובה" (שו"ת „אבקת רוכל" סי' ס"ד).

מבני משפחת „וואל", יושבי העיר קראקא, נודע לנו ר' יצחק קצינלבוינין, נכדו של ר"ש וואל, המובא בהקדמה לס' „לשון למודים" (ע"י „אנשי שם" עמ' 133), בין שבעה טובי העיר, שבאו פה חתומים על התקנות משנת שנ"ה נזכר „דוד בן לא"א הר"ר משה קצנאלנבוינן" (עי' „קדמוניות מפנקסאות ישנים" עמ' 23 סוף סי' ד'), ולא רחוק הדבר כי גם הוא היה מקרוביו של ר"ש וואל מצד אבותיו ואבות אבותיו הנקראים בשם קצינלבוינין. בפנקסי הקהל פה נזכרו שמות כמה אנשים חשובים, אלופים ומנהיגים, בשם הכנוי „וואל", ואפשר כי יצאו או ממשפחת ר"ש וואל או כי נקראו כן על היותם מארץ איטליא, כאמור.

אגב אעיר, כי על שטר החוב הנ"ל נמצא חותמו של ר' מאיר וואל, וזאת צורתו: בראש החותם אות מ ומתחתיו האותיות Me B. לדעתי מורה האות מ או Me על שמו העצמי של ר' מאיר והאות B — על שמו הכנוי „בלוך", כלומר „Wloch" (איטלקי). — מלבד החותם של ר' מאיר וואל נמצאים בארכיב העיר עוד חותמים של אותיות עבריות ופולניות ביחד על שטרי חוב מבני ישראל, משנת 1539, 1543, 1544.

פ. ה. וועטשטיין.

---

## „מליצי ישראל".

על ידי המאורע הידוע בפולנא נעשה ענין „עלילת הדת" מחדש לדבר „העומד על הפרק" בהספרות היומית, ובפרט ממלאים בו כה"ע לעניני היהדות את החלק. ואולם

---

1) כל זהוב היה 30 גרושן.

מלבד זה המציא גם שעת הכושר לקצת אנשים „להתפרסם" על ידו ולעשות להם שם. וזה הדבר אשר הם עושים: פלוני הרב הצעיר היושב בקהלתו כותב לאחד מחכמי או"ה הנודעים במדת ישרם ואהבתם להאמת ושואל את פיו, מה בדעתו על דבר העלילה הנתעבה הזאת? מובן מאליו, כי החכם הנשאל ממהר להשיב את שואלו דבר, על פי הרוב בסגנון כזה: כבר חויתי דעתי ע"ד עסק ביש ומאד אצטער על הנבלה הזאת שנעשתה בימינו, שהרי יודע אני, כי אין שום יסוד לעלילה זו וכו' וכו'. והסגנון הזה עולה כמעט לכל החכמים מאו"ה אשר נשאלו בענין הזה. מצד החכמים המשיבים האלה אין שום ספק, כי כונתם רצויה, ואולם הרבנים השואלים אין להם כוונה אחרת זולת הפרסום, לקנות להם שם טוב בתור „עומדים בפרץ" ו„משיבי מלחמה שערה". כי תיכף בקבלם התשובה הם חשים להדפיסה באחד העתונים לישראל. עד כמה יש בזה מן העלבון לכלל האומה — רעיון זה לא יעלה על לבם. בהוות־דעת מצד חכמי או"ה בודאי יש תועלת מרובה, אם תסדר באופן רצוי ונאות ואם השואלים הם אנשים העומדים בראש ההנהגה הלאומית של ישראל, פרנסי איזו קהלה מפורסמת, ראשי חברה נכבדה וכדומה. בפרסום עדות כזאת ראוי לחוש לכבוד עם ישראל ולנמוס הכללי, והעומדים בראש ההנהגה מחוייבים לחשוב דרכם מראש בזהירות יתרה, למי יפנו בשאלתם וממי יקבלו עדות ובאיזה אופן יפרסמו חות־דעתם של החכמים הנוצרים למען לא יצא שכרנו בהפסדנו. אבל כי כל איש צעיר „יעשה לו שם" בהצלת עמנו ולפעמים בצורה גסה ובלתי נמוסית — גם זה הוא סימן מובהק לכשלון לאומי ההולך ומתגבר בנו. בעם נוהג כשורה נמצא רגש כבוד לאומי במדה מרובה, וכל יחיד ויחיד מאישי האומה יקפיד מאד על הכבוד הלאומי. אבל בינינו הכלל בטל לעומת היחיד. המעט מרגש לאומי; היינו מרגש האחרות, הנמצא עוד בקרבנו, הוא לרוב רק כלי חפץ בידי היחידים להשתמש בתגא. חזון „הדיוטים קופצים בראש" מרובה הוא במאד בישראל. בשעת שלום יעיר זה בלבנו רק גועל נפש ואולם בשעת חירום חשים אנו אודות זה גם כעין פחד ורגזה. אבל כבר רמז הינה על השומרים המפקדים על חומת היהדות: מחוץ אוהבים מזויפים ומבית מורך לב וכסילות מרובה! ב.

---

## הערה.

ב„השלח" כרך ה' צד 451 כותב בעל המאמר „רבי יעקב פולק", כדברים האלה: „ויפה היה עוד כחו של ר"י פולק כחא דהתירא מכחו של הרמ"א, כי בעוד שהאחרון פסק בדין בשר ששהה ג' ימים מעל"ע בלא הרחה, כי לכתחלה יש לחוש ולאסרו אך בדיעבד במקום הפסד מרובה או שעת הדחק יש לסמוך על דברי המתירין, הנה הראשון פסק כי יש לנהוג בו היתר לכתחלה" (תורת חטאת כלל ד' דין ג'). והנה אף כי מלמד אני זכות על הכותב, כי כל דבריו שם באו רק לתאר את תכונות נפשו של מהר"י פולק, וע"כ לא שם לבו למכשול היוצא מדבריו, אולם סוף סוף נתן מקום לבע"ד לטעות, כי בתו"ח שם כל הדברים סובבים על בשר שהודח תוך ג' ימים אם מותר להשהות לכתחלה עוד, וע"ז הביא דברי מהר"י פולק. אבל בשר ששהה ג' ימים שלמים בלי הרחה אין זכר שם להתיר. נחמן חסיד החופ"ק סטעפעניץ.

---

# תורת חיים.

## (שיטת ר׳ חיים שטֵינטל באמונות ודעות)

מאת ד״ר ש. ברנפלד.

(סוף*).

ד.

בכמה פרטים של תורת המוסר דברנו על דבר השפעת הקבוץ המדיני על החיים המוסריים. החזון הזה — היינו יחוס החברה המדינית אל כל פרט ופרט בחיינו המוסריים — יביאנו לידי הסתכלות בטבע הקבוץ המדיני, אופן הויתו ותמציתו המוסרית.

כבר ראינו, כי שואף האדם מטבעו לחיי החברה באופנים שונים, ומלבד החברה המדינית, אשר נולד בה ואי אפשר לו לצאת מרשותה, יתחברו עוד בני אדם לכמה חברות פרטיות, אשר מטרתן אמנם שונה, אבל כלן הן עדות נאמנות על השאיפה האנושית להתאחד. השאיפה הזאת הביאה את האדם לידי סדר מדיני. שטינטל חולק על החוקרים הסוברים, כי יסוד החברה המדינית הוא כבוש החלשים על ידי החזקים, או התאחדות אנשים (מיראה) לחסות בצל איש זרוע ותקיף, בעת תבוא עליהם צרה מחוץ. דעת שטינטל נוטה יותר לסברת רוסו, כי החברה המדינית היא הסכמת בני אדם לחיות יחד על פי תנאים מוסכמים. והנה אין לחשוד את שטינטל, אשר היה חכם וחוקר, כי נכשל באותה הטעות של רוסו, אשר ידיעותיו הממשיות היו מעטות מאד; אלא כשיטתו בכל ענפי תורת המוסר התנהג שטינטל גם בציור המוסרי של החברה המדינית. החקירה המדעית — ההיסטוריא — תסכים לאלו הדעות, אשר הוא חולק עליהן; אבל מהשקפת האיתיקא אנו מעמידים הנחה, כי הקבוץ המדיני הוא יליד ההסכמה של בני אדם. והכוונה בזה: תהיה ראשית החברה המדינית איזו שתהיה, תהיה באמת רק בסבת הכבוש או היראה, אנו מהשקפתנו רואים בסדר המדיני התאחדות של בני אדם מרצונם החפשי למטרה רוחנית, להתקדמות מוסרית[1]).

החברה המדינית המסודרה בסדר נכון ומוסרי צריכה היא לממשלה. כי מה היא התכלית המוסרית של החברה המדינית? הלא היא בזה, כי יותרו הפרטים על חלק

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ח ע׳ 385.

[1]) הקורא אל ישכח, כי מושג החברה המדינית היא לחוד ומושג המשפט (היושר והצדק) הוא לחוד. החברה המדינית היא בהנחתה המוסרית (לפי דעת שטינטל) הסכמית, ואולם היושר והצדק הוא טבעי.

מזכיותיהם לטובת הכלל, כלומר לטובת זולתם, למען תתנהג החברה באופן רצוי לרבים. קבוץ של בני אדם לחברה מדינית יהיה לגוף שלם, אשר הפרטים הם איבריו. הממשלה תשגיח על זה, כי יהיו כל מעשי האיברים לתועלת הגוף כלו. הממשלה היא ציור המשפט, ואולם איננה המשפט בעצמו, שהרי הממשלה לא תעשה כחפצה בכל פעם, אלא תעשה לפי החוק, אחת היא באיזו צורה תהיה הממשלה המדינית. אבל אין ספק הוא, כי בכל מדינה קולטורית שורר משפט וצדק. אמנם לפעמים פורצת לה הממשלה גדר ועושה לכאורה נגד החוק, אבל גם זה הוא רק בחוג ידוע לצורך הכלל. למען ימשול סדר נמוסי בארץ יש הזכות להממשלה לבטל זכיות של איזה פרט, לעבור על חוק שהוא רק לטובת היחיד.

הנה אמרנו, כי התכלית המוסרית של הקבוץ המדיני היא בזה, כי ישגיח על קיום המשפט. ואולם יש חולקים על זה ואומרים, כי יש לו עוד תכלית אחרת: התקדמות קולטורית. ולפי זה אין די לו להשגיח על ההנהגה הישרה, אלא עליו לדאוג גם בשביל עניני הקולטורא. ולפיכך דעת איהרינג נוטה, כי כל החברות הפרטיות, אשר לכל אחת ואחת יש איזו מטרה פרטית — תהיה מוסרית או חמרית — עתידות להבטל והממשלה תכנס במקומן. כי כן הוא אופן התפתחות החיים המדיניים, שהיחיד בטל לעמת הכלל; במקום המשפחות באה החברה המדינית, במקום החברות הפרטיות תבוא הממשלה. שטינטל סובר, כי אין תכלית מוסרית בשאיפה כזאת, שהרי הנמוס המדיני החפץ למשול בכל (בכל הענינים הפרטיים של היחידים) סופו להשחית את הכל. היחידים ירגילו בסבה זו את עצמם, לחבק את ידיהם בעצלתים ולא יעשו כלום, אלא יחכו, כי יבוא הנמוס המדיני לעזרתם ורק הוא יעשה כל המוטל על היחידים. החוקר הנודע ווילהלם הומבולדט החליט ממש ההפך משיטת החכמים הנזכרים למעלה (שהיא שיטת הסוציאליסמוס); הוא אמר, כי על החברה המדינית להשגיח על השלום המדיני, כי לא יגע איש ברעהו לרעה ולא יחמוס איש קנין רעהו, ואולם היחידים ישתדלו בהשגחת עניניהם הפרטים, עד כמה שאין בזה הפסד להכלל. ולפיכך אין מן הראוי, כי ישלח הקבוץ המדיני את ידו בכל מקנה וקנין, בכל עבודה ומלאכה, בכל פרט ופרט של הפעולה האנושית. זאת היא שאיפת הסוציאליסמוס, כי לפי שיטתם יהיה הסדר המדיני כעין „הלויתן" (של הפלוסוף האנגלי הובס) הבולע את כל דגי הים. ואולם תורת המוסר מתנגדת לזה, כי העיקר הוא, שיעשה האדם את מלאכתו הפרטית לצרכי עצמו או לצרכי משפחתו בלי הכרח ובלי סדר קבוע מצד הנמוס המדיני, ובזה נמצא ציור מוסרי. ואם יטענו נגדנו, כי על פי שיטתנו יגדל האיגואיסמוס האנושי וכל אחד ואחד ישתדל רק להרבות עשרו וקניניו ולא אכפת לו אם ירמה את חברו וירבה עשרו במרמה ותרמית — על זה נשיב, כי הקבוץ המדיני ישגיח על זה, כי יתנהג הכל ביושר ובמוסר, אבל אין לו להתערב בכל דבר ולעשות את הפרט כעין מכונה בעלמא, העושה מעשיה בלי דעת ובלי חשבון[1].

---

[1]) שטינטל דן במקצוע זה על פי הנחה מוסרית, אשר אין מן הצורך, כי תהיה אמתית, אלא כך ראוי לה להיות, כאשר אמר כבר בהקדמתו בפירוש, כי אין לתורת המוסר דבר עם המציאות כמו שהיא, אלא כמו שאנו מדמים אותה לנו בציורנו המוסרי. ואולם בנוגע ליחוס החברה המדינית אל הפרט, שיטת שטינטל היא מה שקוראים החכמים בשם Manchesterthum, אשר תמציתו היא, כי יעשה כל אדם כפי כחו (אם רק איננו פוגע בחוקי המדינה) להרבות עשרו, ובהתחרות הכחות יתרבה גם האושר המדיני. הממשלה לא תתערב בדבר, אם יתגבר הגבור

שיטת שטינטל היא, כי הנמוס המדיני יקבל על עצמו רק ענינים, אשר אי אפשר להפרט לעשותם. ואולם יהיה איך שיהיה, בענינים המסורים אל ההנהגה המדינית יש לה הזכות להכריח את היחידים, כי ישמעו בקולה. חובת היחיד היא לשמור ולעשות את כל חוקי החברה המדינית, אפילו אם אינם לפי רצונו ואפילו אם לפי דעתו הם גורמים רק הפסד. הוא יכול לחוות דעתו על אודות החוקים, עד כמה שחוקי המדינה מתירים לו לחוות דעתו, אבל למרוד בהנהגה המדינית — זה הוא מתנגד לתורת המוסר.

מהשקפה זו חיב כל אדם לשלם מסים וארנוניות לאוצר הממשלה על פי מה שקצבה לכל יחיד ויחיד, והאיש המעלים רכושו ומבריח את נכסיו, כדי להפטר מתשלומי מס, או כי יביא בחשאי דברי חפץ מעבר לגבול ומבריח את המכס, הוא רשע ונחשב כמורד במלכות; ומאד יש להתפלא על זה, כי רגילים בני אדם בעוון כזה, אפילו אם הם נזהרים לבלי לנגוע בקנין חברם. סבת המכשול הזה היא בחוסר הידיעה, ולכן היה ראוי להמורים בבתי הספר, כי יבינו לתלמידיהם גודל העוון, שבכלל יהנה כל אדם מהקבוץ המדיני הרבה יותר ממה שהוא נותן לו. בכלל ראוי מאד, כי ילמדו בני אדם לדעת חשיבות הסדר המדיני, ואז לא יתאוו למרידות וכהנה[1]).

---

על החלש במלחמת החיים (במובנם האיקונומי), אלא תתן, כי יתפתח הדבר על פי טבעו (Laisser aller), כי בהתערבה בהתחרות הכחות הצל לא תציל, אלא תקלקל הרבה. המשפט הזה אפשר כי נתאמת עד הנה על פי הנסיון, אבל בתור השקפה למודית יש לחלוק עליו. בכלל נדע, כי מושג החברה המדינית הוא, להחליש את האיגואיסמוס האנושי ולהגביל את כח האדם הפרטי, החפץ לעשות כחפצו. אין החברה המדינית נותנת לכל יחיד ויחיד, כי ישתמש בכחו החמרי לתועלתו, אלא תגביל את זכותו זאת לטובת הכלל, לטובת המוסר הכללי. ואם הדבר כן בכח חמרי, הלא אפשר הוא גם בכח רוחני, כלומר קצת בני אדם יגברו בערמתם ושכלם בעולם האיקונומי ויחלישו את זולתם; הקבוץ המדיני יוכל לעצור בזה ולמנוע את האנשים מהשתמש בכחם עד הקצה האחרון. ובנוגע להחלטת הרבים, כי הממשלה לא תועיל בהתערבה בענינים כאלה, הנה יש להשיב, כי אמנם לא מצאה עוד את האמצעים הראויים במקצוע זה, אבל מזה אין ראיה, כי בכלל אין לה להתערב בדבר. ואולם באמת ראינו תועלת מרובה והתקדמות גדולה בהשתדלות הממשלה בענינים כאלה. למשל יש שאיפה טבעית לכל אדם להרבות עשרו מבלי להשגיח על תועלת זולתו, לכן היו אדוני הפבריקים רגילים לקמץ כפי היכולת ולא השגיחו על זה, כי הפועלים העובדים בבתי הפבריקים נזוקים בבריאתם. ואולם הממשלה הכריחה את אדוני הפבריקים, כי ישגיחו על הנקיות ועל כל הצרכים ההכרחיים לבריאת הגוף של הפועלים (ואין זה אך מקרה, כי ממשלת רוסיא, אשר אינה נוהגת על פי קונסטיטוציא, העבירה במקצוע זה את יתר ממשלות אירופא הנוהגות על פי קונסטיטוציא, כי כבר אמר אריסטו בצדק, שהממשלה היותר טובה היא ממשלת היחיד ולא זו של הרבים). כן הגבילו את עבודת הילדים הרכים והנשים לטובת קיום המין האנושי. היחיד מבקש רק תועלתו הפרטית, וזו ימצא בהמעטת שכר האדם, לכן יעבוד בילדים רכים ונשים, ולא אכפת לו, כי יגיע מזה הפסד להכלל. אבל הנמוס המדיני מוחה בידו, ובזה יעשה את חובתו המוסרית. ואולם אם נתבררה הטעות בהחלטת שטינטל בנוגע להחיים האיקונומיים הנה יצדק מאד בנוגע להחיים המוסריים. בהתקדמות הרוח האנושי העיקר הבחירה והרצון, ואם ישתלם האדם ברוחו, יען כי כן הוא מצווה ועומד, אין זאת התקדמות כל עיקר. ולא זו בלבד, אלא אם ירגילו הפרטים עצמם, להטיל ענינים כאלה על הצבור, סוף הגוף המדיני להתדלדל, כי האיברים לא ימלאו את תפקידם הרוחני, ובאין שאיפה רוחנית ומוסרית של היחידים ידל גם העם. במקום שנמצא שאיפה כזאת — להטיל הכל על הצבור — סימן מובהק הוא לחולשה מוסרית של האומה, אשר לא תתקיים במצב מוסרי כזה (עיין מה שכתבתי על זה בארוכה במ"ע „השלח" כרך א' עמוד 321 ואילך).

[1]) המעלים מכס וכהנה הוא בכלל גוזל את הרבים, כי באופן כזה יגדל המשא על אלו,

ואולם אין די בזה, כי ישמע היחיד בקול הנמוס המדיני, אלא הוא חייב גם בכבודו. האדם המוסרי יכבד את המושל, יען כי הוא סמל דמות ההנהגה המדינית. בידענו, כי באין סדר מדיני אין שלמות קולטורית בעולם, לכן חייבים אנו בכבוד המלך (או העומד בראש ההנהגה המדינית) ובכבוד פקידיו ועושי רצונו. כי יראת הכבוד הזאת היא רגש יראת הכבוד שאנו חשים להשלמות המוסרית. בהלקנו כבוד למלכות אנו חולקים כבוד לרוח המין האנושי העולה למעלה, ובזה נכבד את עצמנו.

כל עם ועם נפרד לכתות מדיניות שונות. בדבר הזה נמצא התקדמות רוחנית אם תהיה כוונת כל כתה מדינית להועיל ולהטיב עם הכלל לפי השקפתה ואם תזהר בכבוד הכתה המדינית רעותה. כשם שבני אדם חייבים זה בכבוד זה, כן חייבת כל כתה מדינית בכבוד חברתה. אם נראה עם, אשר כתותיו המדיניות, נלחמות זו בזה בעברת חמה, סימן מובהק לו, כי חולה הוא חלי מסוכן, וזה ידמה ממש, כאילו פרצה מלחמה בין האזרחים ותהי חרב איש ברעהו. ועוד יותר רע ומסוכן הדבר, אם יהיה הריב בין כתות דתיות. לרוב חושבים בני אדם, כי הבדל דתי עושה פירוד בעם, ולכן שונאים הם איש לאחיו; אבל באמת אין הדת העיקר באחדות האומה, אלא הרגש הלאומי, אשר יאחד את בני דתות שונות, ואפילו שונות הן במצב השכלתן, לעם אחד. האחדות היא ברגש המוסרי שבעם, בהכרת הטוב והמועיל, היופי והנעימות, בשאיפותיו הרוחניות והמוסריות, באהבתו לארץ מולדתו. כל אדם מוסרי דבק בארץ מולדתו באהבה נאמנה וברה והיא חביבה עליו בכל קניניה ותכונותיה, במנהגיה ובטבעה ובכל הנמצא בה, בחמריותה וברוחניותה. ואפילו אם המצא ימצאון אנשים, אשר יזידון לאמר לו: אין אתה בן הארץ הזאת ואין לך חלק ונחלה בלאומיותנו, ואפילו אם יהיה מוכרח לעזוב את ארץ מולדתו, ישאר באמנה אתה וידבק בה לאהבה אותה בכל לבו ונפשו.

ציור מוסרי נמצא גם ביחס האדם אל רכושו וקנינו. אמנם אין זכות הרכוש והקנין טבעית אלא היסטורית. כי בתחלה היה הקנין משותף להחברה, ורק בדרך ההתפתחות ההיסטורית הגיע הדבר לידי כך, כי התנחל כל אדם בקנינו המיוחד לו.

לפיכך הדבר תלוי במצב החברה; אם יראה הקבוץ המדיני צורך בדבר, לקחת מאת היחיד את זכות קנינו ולעשות אותו לקנין הכלל, חייב היחיד לשמוע בקולו ולהסכים לזה. וכן אפשר, כי יסדר הקבוץ המדיני את כל הקנינים להיחידים כפי חות דעתו וצורך השעה. ואולם במה שטענו קצת אנשים, כי הקנין הפרטי מתנגד להמוסר, אין זה אלא טעות. הם אומרים, כי הקנין הפרטי הוא פרי האיגואיסמוס האנושי, אבל כבר הקדים שטינטל והחליט, כי השאיפה להועיל לעצמו איננו ענין מגונה על פי ההשקפה המוסרית; לא כל איגואיסמוס הוא גנאי לאדם. במובן הרגיל ידמו להם את האיגואיסמוס בתור השאיפה האנושית, להועיל לעצמו ואפילו במקום שיצא מזה הפסד לזולתו או להכלל; זהו בודאי ענין מגונה. אבל האדם הטורח ועמל לטובתו ולהנאתו, לשם קיומו החמרי, ואינו גורם בזה שום הפסד לזולתו, אין זה בגדר הרע. לפיכך נאמר

שאינם יודעים להבריח המסים והמכס. עם כל זה יורה הנסיון, כי בני אדם כנים וישרים לא יבושו, לגזול את אוצר הכלל בהברחת המכס, בכחשם לפקידי מסלת הברזל בענין מספר שנות ילדיהם (להמעיט על ידי זה מחיר המסע במסלת הברזל) וכדומה. סבת הדבר היא מעוט הדעת במושג הקנין והיושר.

על אלו האנשים המחליטים, כי הקנין הפרטי הוא גנבת הרבים, שהם בעצמם חוטאים להמוסר והיושר.

ובאמת מה הוא מושג הקנין הפרטי? אין מטרתנו בחקירת זו, לדעת, איך התפתח המושג הזה, אלא פשוט להכיר את ציורו המדעי. שמא תאמר, כי כל דבר הבא לרשותי — אם לא היה בתחלה ברשות אחר, אשר ממנו לקחתיו שלא מרעתו — הוא קניני, אין הדבר כן, שהרי יש ענינים רבים שאינם ברשות אחרים, ועם כל זה לא אוכל להכניסם לרשותי. העוף הפורח באויר והדג השח במים הם לכאורה הפקר וכל הקודם זכה בהם, ועם כל זה יאסור הנמוס המדיני לפרוש מכמורת בנהר ככל חפצנו או לטמון פח לחיתו יער או לצור ציד עוף ככל אות נפשנו. ולפיכך מסכים שטינטל לדעת הירברט, כי לא הזוכה מן ההפקר רכש לו קנין בדבר הזה, אלא רק אם הסכימה החברה המדינית להשאיר הדבר בידו. לא מן ההפקר נזכה בקניננו הפרטי, אלא מן החברה המדינית ובהסכמתה. מושג הקנין הפרטי הוא החוק והמשפט.

מהשקפה זו נמצא ציור מוסרי בקנין הפרטי, שהרי לא המקרה גורם בזה, אלא ההסכמה הכללית. בני אדם באו לידי הסכם (במתכוון ושלא במתכוון), לתת לכל אחד ואחד זכות על רכושו אשר רכש, כאלו הותנה ביניהם: אני מקיים בידך הזכות על מה שרכשת, ובתנאי זה אתה מקיים בידי הרכוש אשר ארכוש אני. ולפיכך לא רק הגנבה הוא בגדר הגנאי, אלא אפילו הקנאה, שהרי זה הוא סותר להסכם הרבים, לתנאים שהתנו ביניהם. וזה דומה ממש לאדם המוכר את קנינו במחיר ולוקח המחיר ועם כל זה מקנא בחברו, אשר קנה מידו את החפץ הזה. האין זה ענין מגונה? כן הדבר נוהג באדם שמקנא בחברו על שרכש לו קנין פרטי, שהרי בגלל זה הסכים פלוני גם לו, כי ירכש הוא, המקנא, קנין פרטי ככל אות נפשו. החברה המדינית תוכל לשנות הסדרים האלה לפי הצורך, כי אין שום קנין בעולם, אשר לא תהא היא רשאית להפקיע אותו מידי בעליו. הלא גופי הוא בודאי קניני הפרטי, ואולם אם תקרא ההנהגה המדינית למלחמה, חייב אני לשמוע בקולה ולמסור נפשי למות על פי מצותה.

החקירה הזאת נוגעת באחרת הדומה לה, היא ענין הסוציאליסמוס, אשר עסקו בו כבר רבים. שטינטל מתנגד בכלל לרוב ההנחות, אשר העמידו החוקרים במקצוע זה. הוא איננו מסכים להחלטת קצת החוקרים, האומרים, כי ראוי להעלות שכר העובדים והפועלים, וזאת היא המטרה המוסרית של הסוציאליסמוס, שהרי בזה נמצא רק שאיפה חמרית ולא מוסרית. בודאי יש הרשות לכל אדם לדאוג לעצמו, למען הטיב את מצבו האיקונומי, אבל אין שום סבה להחליט, כי על ידי זה נבוא לידי התקדמות מוסרית. הרבות שכר העבודה איננו ענין מוסרי אלא איקונומי, והוא תלוי בכמה תנאים, אשר דבר אין להם עם הערך האמתי של כל דבר ודבר. כשאנו משלמים מחיר איזה חפץ, יש לנו לדעת, כי באמת לא שלמנו את מחיר ערכו הפנימי, אלא מחיר השמוש בו על פי תנאים שונים. אין מחיר אמתי לאבן יקרה, אלא בהיותה יקרה במציאות ורבים מתאוים לה לכן ירבו במחירה. אם היו אבני חפץ נמצאות לרוב כי אז היו משחקים תינוקות בהן כמו שמשחקים בחלוקי הנחל, והוא הדין אלמלא היו בני אדם מתאוים להן. ולפיכך אין שכר עבודת האדם ציור של ערכה הפנימי, אלא רק כפי שבני אדם צריכים לה והיא נמצאת במדה מרובה או מעטה. אדרבה, בזה נמצא השפלת כבוד האדם, אם נקצוב לעבודתו מחיר קבוע, וכל מה שנרבה המחיר יש לנו הרשות לשאול: ותו לא מידי? לא כן הדבר. האדם עובד, מפני שכן היא חובתו המוסרית, הוא עובד לתועלת

קיום העולם, והחברה המדינית תמציא לו פרנסתו, שהרי גם זה הוא לתועלת קיום העולם. ובענין קצבת הפרנסה יש תנאים שונים, שאינם נוגעים כלל אל המוסר והכבוד האנושי. ובאמת מה הוא הטוב הצפון לבני אדם על פי הסדר הסוציאלי? הלא רק בזה, כי ההנהגה המדינית תשתמש בכחות האדם ותתן לו פרנסתו די הצריך לו. ואם פלוני הוא אמן במלאכתו במדה מרובה, הלא גם כן מאומה לא ישא בעמלו מאשר צריך לו די פרנסתו. ומה יתרון לו בכשרונו? הלא רק הכרת טובה מצד החברה, כי אמן גדול יקרא. ואולם לתכלית זו אין אנו צריכים לשנוי הסדר, וכבר נוהג הדבר גם כעת. לא שכר העבודה הוא הגמול אשר יגיע לי בשביל עבודתי, אלא הכרתי המוסרית, כי עבודתי היא לתועלת החברה.

לעומת זה טוען שטינטל כלפי אלו האומרים, כי בחלוקת הקנינים באופן אחר מהרגיל, היינו, כי יהיו הקנינים משותפים להקבוץ הכללי והוא יחלק אותם בשוה בין היחידים לפי צרכיהם (ולא לפי רוב המעשה), אז לא ישאף עוד הפרט לעבודה ולא ישתדל להרבות הרכוש הכללי, כי יסוד העבודה הוא הרגש של אינואיסמוס באדם. שטינטל יבוא לידי הנחה אחרת; לפי דעתו יסוד העבודה האנושית היא שאיפה אל הפעולה; לא מחיר העבודה הוא סבת השתדלותו, אלא נטיה פנימית שבלבו, רגש טבעי, אשר ימצא די ספוקו בפעולה ועבודה. הוא מביא ראיה, כי כן הוא בעולם המדעים. החוקר המפורסם, אשר בכל קצוי ארץ ואיים רחוקים מפארים את שמו בגלל חכמתו, יבוא על שכרו כאחד מקטני הפקידים של החברה המדינית, ועם כל זה הוא שמח בחלקו ועובד את עבודתו המדעית לשמה ולא ימיר אותה בכל עבודה שבעולם, אשר מחירה עולה אלף פעמים על מחיר עבודתו. כי מה הוא השכר, אשר יקבל חוקר כזה חלף עבודתו המדעית? כל מה שיגדל ערכה המדעית ימעט שכרה. פשיטי דספרא בשביל עבודה כזאת מספיקים רק כדי לקנות נייר ודיו! ואולם אין השכר החמרי תשלום עבודתו, אלא הכרתו הפנימית, אשר בה ימצא עונג לנפשו. וזאת לדעת, מוסיף שטינטל, כי אלו היה העולם נוהג בדרך כזה, כי אז לא היתה הפעולה האנושית לעול ולמשא; כל אדם היה עובד בחפץ נפש, כעין שעשועים וטיול לרוחו. ועד כמה היה זה לעונג ולנחת רוח לאוהבי המין האנושי[1])!

---

[1]) שיטת שטינטל בפרט זה היא שיטת האידיאליסמוס הנפרז, אשר אין לו מקום בעולם המציאות. גם המשל, אשר הביא מעולם המדעים, איננו נאות בכל פרטיו. מי הבקי בהליכות העולם הזה ידע, עד כמה יש גם בין החוקרים — וביחוד בין „הפרופיסורים“ — תחרות וקנאה, שנאה ומדנים, רכילות ולה״ר וכל מדה מגונה באופן מבהיל מאד. שטינטל דן מהכרת עצמו על הכלל, ואולם אם היה יוצא מעט מארבע אמות של חקירתו המדעית, כי אז היה רואה ההפך מהחלטתו גם בין הקרובים לו. ובנוגע ליחוס העבודה אל הרכוש דבר שפתים אך למותר הוא להוכיח, כי יסוד העבודה הוא הרכוש הפרטי, ובמקום שאין הרכוש הפרטי נוהג אין האדם עמל וטרח, אלא משתדל להעמיס עבודתו על אחרים. תאמר, כי בהיות כל הרכוש קנין הכלל, לא יועיל להאדם עמלו וטרחו, להרבות הון — זה הוא בודאי כן, אבל אז תחדל שקידת העבודה ותגדל העצלות. וכבר עשו בזה כמה בחינות והנסיון הוכיח, כי אין בדמיונות האלה ממש. הסוציאליסטים מתנצלים בזה, כי בעולמנו — עולם הרכוש הפרטי — קשה לסדר אחר להתקיים, ואולם התנצלותם זו דומה ממש להתנצלות אחרת, היינו, כי אותם הקוראים כל היום לחלוקה טבעית ואומרים, כי כל אדם צריך לזכות בהקנינים שוה בשוה, הם בעצמם מקבלים שכר עצום מקופת הכתה הזאת, — „יען כי בסדר הנוכחי אי אפשר באופן אחר“. הטעות בכל ההנחות האלה (בין שתהיה סבתן באידיאליסמוס נפרז ובין שתהיה בחוסר ההבנה) היא בזה, כי אינם דנים על אודות טבע האדם כמו שהוא, אלא כמו שהיה צריך להיות. אבל אין בכח הנחות פלוסופיות לשנות את הטבע.

שטינטל בא לידי מסקנא, כי אמנם יש בהשתדלות הכתה הזאת ממש, שאיפה מוסרית, אבל האמצעים, אשר הם משתמשים בהם, כדי להגיע אל מטרתם, אינם טובים וישרים. הם אומרים להרוס את הסדר הנוהג, ובזה הם שואפים להרוס בנינים מוסריים, כי הסדר הנוהג הוא משולב ומאוגד עם תורת המוסר בכמה פרטים. ומה שאומרים הם, כי נמצאים בעולמנו גם ענינים מכוערים המתנגדים אל האיתיקא, הנה אלו החטאים לא יתמו בסדר החדש, אשר אומרים הם להנהיג בחברה המדינית. הדרך היותר ישרה להגיע אל התכלית הרצויה מהשקפת המוסר היא ההתפתחות הטבעית. לאט לאט ירגילו בני אדם את עצמם לעשות הטוב והישר, לעזוב דרכי רשע וחמס ולהתנהג עם זולתם במדת הצדק ואהבת חסד. ואולם המנהגים הרעים שבבני אדם עתידים להבטל מאליהם, כי אין קיום להרע. הרע היא סבת הפסדו הוא בעצמו, בהיותו רע ומקור ההפסד. גם מה שמתפארים הסוציאליסטים, כי על פי שיטתם יחדל ההבדל בין בני אדם וחוק אחד יהיה לכלם, הנה שכחו, כי הטבע בעצמו הנהיג ההבדל הזה בין גדולים לקטנים, בין איש לאשה, בין חזק לחלש, בין אדם בריא לאדם חולה, בין זקן לנער. תאמר, כי לכל הפחות ישוו בני אדם במנהגי חייהם? גם זה אינו, שהרי בודאי אתה מודה בדבר, כי יש הכרח בהבדל הפעולה והעבודה. אי אפשר כי יהיו כל בני אדם מורים, או עובדי האדמה, או סופרים, או פקידי הממשלה וכו'. הבדל העבודה גורם גם הבדל גדול במנהגי החיים. אי אפשר לחייט, כי יסדר חייו כפרופיסור בבית המדרש, וכן אי אפשר לפרופיסור לחיות כחייט. בכלל מתרעם שטינטל הרבה על אותם הכותבים אוטופיות ודמיונות לצייר לבני אדם, עד כמה יגדל האושר הכללי בסדר מדיני חדש. אמנם יש להתנצל עליהם ולומר, כי הם בוראים חזיונות כאלה כדי לשעשע את נפש הקוראים. אבל בדבר הזה יש גם סכנה עצומה, כי רבים מהקוראים ידמו, כי יש בזה מן האפשרות, והם נושאים את נפשם אל סדר מדיני כזה, אשר אין לו יסוד במציאות.

העיקר המוסרי בסדר החיים (ביחוסנו אל זולתנו ואל החברה המדינית) הוא: כי ישתדל כל אדם לעשות חובתו באמת ואמונה ולעבוד לטובת זולתו עד כמה שאפשר לו, ובזה יתאמץ להרבות את כחו וירגיל עצמו באהבת זולתו. האדם לא ירדוף אחר הבל ואז הוא בן חורין באמת. בכל כחו יעבוד למלאות חסרוניו, ואולם אם אזלת ידו ויקדמוהו ימי עוני ישא ויסבול זה באמץ לבו. גם ישיב אל לבו, כי גם בסדר המדיני של הסוציאליסטים לא יחדל עוני מקרב הארץ, וזולת זה עלינו לדעת, כי הצרות היותר איומות באות עלינו מצד הטבע: מחלות ומיתה פתאומית וכהנה. האדם ישתלם במוסרו ואז יקבלו סדרי החיים שנוי לטובה, בלי מרידה ובלי הריסה, כי הריסת הסדר המדיני גורמת בטול תורת המוסר.

בסדר החדש, אשר קצת אנשים אומרים להנהיג, נמצא שנוי גדול גם במצב הסוציאלי של האשה; וידוע הוא, כי בפרט הזה הרבו לדבר בימים האחרונים. „שאלת האשה" תכיל כמה פרטים: שאלת מצבה האיקונומי, שאלת הזווג, יחוס האיש אל האשה להעמיד תולדות, שאלת מצבה הסוציאלי, כי תוכל האשה להשתמש בכחותיה באין מונע ומפריע. על כל השאלות האלה עונה שטינטל תשובה ברורה: לא! הוא רואה בסדר הנהוג ציור מוסרי, וכל המשתדל להרוס את הסדר הזה הוא חוטא נגד המוסר.

בטבע ובחיי הקולטורא נראה שנוי העבודה וחלוקתה, אומר שטינטל. אם תהיינה כל הפעולות האנושיות בצביון אחד, על מטבע אחד, אז יפסידו הרבה את ערכן;

ולפי זה נאמר, כי על פי התפתחות קולטורית נחלקה העבודה בין בני אדם, והחלוקה היתה טבעית על פי הבדל המין. לשוב ולשתף את כל בני אדם בצורה אחת של העבודה, זה גורם עכוב בהתפתחות המין האנושי. פעולת האשה צריכה שתהיה שונה מזו של האיש, ואין אנו אומרים, כי מן הראוי שימשול האיש באשתו, אלא כי תשתנה הפעולה בין האיש לאשתו, שלא תחזיק האשה בעבודה המוטלת על האיש, ולא יהא האיש אנוס לעסוק בעבודה המוטלת על האשה. גם בטבעם שונה האיש מן האשה, וזה הוא ענין טבעי. מח האיש משונה מזה של האשה. מחו של האיש הוא רב הכמות מזה של האשה, ואולם אפשר, כי מח האשה הוא רב האיכות. איך שיהיה, הלא רואים אנו הבדל עיקרי בזה. בודאי מח האשה הוא גם יותר רפה ורך מזה של האיש, אשר בהיותו מרובה בכמות הוא גם חזק וקשה יותר.

והנה באמרנו בזה, כי תעודת האשה על פי טבעה היא אחרת מזו של האיש, כי בכלל על האשה לצמצם את כל עבודתה בהנהגת הבית וחנוך הבנים, מובן מאליו, כי נתנגד להמנהג המכוער הנוהג בין קצת עמים מחוסרי קולטורא, להעמים על האשה כל עבודה קשה בבית ובשדה. החלוקה הטבעית בין האיש והאשה בעבודה ובכל הפעולות ההכרחיות איננה נוהגת כעת בארצות הקולטורא על פי תנאי החיים הרגילים. ואמנם אי אפשר לכחש, כי קשה להשיב את הדבר אחורנית ולשוב אל הסדר הטבעי.

התכלית המוסרית באשה היא בחיי הזווג. ואולם אין כוונתנו בזה רק בענין העמדת תולדות, אלא עלינו לדעת, כי כל אדם חפץ לחיות בצוותא, וזה הוא ענין הכרחי לתועלתו המוסרית. חיים כאלה בתכלית השלמות אפשר רק בזווג האדם עם אשתו.

ולפיכך מעמיד שטינטל בתור הנחה מוסרית, כי חיי הזווג הם מוסריים רק במונוגמיא[1]) ועל פי ברית נאמנה בין האיש והאשה לשם אישות. מה שנוהגים קצת אנשים לקנטר על המנהג הזה וטוענים, כי האהבה האמתית צריכה להיות חפשית, כי יתחברו איש ואשה רק על פי רגש האהבה, וכאשר יפסק אותו הרגש יבטל גם הזווג, זה הוא לפי דעת שטינטל דמיון כוזב, אשר בטעות גמורה יסודו. האנשים האלה אינם יודעים, מה הוא מושג האהבה, ומה הוא מושג החופש. כסבורים הם, כי החופש הוא פריקת עול, ללכת אחר תאות לבו בלי מונע, לעשות תמיד ככל העולה על רוחו לרגעים. ואולם אין הדבר כן. החירות המוסרית היא בחפץ נמרץ ובהנהגה ישרה. האדם השואף לחירות חייב למשול ברוחו ולהתנהג על פי הנחה מוסרית, לא להתהפך ברוחו בכל רגע וללכת אחרי שרירות לבו. כי אין מושג האהבה — התאוה, לחמוד אחר כל פרח יפה ולמוץ את מתקו. זה הוא ציור פיוטי שאינו בגדר המוסר. האיתיקא של הזווג איננה ביחוד האיש עם אשתו למלאות תאות שניהם, כי אין מושג מוסרי בענין הנופל בגדר העונג; התמצית המוסרית של הזווג נמצא באהבה ורעות הנוהגת בין האיש ואשתו לכל ימיהם, בהשתדלות נאמנה ובכוסף נמרץ לשם מטרה מוסרית. כי יהיו לעזר זה לזו וזו לזה, כי יהיה האיש לתועלת האשה, והיא לתועלת בעלה בהתקדמות רוחנית ומוסרית[2]). התעודה הטבעית של האשה היא: להעמיד תולדות ולדאוג לחנוך הילדים

---

[1]) עי׳ מה שהעירותי על זה למעלה עמוד 385.

[2]) שטינטל הסתפק רק במקצוע המוסרי של הזווג ולא שם עיניו על אופן התפתחותו ההיסטורית. בחיי הזווג יש יסוד פסיכולוגי, ואולם במנהג המדיני, כי יתקשר הזווג לשם אישות

כל עת שהם נצרכים להשגחת אם רחמניה. ולא ההשגחה החמרית היא העיקר בזה, שהרי זו אפשר גם על ידי שליח, אבל האם תשגיח על פרי בטנה באהבה וחמלה וברחמים גדולים, וזה אי אפשר על ידי שליח. אם תמות האם בטרם גדלו ילדיה הנה יביא ההכרח לידי כך, כי ינתנו הילדים לידי אומנת לגדלם. אבל זה הוא מאורע יוצא מן הכלל, ואולם בכלל לא היה העולם מתקיים בלי רחמי אם. אם יהיו כל בני הדור הצעיר מחונכים באופן כזה, כי אז יקום דור מחוסר האהבה והחמלה. כי האם הרחמניה מרחמת על ילדיה וגם תטע בלבם רגש אהבה לזולתם. סכנה גדולה רואה שטינטל באותו המנהג ההולך ומתפשט משנה לשנה, כי תשתתף האשה בפרנסת הבית ומשום הכי אי אפשר לה לטפל בילדיה. לפי דעתו חייב הקבוץ המדיני לבטל את המנהג הזה. הן אמנם ראויה האם העמלה להמציא טרף לעולליה לכבוד גדול מצדנו, אבל על הצבור מוטל החוב לדאוג על זה, כי לא תבוא האשה לידי כך. מה שרגילים בני אדם לקרוא בשם „חירות האשה" (Emancipation) באמת אינה אלא העמסת עול כבד על צוארה, כי תהא נזונית משל מעשה ידיה. הן אמנם נדע, כי מקור ההשתדלות הזאת הוא בדאגתנו לבנותינו: מה נעשה לאלו הבנות, אשר אינן נשאות לאיש? ואולם אין התכלית המוסרית של הזווג האנושי, לדאוג למחסורי האשה, ולכן על ההנהגה המדינית לדאוג באופן אחר להספקת צרכיה. הזווג הוא ציור מוסרי ולא ענין איקונומי. ובנוגע לפרנסת האשה הנזונית משל מעשה ידיה, הנה לפי דעת שטינטל על פי הרוב אין פעולתה נאותה לטבעה. גם במה שהרגילו להפקיד נערות בתור מורות בבתי הספר לא ימצא הוא בזה משום תקון העולם. הנסיון הורה — יאמר שטינטל — כי המורות מפסידות את המדות המסגלות לטבע האשה ותהיינה — לאנשים. הנשים הן מסוגלות ביותר למלאכה התפירה והרקמה וכיוצא בזה, ובמקצוע זה הראו כבר כשרון גדול ועושות הן בחפץ כפיהן. והנה אפשר לטעון, כי כל אלה התכונות בטבע האשה הן בסבת החנוך, ואם נחנך את בנותינו באופן אחר, אז אפשר כי ישנו את טבען ותהיינה מוכשרות גם לפעולות אחרות, שהאנשים רגילים בהן. ואולם עלינו לדעת, כי הטבע בעצמו שם בזה חוק וגבול, ואם יאנסו הנשים את הטבע ועל כרחו יעסקו בעבודה שאינה נאותה להן, הרי הן גורמות הפסד מרובה להמין האנושי בכללו[1]).

---

ע״פ תנאים ידועים, יש צורך מדיני (ולפיכך שונה היא בצורתו על פי ההבדל הקולטורי של העמים), כי כמה גופי הלכות של הקנין הפרטי תלוים בזה (הירושה, חובת האב לפרנס את אשתו ואת בניו וכו׳).

[1]) בשאלה העצומה והמסובכה הזאת יש, כנודע, פנים שונים, ואולם שטינטל דן עליה רק מהשקפת האיתיקא. אין ספק לנו, כי השאלה המוסרית הזאת אי אפשר לה להפתר כל צרכה בלי פתרון השאלה האיקונומית והסוציאלית של האשה. סבת הדבר, כי חוקרים כשטינטל אינם מסכימים להתנועה החדשה, „לקרא דרור להאשה", היא במצב האגיטציא בימינו אלה, אשר בודאי אינה על צד היותר טוב. לרוב עוסקות נשים בפתרון השאלה הזאת, אשר העיקר אצלן היא הטיול והחפץ להתראות בשוק החיים. אין להן ידיעה ברורה של מצב הענינים לכל פרטיהם, ובהבנה שטחית הן מרבות לדבר, כטבע הנשים. אי אפשר לכחש, כי רוב הנשים ממין זו הן בנות ישראל מן „הספירות העליונות", ובהיות כי בספירות האלה שורר הדיקדנס (מצב הירידה החמרית והמוסרית) באופן מבהיל מאד, לכן השפעת הנשים האלה על התנועה הזאת אינה לטובה. וככר הבחינו כמה נשים העומדות בראש התנועה בהפסד היוצא מהשתתפות הנשים העבריות במקצוע זה ואמרו להסיר עול השפעתן מעליהן, ועל זה התחילו אלו לצווח על אודות „הרשעות", מה שאין כן על צד האמת. נשי ישראל עוסקות בפתרון שאלת האשה מחוסר עבודה ומשעמום הבא בעקבו

בסוף שיטת האיתיקא בא שטינטל גם לידי חקירה אודות מושג העונש בחברה המדינית. לפי דעתו נמצא מושג העונש כבר במושג החטא. האיש אשר עשה בזדון נגד המשפט והחוק, אם יש לו נצוץ של שאיפה מוסרית, יחוש בלבו, כי חטא להמוסר ולהחברה המדינית ולכן ישתדל לתקן מעוותו כפי האפשר. ובכלל השאיפה הזאת — לתקן מעוותו — הוא גם לפיים את הקבוץ המדיני. הוא עשה שלא כהוגן ולכן עליו לקבל את העונש: כי ימנעוהו בני אדם מכבוד, כי יתנהגו עמו כעם חוטא ופושע, כי אם לא ישלמו לו גמולו בראשו אז תהיה מדת היושר והצדק לוקה. ובהיות כי העונש אפשר רק על ידי הנמוס המדיני, הנה הוא יעניש את החוטא, אבל ברוגז רחמים יזכור. הוא ידע, כי גם החוטא הוא אדם והעונש צריך להיות למטרה מוסרית. החברה המדינית תכוון בכל פעולותיה במקצוע זה, כי יהיה העונש רק במדה שצריכים אנו לו מפני תקון העולם, להטיב את החוטא בעצמו ולהמציא לרגש היושר והצדק שבלב האומה די ספוקה, בכלל: לדאוג להמוסר ולשלמות הרוחנית של הצבור ושל הפרט. אבל לא תעניש באכזריות חמה ולא תעשה כלה עם החוטא, גם אל תשליכהו מלפניה כל ימיו, אלא תתנהג עמו במדת הרחמים לדאוג לאחריתו המוסרית.

יוצא מן הכלל הזה הוא לפי דעת שטינטל שופך נפש אדם בצדיה. לרוצח אין עוד תקנה לא לו לעצמו ולא ביחוסו אל החברה. שופך דם אדם — דמו ישפך. שטינטל נוטה אחר חוק משפט מות לרוצח הנוהג בכמה מדינות קולטוריות. מי אשר רצח

---

ומחולשה מוסרית. מובן מאליו, כי חוקר כשטינטל, אשר ידע רק הנעשה בד׳ אמות החקירה המדעית, לא ירד לסוף דעת ההשתדלות הזאת. אנו רואים, כי באמת זכתה האשה באימנציפציון לרעתה, כי היא נשכרה בלחם, לעשות את כל עבודה קשה בבית ובפבריקים, ועוד יותר, כי בערים הגדולות הן מוכרות את כבודן בעד פת לחם. על פי מצב הענינים האלה רשאית האשה לדרוש מהחברה המדינית, כי ירשו לה להתפרנס גם באופן אחר, בתור רופאה, עורכת דין וכדומה. השקפת שטינטל היתה צודקת, אלו היה הצבור דואג להאשה בכל אופן, כי לא תהא צריכה למעשה ידיה. ולפיכך אין שאלת האשה על צד האמת „לקרוא דרור לה”, להתיר לה „אהבה חפשית” וכדומה, אלא להטיב גורלה ולהקל עולה. אם כי תנהיג החברה, כי לא תהא האשה צריכה להיות נשכרת בלחם לגמרי, או כי תהא זו רשאית להשתמש בכחותיה, לכל הפחות עד כמה שלא יגיע מזה הפסד להמוסר הכללי. ועוד אין אנו יודעים, מה טעם מוסרי יש בדבר, להתיר להאשה עבודת הפבריקא ולאסור לה מלאכת הרפואה. ומה שטוענים, כי האשה אין לה כשרון לעבודה מדעית כהאיש (דעת שטינטל) — שתי תשובות בדבר: א) אנו רואים, כי כמה נשים הן מוכשרות מאד לכל עבודה רוחנית, ובודאי לא הבלתי מוכשרה תמצא דרכה בחיים, אלא המוכשרת; ב) אין לנו הצדק, להעמיד האיש בעל כשרון לעומת האשה חסרת הכשרון, אלא נראה גם את האנשים מעוטי שכל וגסי רוח והמוניים, ואלו ימצאו דרכם בחיים אפילו בכשרון מעט על ידי כמה סבות. באמת לא הכשיר הטבע את האשה הנשואה לאיש לפעולה תמידית מחוץ לבית, וכן נודה בדבר, כי כוף סוף תכלית האשה היא להעמיד תולדות (כלומר אותה התכלית המוסרית העמדנו אנו בתור הנחה הכרחית, לא שתהא הנחה אמתית אוביקטיווית), אבל באופן זה צריך הצבור למנוע את הנשים מלעבוד בפבריקים או בתור שפחות, העושות בכל עבודה קשה בבית. מה שטוען שטינטל, כי כן צריך להיות „מפני תקון העולם”, הנה אין ספק, כי העמים הקדמונים חשבו, כי מצוה להתעמר בנשים כמו בשפחות, „מפני תקון העולם”. משפטים כאלה הם סוביקטיווים במדה מרובה ואין להם מקום בתורת האיתיקא. שטינטל מספר בשם גיסו לאצארוס, כי עוד לא הצטיינה שום אשה בקומפוזיציון נפלאה. אבל כמה נשים הצטיינו כבר בתור משוררות. „הא למדת”, כי אין מטבע האשה לחדש בעולם הרוחני, אלא כי תמתיק להאיש את חדושו הרוחני, אשר המציא הוא ברוחו. הוא יחבר קומפוזיציון והיא תרנן לבו בזמרתה היפה. אך למותר היא, להרבות דברים בסתירת „ראיות” כאלה, שאין בהן אפילו חדוש חדודי.

בצדיה הוציא עצמו מן הכלל האנושי ואין לו חלק ונחלה בחברת בני אדם. הוא עשה מעשה נורא, אשר לא יכופר לו אלא בדמו, כי כל עת אשר הוא חי יזכרו בני אדם את מעשהו זה ויתמרמרו על הדבר, כי לא מדו לו כפעולתו, מדה כנגד מדה. אם הרוצח מצדו מתחרט על מעשיו וחפץ לכפר פני החברה במקצת, לכל הפחות לא יאבד עצמו לדעת, אלא יחכה עד כי ימיתוהו בידי החברה, למען ימצא רוח הצדק והמשפט השורר בעם מרגוע במשפט העונש, למען ידע כל איש, כי דנו את הרוצח כפעולתו. להעביר עונש מות מן הרוצח אפשר רק אם לא ירגיש העם צורך בעונש כזה כדי לבער הרע ולשלם לאיש כמרמתו. כל זמן שרגש מוסרי כללי דורש משפט מות לרוצח אין למנוע זה, שהרי אנו מרחמים על אדם, אשר הפר ברית אדם, ועל ידי זה רגש המוסר שבעם לוקה. רק בזה נאות למדת החסד גם ביחוסנו אל הרוצח, כי נבור לו מיתה יפה, ולא נמיתהו באכזריות שלא לצורך.

תורת המוסר של שטינטל נוהגת לא רק בחיים אלא גם במתים. הוא חוקר ודורש גם בשאלה זו: מה הוא הציור המוסרי ביחוסנו אל המתים? לפי דעתו נשאר ציור מציאות האדם גם אחר מותו. אם יש לנו ציור אדם חי אנו נוהגים בו בכבוד, כי ציורו של אדם הוא חלק ממציאותו, ערך הציור הזה לא ימעט גם אחר מות האדם, אדרבא אז נרגיש רגש כבוד ויקר להאדם החביב לנו, אשר בגופו נפרד מאתנו כבר, אבל ברוחו הוא עודנו חי עמנו. ולכן כאשר נשמע קללה על אדם מת או חרפת צר נצטער ביותר, ובפרט אם נדע, כי הוציאו עליו דבת שקר.

ואולם לא רק זכר האיש המת יקר לנו, כי אם גם גופו. במות האדם יפרד הרוח מן הגוף, אבל הגויה היא לכל הפחות כעין נרתיק של נפש האדם, ולפיכך חייבים אנו בכבודה. ולא זו בלבד, אלא הלא הסכימה החברה לקיים דברי המת מה שצוה לפני מותו, כי זה הוא אחד מענפי הקנין הפרטי, ק״ו כי יש לאדם זכות קנין פרטי על גופו, ולכן אנו חייבים לעשות עם גופו כפי מצותו טרם מותו או לעשות כפי שאנו מדמים לנו מצותו ובקשתו בענין הזה. אין מן הראוי לחנט את נוית המת למען תעמוד ימים רבים, כי אין יסוד למנהג של שטות זה; אבל כן אין מן הראוי לנהוג מנהג של בזיון בגוף אדם, או להשליך אותו לחיות טורפות, כמו שנהגו קצת עמים. עלינו לזכור תמיד, כי הגוף הוא בכלל תשמישי קדושה, כי בו שכן לפנים רוח האדם העולה למעלה, כי אֵצל האלהים ממציאותו הרוחנית עליו. ולפיכך נקבור את הגוף בכבוד, או כי נמסרהו לשרפה, במקום שלא ימצאו בני אדם במנהג זה ענין של גנאי להמת. ואולם זולת מה שאנו עושים ליקרא דשכבי עלינו גם לחוש ליקרא דחיי, לנחם האבלים ולהראות להם סימני אבל וצער, שאנו משתתפים בלבנו ובנפשנו ביגונם. הנסיון הורה, כי כל מה שאנו נוהגים כבוד עם המת אנו עושים נחת רוח לקרוביו וגואליו. ואפילו אם נאמר, שאין שום תועלת להקרובים באותו הכבוד שאנו חולקים להמת — אין ספק בדבר, כי נצער אותם מאד, אם ננהג בו מנהג של בזיון.

---

הכלל העולה מתורת המוסר, כי עומדת היא על יושר המַעֲשה, ואל זה נבוא באמצעות החפץ והרצון. ובהיות כי זה הוא עיקר גדול וחשוב בחיינו, לכן מן הראוי לבאר, באיזה אופן אפשר לאדם להרגיל עצמו להיות בוחר בטוב ומואס ברע.

הרצון האנושי תלוי הוא ברצון זולתו ובכמה סבות ומסבות הנמצאות חוץ לרצונו. ולכן בענינים אשר הם בגדר הנמנע ולא יוכל הרצון האנושי להכריחם לחפצו, יותר

טוב, כי לא ינסה את כחו בהם, למען לא יתם לריק כחו. ואולם מן הראוי הוא, כי ישים האדם אל לבו לדעת, מה הוא מושג הנמנע, שהרי לפעמים יחשוב האיש, דבר פלוני או פלוני הוא בגדר הנמנע, ובאמת הוא בגדר האפשר, אלא שצריכים אנו לעמל וטורח; ולכן עלינו לחשוב בדבר, אם מן הראוי לטרוח ולעמול בדבר זה, או אפשר כי יותר נכון למנוע ממנו, בהיות שאין השכר של הטורח והעמל שוה בנזק ההפסד המגיע לנו בזה, כי בטרח זה היה אפשר להגיע לענין יותר מרוצה. למשל, אין ספק בדבר, כי ראוי לאדם מוסרי להשלים עצמו גם במושכלות במדרגה ידועה, ואולם מה יעשה האדם, אשר אין לו הכשרון לזה? ובאמרנו, כי אין לו הכשרון ללמוד, אין הכוונה, כי הדבר הוא בגדר הנמנע, אבל צריך הוא לרוב טורח ועמל — האם ראוי לו לטרוח כל כך לתכלית זו? באופן זה הנה יותר נכון, כי ינח האדם המוסרי ידו מלמודים כאלה וישתדל בענינים יותר קרובים אליו. וכן בכמה מעשים ומאורעות, אשר אי אפשר לנו להגיע אל המכוון רק בבטלנו רצון אחרים, הנה טוב וישר הדבר, כי ננסה בזה את כחנו, אבל לא נעשה הדבר בכפיה וביד חזקה, אלא נפתח בשלום, לפתות את חברנו, למען יסכים גם הוא אל הטוב והנאות. וכן אם נבוא בין המצרים באופן אחר, כי עלינו לעשות חובתנו בענין המוטל עלינו תיכף וכנגד זה עומד קיום חובה אחרת לעתיד — שורת הדין נותנת, כי נעשה את הראשונה ונניח את השניה, ומצוה הבאה לידינו לא נחמיצה בשביל מצוה העתידה לבוא לידינו. למשל, פלוני יש לו אב זקן וצריך לעזרתנו, אבל נפשו חשקה בלמודים ולכן הוא חושב, איך אעמים עלי עול פרנסת אבי ועל ידי זה אני מבטל עצמי מלמודים? — הנה תורת המוסר תשיב לו, כי בתחלה חייב הוא בכבוד אביו, וזו היא חובה המוטלת עליו תיכף.

בכלל צריך לשמוע בענינים כאלה בקול הנסיון, אשר יורנו, מה היא החובה המוסרית המוטלת עלינו. כבר אמרנו בראש המחקר הזה, כי הכל הולך אחר המחשבה והכוונה הרצויה. ולפיכך אין העיקר במעשנו: מה נעשה, אלא איך נעשה; אין הבחינה בדבר, אם גדול המעשה או קטן, אלא מה היא כוונתו המוסרית. ואם יש לנו ברירה בין מעשה גדול בעצם, אבל תועלתו לטובת שלימותנו המוסרית היא קטנה, ובין מעשה קטן בפני עצמו, אבל תועלתנו להתקדמות המוסרית גדולה היא, נבחר באחרון. אם תרע כי מצוה קלה פלונית רק אתה תוכל לעשותה ורק עתה עתיד לעשותה, אפילו אם חייב אתה לעזוב בשבילה מצוה גדולה, אשר אפשרית היא על ידי אחרים, בחר בהקלה, אשר אין לה בעלים בלעדך. ולפיכך מצוה גדולה היא לפרנס את בני ביתו, ואל תאמר, אפשר לי לזכות במצוה יותר גדולה באמצעות פעולתי, כי בפרנסת בני ביתך לא יעסוק איש זולתך.

בהיות כי העיקר בתורת המוסר הוא הכוונה הרצויה, לכן צריך אתה לדעת, כי מצוה הבאה בעברה לאו שמה מצוה. אי אפשר לך להראות אהבה וחסד לפלוני ולגרום על ידי זה רעה לזולתו. המעשה המוסרי צריך שיהא כלו על יסוד המשפט והצדק. ולפיכך אל יתפאר אדם בלבו, כי אפשר לעשות ענין רע במעוטו לצורך תועלת גדולה, כלומר עברה לשמה, כי דרך זה מוביל אל ההפסד, וכן היו הרשעים עושים, כי הרגו ורצחו לשם שמים כפי שהבינו בטעותם, או כמו שרמו את הבריות להאמין, כי מעשיהם הרעים הם לשם שמים. הרבה פעמים טעו בני אדם וחטאו נגד המוסר רק מרוב גאוה, כי התברכו בלבם, כי לגדולות נוצרו ולמען הגיע אל תכליתם הנעלה אין להם לדקדק

בענינים קלי הערך הסותרים לתורת המוסר[1]. מחשבה כזו אינה אלא פרי רגש האינו־איסמוס האנושי, וראוי לאדם מוסרי להתרחק ממנו. בכל מעשיו יבחין האדם את עצמו, אם כוונתו באמת רצויה.

ולפיכך טועים אותם האנשים, אשר בסופה וסערה דַרכם, והם חפצם לשנות סדרי החברה המדינית ביד חזקה ובאמצעות מעשים מבהילים, שולחים ידם בנמוס המדיני ומשחיתים ומפסידים, באמרם, כי תכלית הסתירה הזאת בנין; הם יבנו אחר כן בנין מוסרי מתוקן ויפה. לא ברעש המוסר! מי ההורג וממית ושופך דמים אי אפשר לו להאמין, כי פעולתו רצויה לטובת תכלית רצויה. השודדים גוזלים ורוצחים נפש ובינם לבין עצמם הם שומרים את הברית והחסד, כן הם אלו האנשים העושים מעשים מתועבים ואומרים, כי המטרה היא טובה, מלבד שגם בעיקר הדבר ספק גדול הוא, אם רצויה המטרה הזאת, אשר כדי להגיע אליה הם משתמשים באמצעים מכוערים כאלה.

סוף דבר: בכל מעשינו תהיה המחשבה הטהורה והנכונה, החפשית מכל התפעלות ומכל השפעה פתולוגית, נר לנתיבתנו, כי זה הוא האורח הישר אשר יוביל אותנו למעלה למשכיל, וזאת היא תורת המוסר, אשר עליה העולם עומד.

---

[1]) כנודע יסד הפייטן דוסטויֶבסקי את ספורו „העון והעונש" (רסקולניקוב) על החקירה הזאת באומנות נפלאה ובדייקנות גדולה בתור חקירה פסיכולוגית.

# הטוב והרע.

## עפ"י השקפות חכמי ישראל וחכמי העמים.

מאת

## הלל צייטלין.

---

י. (*)

### חכמי ישראל בתקופה האחרונה.

זרם השקפות חדשות בא לעמי אירופא בשנות המאות האחרונות, כפי שאמרנו, לא ממקור האמונה, כ"א ממקור החקירה החפשית. במדה שרבתה החקירה החפשית בה במדה רבו גם השקפות ישרות ועמוקות במושג הטוב והרע. כשהביטו בני האדם על העולם רק מנקודת השקפת האמונה, אף שהבינו לפעמים את טבע הרע ומקורו, הנה לרוב אנוסים היו לאמר טוב לאשר תאמר ההשקפה הדתית טוב. אך מעת שהחלו החוקרים לבקש פתרונים לשאלות העולמיות בדרכים שונים לגמרי, הנה כשהגיעו לכלל הכרת ערך הרע ומקורו, הביעו את דעותיהם בדברים יותר ברורים ומפורשים, ואם באו לידי פיסימיסמוס, קבל תכונה יותר מסוימה וקצונית.

השקפות חדשות על הטוב והרע באו גם להיהדות בשנות המאות האחרונות, אך לא ממקור החקירה החפשית, כ"א ממקור האמונה עצמה. ההשקפות האלה הן חדשות, נשגבות ועמוקות. כונתי אל השקפות המקובלים האחרונים (החסידים) על הטוב והרע. ע"ד השקפות בעלי הסוד בכלל בנדון זה כבר דברנו, ואולם להמקובלים האחרונים וביחוד לחסידים דברים יותר עמוקים ונשגבים בענין הגדול הזה.

יותר מכל המקובלים נתן האר"י את לבו לשאלת הרע בכלל ושאלת „צדיק ורע לו רשע וטוב לו" בפרט. עניני שבירת הכלים ורפ"ח הנצוצין, ברורם ועליתם, חטאו של אדם הראשון וברורו, הקליפות והיכליהן, הגלגולים וסבותיהם, המה מבוא גדול לפתרון שאלת הרע הטבעי והמוסרי. הענינים האלה נזכרים גם בספרי המקובלים הראשונים, אך שם הם נזכרים דרך אגב ובתוך שאר הענינים, תחת זאת הם כמעט כל נושא כתבי האר"י.

המציאות כלה היא ע"פ השקפת האר"י קו אור אלהי המשתלשל ממדרגה למדרגה. בדרך השתלשלותו הוא מתפרד לנצוצות נצוצות, וזה מקור עולמות רבים. רוחניות קו

---

*) עי' למעלה חוב' ל"ח ע' 397.

האור הזה מסתתרת יותר ויותר עד כי במדרגה היותר התחתונה (מלכות דמלכות דעשיה — יסוד העפר)[1]) היא נעלמה מאד. ככל אשר ירחק קו האור האלהי ממקורו כן יתגשם, יתחלק, יתפרד, הטוב המוחלט שבו יתמעט והרע מתגבר לאט לאט. „מן הבריאה ולמטה", יאמר תלמידו ר' חיים ויטאל, „הכל נקרא עץ הדעת כלול טוב ורע, אלא שבכל מדרגה מהם מתמעט הטוב ומתרבה הרע, עד שנמצא שהעולם השפל רובו רע ומעוטו טוב"[2]).

זאת תורת האדם, שיתאמץ לקרב את הדברים לרוחניותם, להעלותם לעקרם ולשרשם, ובזה ימעיט את הרע שבעולם. הן „האדם כולל כל הנבראים והנאצלים וקושר כל העולמות עד תהומא דארעא"[3]), והרי יש בכחו לזכך את כל הגשמים שהוא נהנה מהם, ולהעלותם למדרגה נשגבה. האדם שואף את האויר, אוכל את הצומח והחי, וכל זה מתמזג בדמו, ובכח הזה הוא עובד את הבורא: עושה את המעשים הרצוים בעיני האלהים ומחשבתו מתדבקת בה'. בכל זה הוא ממעט את חומריות העולם ומרבה את רוחניותו, ועל ידי זה הוא ממעט את הרע.

אך האדם לא עשה כן. האדם נמשך בעצמו אחר חומריות העולם. לא רק שלא מעט את הרע, כ"א גם הוסיף עליו. תחת אשר היה עליו להעלות את העולם, לרבק במקור הטוב, ירד הוא אל העולם כמו שהוא. הוא אכל מ„עץ הדעת טוב ורע".

ע"כ עבודת האדם כעת כפולה ומכופלת. עליו לתקן את הרע שבבריאה בכלל ואת הרע אשר הסב הוא בעצמו. עבודת כל אדם בתקון הרע היא גדולה ונשגבה ואשר לא יתקן בגלגול זה עליו לתקן בגלגול אחר. על האדם לתקן את המעוות, להוציא יקר מזולל, להשיב את „נצוצי הקדושה" למקורם, „ולהמתיק את הדין בשרשן", אשר עומק הכונה בזה, לפי מה שבארנו, להסיר את המסכה הנסוכה על פני כל הנמצא, למען יגלה ויראה בה רק ה„אור האלהי".

על כן הסבו האר"י וההולכים בעקבותיו את כל המצות השכליות והשמעיות, הן ופרטיהן ודקדוקיהן, לתכלית זאת. אין פרט קטן שבקטנים שלא מצאו לו מקום בתקון הגדול הזה. מנקודת ההשקפה הזאת נתחדשו להם מצדם דינים, דקדוקים ופרטים רבים, אשר היה להם בעיניהם יחס נסתר לנצוצות הקדושה והעלאתן. בשביל זה יש אשר באמת עפ"י רוב המעשים והדקדוקים נשתכחה הכונה העיקרית מכל וכל או כי קבלה תכונה אחרת לגמרי, ויש אשר הסתפקו המקובלים בצרופי האותיות, הן וחלופיהן וחלופי חלופיהן. התפלה עפ"י כונת תלמידי האר"י היתה אפוא לאבוד זמן בלי מזון רוחני, למין חכמת החשבון של הצרופים הנזכרים.

ובין כה וכה נמצא רבים אשר הפכו „דברי אלקים חיים למינות", הלא המה „המקצצים בנטיעות" בעלי כת ש"צ ודומיהם, אשר בהמשכם אחר התקונים והעלאת הנצוצות בקשו להם חשבונות רבים, איך „לפדות את השבוים", להוציא שכנתא מגלותא ולהקימה מעפר, לבנות ירושלים של מעלה, למצוא לה גאולת עולמים ע"י גואל צדק. קשה היה להם לחכות עד אשר יתוקן העולם תקון אחר תקון, הם חכו לגואל צדק אשר יעשה הכל בבת אחת. הוא „יקרא לאסורים דרור", ירים קרן הקדושה והכל יצטרף ויזדכך. לא לו ללכת בדרך הכבושה לרבים ע"י מצות המעשיות ופרטיהן, כ"א בתקונים אחרים יתקן הכל, והכל על מקומו יבא בשלום. הגואל הוא „שלמותא דכלא", הוא

---

[1]) משנת חסידים מסכת עשיה פ"א. — [2]) שער הקדושה חלק ג' שער ב'. — [3]) שם.

נעלה ונשגב על הטהור והטמא, הכשר והפסול, האסור והמותר, הטוב והרע גם יחד. הוא סוף הכל, הוא ברור ותקון הכל, הוא בעצמו מעלה את כל הדברים ועוקר הרע מעיקרו. החזיון הזה לא חדש הוא בדברי ימי עמנו, כי כבר היה לעולמים. מהלך מחשבתם של הנמשכים אחר ש״צ הוא הוא באמת מהלך מחשבתם של היודעים והמינים השונים שהיו אחר החרבן, שגם הם צרפו אל הצרופים והתקונים השונים רעיון המשיחיות כידוע.

האיש אשר הוציא את בני עמנו ממבוכה הזאת ושהפיץ אור חדש על הענינים העומדים ברומו של עולם הוא הבעש״ט. לא פה המקום לבאר כל עקרי שטתו של הבעש״ט, אשר מהם לכל עקרי החסידות תוצאות, ונבאר רק הנוגע לענינגו.

יסוד מוסד הוא בשטת הבעש״ט הפתגם המובא בספרים על שמו: „מה שהעולם נראה ליש הוא שקר גמור", ואם לא בפרוש אתמר מכללא אתמר, כי יוצא הוא ממשל המובא ב„כתר שם טוב" ה״א: „שהיה מלך אחד הכם גדול ועשה באחיזת עינים חומות, מגדלים ושערים, וצוה שילכו דרך השערים והמגדלים, וצוה לפזר בכל שער ושער אוצרות המלך, ויש שהלך עד שער אחד ולקח ממון וחזר וכו׳ עד שבנו יחידו התאמץ מאד שילך דוקא אל אביו המלך. אז ראה שאין שום מחיצה מפסיק בינו ובין אביו, כי הכל אחיזת עינים. והנמשל מובן דהקב״ה מסתתר בכמה לבושין ומחיצות ובידוע שהקב״ה מלא כל הארץ כבודו וכל תנועה ומחשבה הכל ממנו ית׳, וכן כל המלאכים והיכלות הכל נברא ונעשה כביכול מעצמותו כהדין קמצא דלבושי׳ מיני׳ ובי׳ ואין שום מחיצה בין האדם ובינו ית׳ בידיעה זאת, ועי״ז יתפרדו כל פועלי און". המציאות כלה היא עפ״י זה חזיון מתעה, יש מדומה, אילוזיון. הכל מכוסה ונסתר, הכל נעלם, אך הכל גלוי ונראה לעין האדם המכיר. כשמגיע האדם לידי הכרה ברורה, הוא מבין, כי כל המציאות „אחיזת עינים", והוא מכיר את היש האמתי, את האלהות, ואז בטלים ומבוטלים ממילא כל הרעות וכל הצרות, כל הדינים וכל העונשים, כי מקור כל הדברים האלו הוא רק בטעות העולמי, במה שהאדם מדמה את עצמו ליש גמור... אבל בשעה שהאדם מכיר, כי כ״ז אך דמיון ושגגה, כי כ״ז מרצון הבורא בכדי שיגיע לידי הכרה זו, הוא מבין ומכיר, כי אין לכל זאת שום ערך ממשי.

וגם אם ירבה האלהים לענוש את האדם, ליסרהו ולהתרחק ממנו, ככל אשר ירבה הוא להתקרב אליו, אל נא יתיאש, כי יש אשר הקב״ה מתרחק ממנו כדי שיתקרב אליו יותר, ו„הרי זה דומה לאדם שיש לו בן קטן ורוצה להרגילו ללכת לאט לאט, והוא מעמידו על הארץ ומתרחק ממנו מעט וקורא אותו שילך ויבא אליו, וכאשר התנוק בא לאביו, מתרחק עוד מעט, וכזה הרבה פעמים עד שמרגילו ללכת, כך הקב״ה ב״ה וב״ש רצונו תמיד, שהאדם לא יהיה עומד אלא מהלך ועולה ממדרגה למדרגה ע״י תורה ומעשים טובים ומדות נחמדות, כמ״ש „אשרי כל ירא ה׳ ההולך בדרכיו", לכן הקב״ה מתרחק ממנו ומענישו בדרך הסתר פנים, ועי״ז מפשפש במעשיו ומתקרב אל הקב״ה והולך ממדרגה למדרגה". כל מה שמתרחק הקב״ה ממנו, כן הוא מתקרב אל ה׳, ע״י הכנעה ושפלות ודבקות בה׳, ובהחלש החומר יתגבר השכל, וסימן לדבר נתן הריב״ש: „והוא ינהגנו על מות[4]). העיקר הוא שיזכור האדם, כי „בכל מיני צער בנשמי וברוחני יש נצוץ קדוש

---

[4]) מובא בכש״ט ועוד.

ממנו ית׳, אלא שהוא מסתתר בתוך כמה לבושין״, „וכאשר יתן אל לב להבין שגם כאן ה׳ יתברך אתו אזי הוסר ונתגלה הלבוש ויתבטל הצער״ [5]).

ואם ישאל השואל: נניח, כי כל הרעות הגשמיות והרוחניות שבכל המציאות הן אך מדומות, אך הלא הדמיון הגדול הזה שאנו קוראים אותו בשם „מציאות״, „עולם״, „חיים״ וכדומה, הוא מאת ה׳, ומאחר שאין דבר נפרד מאתו, „כי הכל ממנו והכל בו״, הוא כולל גם את הדמיון הזה, שהוא מקור הרע, ואיך הוא כולל שני הפכים טוב ורע? או בסגנון הבעש״ט עצמו: „מאחר שהשכינה כוללת כל העולמות ודצח״מ וכל הנבראים טובים ורעים והיחוד האמתי הוא השכינה ואיך כוללת ב׳ הפכים בנושא אחד?״ ע״ז ישיב הבעש״ט, כי „הרע הוא רק כסא להטוב״, ו„כשהרע גורם טוב אזי נעשה כסא אל הטוב והכל טוב גמור״ [6]). כונתו היא, שאין הרע הפך הטוב, כי מאחר שסוף סוף הוא מביא אל הטוב (כי הוא מביא את האדם לידי הכרה), הוא רק „מדרגה תחתונה שבטוב״, כי הכל הולך אחר התכלית.

קרוב אל הבעש״ט בעיקר דעותיו והשקפותיו על הטוב והרע ומצטין בהכרה יותר עמוקה ופיוטית וברחמים רבים וחמלה עצומה על המין האנושי, הוא נכדו ר׳ נחמן מבריסלוב. „כל מה שחסר לאדם הן בגשמי והן ברוחני, יאמר ר׳ נחמן מבריסלוב, החסרון הוא בהשכינה כביכול, אך כשידע האדם את זאת, שהחסרון הוא למעלה ולמטה, בודאי יהיה לו צער גדול ועצבות ולא יוכל לעבוד את ה׳ בשמחה, לכן צריך הוא להשיב לעצמו: וכי מה אני ומה חיי שהמלך בעצמו מספר לי את החסרון שלו? וכי יש כבוד גדול מזה? ומתוך כך בא עי״ז לשמחה גדולה ומתחדשין המוחין שלו״ [7]).

בכל רעיונותיו המבולבלים של ר׳ נחמן מבריסלוב חוזר ועובר הרעיון הזה: חיי האדם הם רק אסונות ופגעים, בהלות ופחדים, אם אין ה׳ אלקיו עמו. „צריך כל אחד״ יאמר הבריסלובי „לצעק להשי״ת ולישא לבו אליו ית׳ כאלו הוא באמצע הים תלוי על חוט השערה והרוח סערה סוערה עד לב השמים עד שאין יודעין מה לעשות וכמעט שאין פנאי אפילו לצעק, כי האדם בצרה גדולה בזה העולם כאשר ידע כל אחד בנפשו״ [8]).

עמוקה מאד היא השקפתו על כל מיני התשוקות השונות של בני האדם, שאיפותיהן ומגמותיהן, כמו שיאמר בספור הבדים שלו ע״ד הבעל תפלה: „מלבד מה שבטבע בעצמו (האדם) נמשך אחר תאות ומדות רעות, מלבד זה הנה היה להם הדבר כמו אמונה שזו התכלית כפי שבחרו להם כל כת מהם (מכתות בני האדם) לפי דעתם הנבוכה, וביותר מכלם נשתבשו ונבוכו מאד הכת שבחרו להם הממון לתכלית וכו׳ וכו׳״ [9]). הבל הדמיונות השונים הוא מסביר במשל זה: „היצר הרע דומה, למי שהולך בין בני אדם וידו סגורה, ואין אדם יודע מה בתוכה, ומרמה ושואל לכל אחד: מה אני אוחז? לכל אחד נדמה שהוא אוחז מה שהוא מתאוה, וע״כ הכל רצים אחריו, ואחרי כן הוא פותח ידו ואין בה כלום, כן היצר הרע מרמה את כל העולם, והכל רצים אחריו, ומרמה לכל אחד עד שנדמה לו כאלו יש בידו מה שהוא חפץ לפי תאותו, וכשפותח ידו אין בה כלום, כי אין מי שימלא תאותו״ [10]).

אף נמצא את היהודי התמים הזה בא בתמימותו אל זה שעמד עליו הפלוסוף שפנהויר מתוך הבנה פלוסופית עמוקה, והוא, שבשעה שהצער הוא דבר חיובי, הענג הוא

---

[5]) שם ע״פ ויגש אליו יהודה. — [6]) שם ע״פ ופרעה הקריב. — [7]) לקוטי עצות ערך שמחה אות ג׳. — [8]) שם ערך התבודדות אות ו׳. — [9]) שם ערך יראה ועבודת ה׳ סי׳ מ׳. — [10]) ס׳ מעגלי צדק דף ב׳ ע״ב.

רק שלילת הצער. „כל הקולות שבעולם", יאמר ר' נחמן מבריסלוב, „כלם רק מן חסרונות, כי כל אחד ואחד צועק על חסרונו, ואפילו כל השמחות שבעולם רק מחמת חסרון שהיה חסר לו ונתמלא"[11]), אלא שהוא מוציא מן הכלל הזה את „הצדיק שהוא חי חיים טובים שאין בהם חסרון", „מחמת שכל העולם אינו עושה אצלו לכלום שישמע החסרון". אך לא מפני שלב אבן הוא להצדיק ואיננו מרגיש את הרחמנות של העולם, להפך, הצדיק של ר"נ חושב, כי „כל עקרי הבריאה מתחלת האצילות עד סוף נקודת המרכז של העולם הגשמי הוא כדי לגלות ולהראות רחמנותו ית'"[12]) וכי „כל מה שמתרבה הדעת מתרבה הרחמנות"[13]); אלא מפני שהצדיק מבין ומרגיש כל קטנות עניני העולם הזה, אין היסורים הבאים עליו תופסים מקום אצלו, והוא מבטלם ומסירם מלבו.

כל שהאדם מתרומם יותר ויותר, כן יקלו בעיניו כל עניני העולם הזה, טרדותיהם עסקיהם צרותיהם ומכאוביהם. ביחוד הסביר ענין הרוממות הזאת תלמיד תלמידו של הבעש"ט, הוא הרב מלאדי ב„אגרת הקודש": „להשכילך בינה", יאמר הרב, „כי לא זו הדרך ישכן אור ה' להיות חפץ בחיי בשרים ובני חיי ומזוני, כי ע"ז אמרו רז"ל: בטל רצונך מפני רצונו, דהיינו שיהיה רצונו בטל במציאות ולא יהיה לו שום רצון כלל בעניני העולם הזה הנכללים בבני חיי ומזוני, וכמארז"ל שע"כ אתה חי".

ובאור הענין הוא רק אמונה אמתית ביוצר בראשית, דהיינו שהבריאה יש מאין וכו' וכשיתבונן האדם בעמק הבנתו ויצייר היותו מאין בכל רגע ורגע ממש, האיך יעלה בדעתו כי רע לו? וכו' וכו' אבל המאמין לא יחוש משום יסורין בעולם וכל עניני העולם הן ולאו אצלו בהשואה אמתית וכו'.

טובים לענין זה הם גם דברי בעל „הדרת אליהו": „שמעתי מפרשים דברי רז"ל: אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו. הנה הישר וכשר באמת ותמים, מחמת דביקותו בה' ואהבתו את ה', הכל מתוק ונעים בעיניו, ואינו מרגיש ביסורין כלל, אך מי שאינו תמים וישר, אזי הוא מרגיש תכף היסורים, כי הוא נפרד מהקב"ה ורחוק ממנו רק דבוק וקשור בעניני עולם. משוקע בתאות עוה"ז וחשקו להשיג תענוגי הזמן, ע"כ הוא מרגיש מיד היסורין ורוצה לדחותם מעליו כי לא ישרו בעיניו, וז"ש: אם רואה אדם שיסורין באין עליו, כלומר שרואה ומרגיש ביסורין אזי יפשפש במעשיו".

מי שקרא את דברינו לעיל[14]) יבין, כי הדעה הזאת היא המשתפת לכל מיני החסידים הגדולים, אף אם רחוקים הם זה מזה הרבה בפרטים אחרים. הם מבטלים את הרע בהתרומם עליו. והדבר הזה הוא באמת אבן בחן להבין על ידו יתרון איש המעלה: אם רב כחו לבטל כל עניני העולם המוחשי בטול גמור, להביט עליהם מגבוה, כעל חולפים ועוברים, שאינם שוים כלום בנזק האידיאלים הקדושים שבנפש, נראה כי באמת הגיע לידי מדרגה גבוהה, אכן אם עניני העולם הזה הם מטרידים אותו מעניני הרוחניים ומדכאים את רוחו, אות הוא, כי עודנו קשור בעבותות המקרים הקטנים ו„חיזו דהאי עלמא" שולט בו.

מצב הנפש הגבוה של החסיד האמתי תאר היטב בן הרב מלאדי הוא הרב ר' דוב בער (הנקרא בפי חסידי חב"ד בשם „האדמו"ר האמצעי") בהתאמצו להכריע בין התוגה העמוקה הפנימית של כל איש המעלה ובין שמחת הנפש שרורשת האמונה הנלהבה.

---

[11]) לקוטי עצות אות צ' סי' כ"ט. — [12]) שם ערך סבלנות אות א'.— [13]) שם ערך שלום אות ג'. — [14]) פרק חמישי.

ואלה דבריו: „הנה ענין מי שלבו דואג בקרבו בתמידות הוא במדרגה גבוהה מאד נעלה, שלא מצד שחפץ להשיג דבר מה וכו׳. אלא דוקא מצד עוז עומק התקשרות נקודת לבבו בעצמות אור אין־סוף עד שכל רצונות זולתו כלא השיבי ממש. ע״כ לבו דואג תמיד: מתי יראה פני אלקים חיים. שהוא אמתתו של אור אין־סוף כמו שהוא ממש וכו׳ והדאגה הזאה היא בעומק כ״כ. עד שמואס בחייו ממש נגד אמתית אור חיותו ודביקות נפשו בעצמות. אך לא יכול לאדבקא. ע״כ הוא דואג וכו׳. וזה אותה המדרגה עצמה שבחיי העונג והשעשועים העצמיים בעצמות אא״ס שבצדיקים הגדולים. כמשה שמת בנשיקה עפ״י ה׳ בדביקות עצמית וכו׳ וגם בחייו היתה שכינה מדברת מתוך גרונו וכו׳. ועצמות אור א״ס היתה מאירה בנשמה שבמוחו ובאור פניו כמ״ש ויראו מגשת וכו׳״[15]). השאיפה הזאת היא בכל אופן שאיפה פיוטית נשגבה, שאיפה אפלטונית אמתית.

יותר מן הרב האמצעי התאמץ למצא שווי־המשקל בין הדאגה ושפלות הנפש מעבר מזה ובין רוממות הנפש ועליצתה מעבר מזה תלמידו הרב ר׳ אייזיק אֶפשטין בספרו: „השפלות והשמחה״. לברר פרטי השקפותיו אין זה מענייננו, ומה גם שדרישותיו וחקירותיו בענין זה, אף שמצטיינות בעמקות ואורגינליות מיוחדה, הנה יחסר להן כל בסיס מדעי והן מעטפות במעטה הסוד ומין אסכולסטיקא מיוחדה. אך נביא בזה עיקר השקפתו על יחס האיש הנעלה אל רעות הזמן אשר תקרינה אותו: „מה שנזכר בגמרא ענין גם זו לטובה, היינו שהרגישו טוב טעם וענג שיש ביסורין ההם, והדמיון לזה ממשקה החריף מאד או יי״ש הכפול שיש שותהו וטוב לו, כשהוא חזק הטבע והדעת ומרגיש בו טעם נעים והנאת הגוף, ויש שותהו ורע לו. דהיינו, חלש המזג וקל הדעת, שאין בו כח לקבל ההנאה שיש בחריפות העצומה, ותשוב לו החריפות כצער גדול, כמלח על גבי פצעים, אף שבאמת יקבל הטוב ע״ז בתקון האצטומכא וכדומה. ואותם החכמים שהיו אומרים: גם זו לטובה: היה בהם הדבר הנוסף הזה כמו חוזק הטבע הנ״ל עד שהיו ממשיכים בדבורם וכונתם הטובה לגלות בהרגשה החצונית את הטוב הגנוז בחריפות היסורין, ויש מי שלא היה בהם הכח הגדול הזה להמשיך לחצוניות ההרגשה, אבל מ״מ היו מרגישים בפנימיות את הטוב הצפון והנעלם, וע״ז אמרו: ושמחים ביסורין, שבהרגשתם היו יסורין ממש ואעפ״כ היו שמחים, מפני שהיו משיגים ומרגישים גם את הטוב הגנוז. וה״ז כמו שאמרו ביבמות במגויד שאפשר לכוות ולחיות, דודאי הכויה עצמה היא צער ויסורים כבדים מאד, ואעפ״כ היודע שע״ז יחיה ולא ימות, יראה וישמח בלבו, עד שיכול להיות שלא ירגיש כלל היסורים הגדולים של מעשה הכויה, מפני טרדתו בשמחת חיי נפשו הרוחניים״[16]).

עד כאן בנוגע להשקפות המקובלים האחרונים והחסידים. עתה נדבר דברים אחדים ע״ד התורנים וחוקרי ישראל במאות האחרונות. התורנים האחרונים האריכו הרבה בענין „צדיק ורע לו רשע וטוב לו״, בענין היסורין בכלל ויסורין של אהבה בפרט, בענין הדין והצדק האלהי. ביחוד הרבו לדבר בזה בעל השל״ה בעשרה מאמרות, וכן האלשיך[17]), הר״י עמדן[18]), אך כל דבריהם נכללים בהשקפות בעלי התלמוד שכבר בארנון ובהשקפות התורנים מימי הבינים, שכבר בא זכרן גם הן.

כדמות מחשבה תורנית חדשה בענין זה נראה בדברי בעל „עוללות אפרים״, והוא שאין ה׳ נוקם נקמת הצדיק מן הרשע בעולם הזה, לפי שאין עניני העוה״ז חשובים כלום

[15]) בראש ספרו שער התפלה.— [16]) מאמר „השפלות והשמחה״ פרק ס״ה.— [17]) תהלים ל״ז ועוד. — [18]) בהקדמתו לסדורו „שערי שמים״ ועוד.

ואין רעתם רעה. „משל לתנוק שעשה בית קטן מקסמים דקים ובא קטן אחר וסתר את הבית הזה. התנוק צועק ובוכה לפני אביו: ראה נא מה שעשה לי פלוני, שאני יגעתי בבנין זה הבית ולבסוף בא זה ומכלה אותו כרגע. אך דבריו לצחוק והתול בעיני אביו ואין אביו נוקם כלל מהמקלקל. התנוק סובר בשביל זה, שאין אביו אוהבו כלל ואיננו משגיח עליו, והוא מרבה לבכות. אך באמת האב משגיח ואוהב את הבן מאד, ומפני מה איננו שומע צעקת דבן ובכיו? מפני שיודע שחברו לא עשה לו כלום והבל הבלים הוא אין בו ממש"[19]).

מחשבות חדשות ופוריות בענין הטוב והרע לא נאמרו גם בספרי חוקרי ישראל האחרונים. בענין הטוב והרע המוסריים נאמרו ונשנו דברים הרבה, אך בענין הטוב והרע הטבעיים דבריהם מעטים ודלים. בין אלה שנגעו בענין שאנו עוסקים בו ביחוד נזכיר את הרמבמ"ן במאמרו על ההשנחה, את הגאון מלבי"ם בפירושו על איוב, את החכם צווייפעל בספרו „חשבונו של עולם", את החוקר ר' משה חפץ בספרו „מלאכת מחשבת" והחכם שד"ל בכ"מ.

דברי הרמבמ"ן במאמרו על ההשנחה נבלעים מצד אחד בדברי חוקרי עמנו בימי הבינים, שכבר דברנו על אדותם, ומצד השני בהאופטימיסמוס של לייבניץ, שכבר זכרנוהו.

הגאון מלבי"ם הכנים בדברי ס' איוב שטות פלוסופיות שונות (בדברי צופר הנעמתי, איוב י"א), עד"מ, הכנים שיטתו של קנט ע"ד ההבדל שבין הדברים כפי שהם פועלים על חושינו ובין הדברים כפי שהם לעצמם, ושטות חכמינו בימי הבינים. ואם כי הרבה לחקור ולהתפלסף (לפעמים גם בהבנה עמוקה וחריפה) הנה לא העלה במצורו כל השקפה שראוי לתת לה לב ביחוד. מסקנתו האחרונה היא מסקנת התורנים התמימים, שכבר בא זכרה כמה פעמים.

ר' א"צ צווייפעל הציע גם הוא השקפה אופטימיסטית שלמה עפ"י דעת החוקרים התורנים, ועם הצטינותה בשפתה, בדברי מוסר השכל, בדברי חכמה הרבה, בעיקרה אין כל בה חדש ונכללת היא בכל מה שהבאנו עד כה.

ראויות לשום אליהן לב ביחוד, הן השקפות ר' משה חפץ מצד אחד והשקפות שד"ל מצד אחר. יחס הראשון אל השני הוא כיחס בעל בחינת עולם לבעל חובת הלבבות שזכרנו[20]). הראשון בא לחסות בצל כנפי הדת מתוך רוב הרע שהוא רואה, והשני מתוך רוב הטוב שהוא רואה.

אם נתבונן בדברי הר"מ חפץ בכ"מ נשתומם על רוב המרירות והיאוש אשר בם. „התבונן" יאמר ר"מ חפץ, „כי כל הברואים במלחמה תדירית, זה יגרש את זה וזה יעמול להשמיד חברו, וכלם ברעה את האדם להשחית. זה חלקו בכל ימי הבלו לנוס ולהנצל מתהפוכות שונאיו. הלא צבא לאנוש עלי ארץ לברוח מן החיות שלא יטרפוהו מן המקרים שלא יבהילוהו, מן המים ונהרות לא ישטפוהו, מן האש לא תאכלהו אש לא נפח, מן המפלת באדמה, וגם האויר אין מעצור לרוחו והוא אויב לו ומבקש רעתו בחום וקור, יובש, קרח וכפור יולידו בו כל חלי וכל מכה ועפוש. ומי לנו גדול ונורא מן האדם

---

[19]) כדרשן הוא מפרש עפ"י זה הפסוקים: אלמנה וגר יהרגו ויתומים ירצחו ויאמרו לא יראה יה וגו'. הרשעים יעשו כל הרעות באמרם: „לא יראה יה", והראיה לזה שאיננו נוקם מאתנו ומניחנו לעשות כחפץ לבבנו. אך באמת „הנוטע אזן הלא ישמע וגו'" ומה שאיננו נוקם מהרשעים? לפי „שה' יודע מחשבות אדם כי המה הבל" ואינם כדאים לנקום ולנטור עליהם. — [20]) לעיל פרק ח'.

עצמו? כל אחד ישתדל להכרית חברו בממונו והונו וחייו ופני הדור כפני הכלב, וכאשר ישתדל האדם לברוח מכל אויביו מסביב לא יתנוהו השב רוחו אויבי איש מחשבותיו וכליותיו לא ישליו ולא ישקטו ונפשו עליו תאבל ואין שלום בעצמיו"[21]).

אורגינלית היא השקפתו על „צדיק ורע לו רשע וטוב לו": „אני חשבתי למשפט", יאמר הרמ"ח, „שאין לנו להתמרמר על צדיק ורע לו רשע וטוב לו, כי זה הוא מראה חלום לעינינו ואין בעולם הזה איש מצליח יהא צדיק או רשע. ומי שיחשוב למראית העין, שהשעה משחקת לו ויצליח בכל דרכיו, הנה פתע יבא יומו ופתע ישבר ואין מרפא, ולא העלהו הזמן האכזר לשובע ההצלחות ועל גפי מרומי קרת, אלא להשליכו משם בטיט היון מאגרא רמא ותשבר מפרקתו עד כי תגדל נפילתו ושקולה יותר וביותר על כל הצלחותיו המדומות, וגם הנה באמת אינם אלא לפנים וטעות הדמיון. הלא תראה שרוב השמחות ובשורות באות לאדם לרעתו וכו'. הנה עפ"י הדברים האלו, אין להתרעם על הצרות צרורות המתרגשות ובאות על החיים, כי לכך נוצר האדם וצחוק עשה לנו האלהים ושלחנו הנה בניא בן הנום, וענין רע נתן אלהים לבני אדם לענות בו לצרף וללבן בעמק הבכא הזה נפשותם"[22]).

ובמקום אחר יאמר הר"מ חפץ: „למדנו הכתוב משפט העולם הנבל הזה אשר כלו יגון וצער. כל עמל האדם שיעמול תחת השמש, יכלו בעברה וזעם ימיו ואין לו שעת הכושר וקורת רוח"[23]). ועוד יוסיף לאמר: „הואיל ובעולם הנבזה הזה חיי האדם אינם חיים אלא מיתה תמידית, מלבד ימי הילדות שבע שנים וכו'"[24]).

אף נמצא בספרו דבר אחד, שלא מצאתי דוגמתו בספרי חכמי ישראל המפורסמים והוא: איש זקן וירא שמים גדול כר"מ חפץ מתאונן בכבד ראש על שהביא לעולם את בנו שמת לעיניו ביסורים ומכאובים. תחת להתאונן על החטאים והעונות וכדומה, הוא מתאונן על העולם בכלל... הוא אמנם מתאונן על חטאו אבל על איזה חטא? על שחטא בהביאו נפש יקרה לעולם „המשגע" „הנבל" „והנבזה"[25])...

ההפך ממנו ממש בנדון זה הוא שד"ל. האופטימיסמוס של שד"ל נודע ממקור אמונתו הגדולה וחזקה וממקור הרגשתו המוסרית הגדולה. מתוך דברי שד"ל בהרבה מקומות בספריו וביחוד מאגרותיו לרעיו ותלמידו נראה, כי גם הוא חשב הרבה ע"ד הרע. מי שלבו לב חם ומרגיש כלב שד"ל, אי אפשר לו ששאלת הרע לא תרגיז מנוחתו. מרגישים אנו במכתביו של שד"ל, כי הרעות שעברו עליו וביחוד מות בנו יחידו אוהב־גר הביאוהו לידי מחשבות רבות בענין זה, אך אמונתו החזקה בטוב ההשגחה התגברה על כל המחשבות והספקות, ולבסוף בא לידי החלטה, כי סכום הטובות והרעות שבחיי האדם שוה הוא, ובמחשבה הזאת מצא מרגוע לנפשו: „ידענו", יאמר שד"ל, „כי מנת אנוש בחיי הבלו כוס מסוכה, בקללה וברכה, ששון ושמחה וחמה שפוכה. עת ללדת ועת למות, עת ספוד ועת רקוד. זמננו מסבות מתהפך, גלגל הוא שחוזר, ואוי לו למי שאין עזרתו בו ותושיה נדחה ממנו ולא ידע להטות שכמו לסבול ולא יבין כי אין רע מוחלט יורד מלמעלה, כי גבוה מעל גבוה שומר, לכל מכה רפואה מזומן, אין חסרון אשר אין לו תשלומין,

---

[21]) פ' וזאת הברכה ע"פ אשריך ישראל. — [22]) ע"פ ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה. — [23]) ע"פ אלה תולדות יעקב יוסף. — [24]) פ' חיי שרה א'. — [25]) עי' בדבריו בפ' יתרו ע"פ כבד את אביך וגו'. הדברים נפלאים במינם באמת. התארים „העולם הנבזה" „הנבל" וכו' נפגוש בספרו על כל צעד וצעד, ואף כי במקום הזה הוא משתמש בתארים אחרים ולשונות של חבה..

ואין צרה אשר אין לו תנחומין"[26]). „בענין הרעות והטובות אאמין", יאמר שד"ל עוד, „היותן שקולות כלן לכל איש אלה לעומת אלה. עד ימצא כל אחד מהן במספר ימי חייו מחצה טובות ומחצה רעות. אין יתר אין חסר מדה בחבל, כי שקל ישקל בכף מאזנים, ויפקד המלך העליון פקידים לשמור מצעדי גבר מיום הולדו עד יום מותו, למען תהיינה טובותיו שקולות כנגד רעותיו". ביחוד מבוארת היא השקפתו זאת בשירו הידוע:

כל נבראיו ברא מלך כל מלך
ויחלק אל כלם ענג ונגע.
צוה כי לא יסבול עני והלך
יותר מאיש עשיר רעה ופגע,
גזר כי רש ודל, גם שר הפלך
לא יבכיון לא יצחקון כל רגע.
עליון בתבונתו נטה משקלת:
נגע וענג עומר לגלגלת".

הננו רואים אפוא, כי אף אם הביאו חוקרי ישראל האחרונים איזו מחשבות שראויות לשום אליהן לב, עכ"ז אין בהם בכלל הרוממות, העמק והרחב שבמחשבות המקובלים האחרונים והחסידים ביחוד על הטוב והרע, אף שגם אלה האחרונות לא תרגענה את לב אלה הרואים ומכירים ומרגישים את הצרות הממשיות שבחיים, ושהשקפתם על העולם איננה תיאולוגית כלל...

ואם נאבה להבין יותר ערך המקובלים והחסידים בנוגע לשאלת הטוב והרע, נבינו ע"י חזיון דומה לו במקצת בתולדות השתלשלות המחשבות, הלא הוא חזיון הבראהמיניסמוס והבודהיסמוס, שעליו דברנו כבר[27]).

הבראהמינים בהבינם ובהשכילם, כי כל חזיונות החיים חולפים ועוברים הם, וכי כל המציאות היא רק אילוזיא, הרבו להתענות ולהסתגף ולהרבות דינים ומנהגים בדמותם, כי בכל אלה יושעו מן האילוזיא. הם חשבו: החיים המה רק רע, וע"כ על האדם להכביד על עצמו משא חומריות וגזירות, בכדי למעט את החיים. אכן בורהא בא ולמד, כי אף אם אמנם נכונה היא עיקר ההשקפה, כי החיים הם רק רע, הנה לא ע"י סגופים ותעניות וכדומה נבטל רעתם, כי אם ע"י מעשים והכרה אמתית. בדומה לזה הננו רואים את המקובלים האחרונים והנה הם מחליטים, שעולם העשיה, העולם כמו שהוא לפנינו, רובו רע. עולם העשיה הוא רק מסך מבדיל, קליפה, ועל האדם הרוצה להסיר את המסך ולשבר את הקליפה להתענות ולהסתגף הרבה ולקיים דינים ודקדוקים הרבה וכדומה. והבעש"ט בא ולמד, כי למען השיג את התכלית המכון, על האדם להשכיל ולדעת, להבין ולהכיר ולעשות את הטוב.

אמנם כן, האדם צריך „לשבר את הקליפה", אך לא בתעניות וסגופים ובמעשים אין דעת בם, כ"א בהכניע את זדון הלב. „יש לכל מסגר", יאמר ר' דוב בער ממזריטש תלמיד הבעש"ט, „מפתח שפותח כון (מהר) ולפי המסגר מכון המפתח, ויש גנבים, שפותחים בלי מפתח, דהיינו ששוברים המסגר; כן יש לכל דבר נעלם מפתח. והיא הכונה המכונת לאותו דבר, אבל עיקר המפתח לשבר הלב היטב בהכנעה גדולה ויוסר המסך המבדיל למעלה, שע"י ההסגר לאדם"...

[26]) אוצר נחמד שנת תרט"ז. — [27]) פרק י'.

אמנם רחוק הוא המקובל והחסיד היהודי (הבעש"ט) מן המחוקק ההודי (בודהא) ככל אשר רחוקים המה איש מרעהו בזמן ובמקום ובמצבם בחיי החברה, ולא עוד אלא שבמדה ידועה הם גם שני הפכים: הראשון צדיק באמונתו יחיה והשני מגיע בהכרתו השכלית למקום אשר ממנו לא ישובו... עכ"ז יש ביניהם נקודת הפגישה אחת והנקודה הזאת נכבדת היא מאד: שניהם מבינים ומרגישים היטב את ה„אין" שבכל דבר ושניהם מצטינים בהסתכלות פנימית עמוקה...

ועוד הפעם הננו באים אל הקרוב וההבדל הפסיכולוגי שבין העם ההודי ובין עם ישראל. בודהא הוא בן העם ההודי, על ידו הגיעה השקפת העם הזה למרום קצה. מתוך הסתכלות עמוקה בטבע ובנפש התלויה בו הוא בא לידי רעיון הריקות, האין המוחלט. הבעש"ט כבן ישראל בא מתוך הסתכלות בעולם ובנפש לידי מחשבת האין, אך באין העולמי הוא רואה יש אלקי. הוא מוצא בנפש ובעולם כלו את אלקי אבותיו והוא מסיח את דעתו לגמרי מן העולם החולף ועובר ומתדבק באלהים חיים.

# הציץ ונפגע.

ציור

מאת **חיים דוב הורוויץ.**

---

בתחלה לא עלה על לבו כלל לחשוב אודות המסַפר בעצמו. הוא רק קרא בספוריו. הוא קרא בספוריו החדשים, קרא וחזר וקרא בספוריו הישנים; ובה במדה שהוסיף לקרות בהם, כן הרגיש יותר ויותר את טיב טעמם, את מתקם ואת דבשם והרבה להוקירם ולשמוח עליהם. הוא התענג על סגנונם כשהוא לעצמו ועל תכנם. על כל מחזה יפה ועל „כל מבטא מוצלח". גם טעמי־ההפסקה, ביחוד אותות הקריאה והשאלה, היו מעוררים בלבו לפעמים איזה רגש של יראת הכבוד והתפעלות תמה . . .

עד שנת השתים עשרה לחייו למד את הגמרא בחדר מלמדיו. הוא „הצטין" בכשרונותיו והמלמדים הללוהו לבני אביו וייעצוהו לשלוח את בנו אל הישיבה בעיר אישישוק, אולם אביו העני מצא יותר טוב לפניו, ללמדהו את אומנתו, למען יהיה לו אחר כן לעזר. ויהי הנער לכורך ספרים ויעש חיל במלאכתו ועלה בה גם על אביו. שר העיר היה נותן לו, לאביו, את ספריו לכריכה רק בתנאי מפרש, כי תעשה המלאכה על ידי הבן. הנער היה לבעל־מלאכה, אבל לא עזב כלל את למודיו, ובלילה, עת היה חפשי מעבודתו, היה לומד בראשונה בספרי מדרש ועין־יעקב, אחרי כן בספרי השכלה ובתנ"ך, ויֵחָשב בעיני יתר כורכי־הספרים בתור „חצי־למדן" . . .

והנה בא לידו פעם אחת הספור: „תומת הסנדלר", שבו יצייר המספר את אחד הסנדלרים בתור איש טוב וישר העולה בערכו על „בעלי־הבתים" המיוחסים והלמדנים הבטלנים ואגב אורחא ידובר שם על חשיבות העבודה וערכה הגדול בחיים. — הנער כורך־הספרים, אשר עד הנה התביש עוד מעט בלבו, על שהנהו „בעל־מלאכה" פשוט, החל להרגיש אחרי קריאת הספור הזה, שגם הוא „קצת אדם" ושאיננו נופל בערכו מ„המיוחסים", ומן העת ההיא נקשרה נפשו בספורי המספר הזה, וברבות הימים הגה רק בהם וישכח את שאר ספרי השכלה בגללם.

הוא קנה לו לאחד אחד את כל הספורים של מספרו החביב, כרך אותם בידיו הוא בכריכה מהודרה ועל כל אחד מהם רשם את שמות הספור ומחברו — ומלמטה את שמו הוא ואת היום, החדש והשנה שבו בא הספר לרשותו. את כל ספוריו האלה היה סוגר בארגזו ולא נתן לשום איש לקרא בהם, אף שלא היה מטבעו כילי או רע־עין . . .

וסדר מיוחד היה לו בקריאתו:

בבוא לידו בפעם הראשונה ספור חדש היה קורא בו לראשונה פרקים פרקים, כלומר, הוא לא שם את לבו כלל אל כל הספור רק אל תוכן כל פרק ופרק לבד ויקרא את הפרק פעמים רבות, עד אשר היה שגור כמעט על פיו. אז היה מתחיל לקרוא בפרק השני וכן הלאה עד גמירא. אחרי כן היה קורא בספור בפעם אחת. אחרי כן היה קורא בו לסרוגין, כלומר, היה קורא רק את כל הנוגע לגבורו של הספור ודולג על יתר הדברים, אחרי כן — בכל הדברים הנוגעים לגִבורת־הספור, גם ליתר הנפשות העושות בספור, כל נפש בפני עצמה. אז יברור מכל הספור רק את ה„שיחות" ויהגה בהן, אחרי כן את „ציורי הטבע" וכן הלאה ענין ענין לבד — ואחרי כל אלה היה חוזר על כל הספורים של המספר בסדר יציאתם מעטו של מחברם עד הספור האחרון, ואם נדפס בינתים ספור חדש לא קרא בו, עד שגמר את הקריאה של הספור הקודם בסדרו הקבוע.

הפלא היותר גדול שמצא בספוריו של מספרו החביב הוא, כי אין בהם שום יתיר וחסר, אין אף שיחה אחת, אף עובדא כל שהיא, אף מלה אחת שלא במקומה. הנה, למשל, יתאר לנו המספר, כי האוהב נשק לאהובתו פעמים, ומיד נראה, כי צריך היה לנשקה דוקא פעמים, לא פחות ולא יותר, כי אלו היה נושק לה פעם אחת, אז החסיר בלי ספק מן המדה הדרושה, ולהיפך, בשלש נשיקות היה בודאי מוחק את הסאה . . .

עוד התפלא כורך־הספרים על מספרו החביב, על כי יודע הוא הכל וסוקר את העולם מסופו ועד סופו, עד אשר לא נכחדו ממנו תעלומותיה של עיר־מגורו המצערה רעבתנא, עיר, שיהודיה מעט, משכיליה מעט מן המעט ומספר קוראי ספוריו אשר בה נער יכתבם ומספר מביני ספוריו כרבעי רק אחד, הוא הוא ה„בעל מלאכה" הפשוט שאין לו זמן לקריאה רק שעות אחדות בלילה . . . המספר יתאר, למשל, בספורו: „שתי טפות" מלמד אחד, וכורך הספרים ראה לתמהונו, כי הוא הוא פנחס המלמד אשר בעיר רעבתנא, הם הם חסרונותיו ומעלותיו, הן הן „העויותיו" ותנועותיו המשונות, היא היא קופסת הטבק שלו עם תמונת המלך על המכסה שלה, גם את היבלת שעל חוטמו, ודוקא על צד ימינו של החוטם, לא שכח להזכיר . . . בספורו „למקוטעין" יופיע לפנינו „יוחנן המלוה" הדומה בכל פרטיו ובקלסתר פניו ל„יוסף המלוה" אשר בעיר רעבתנא, וכורך־הספרים ידע היטב, כי המספר הסב רק את שמו בשביל שלא ילבין את פניו ברבים. הנה יוחנן המלוה הוא איש כילי ורודף בצע, ממונו חביב עליו מגופו והלוים העניים נאנחים ונאנקים מתגרת ידו הקשה, ויוסף „המלוה שלהם" — האם איננו אכזרי ורע עין? האם לא ראה הוא, כורך הספרים, בעיניו, כי אם רק יקח אחד מעניי עירו הלואה קטנה מ„יוסף המלוה" וכבר עבד נרצע הוא לו כל הימים עד עולם? ולא זו בלבד: „יוחנן־המלוה" יצויר בספורו של מספרו החביב גם מצדו הטוב, כי למרות כילותו לבו אינו רע כלל והוא לא יחוס על עמלו וטרחתו בשביל איזה עני או בעל־הבית שירד מנכסיו אם אך לא יגע הדבר לכיסו, והוא גם אב רחום וחנון לבני־ביתו והופך בחמלה את משכב חותנו הזקן שהוא חולה זה ימים רבים ואת בנו „העלוי" יאהב באהבה רבה ובשבילו גם על כספו לא יחוס, ותיכף ומיד נתברר לכורך הספרים, שגם ליוסף המלוה שלהם ביחס ידוע לב טוב, והוא איננו מטפל בחותנו החולה רק משום שאין לו חותן חולה, ואלו היה לו „בן עלוי" היה אוהב אותו מן הסתם יותר ממֹמונו, ומפני שאין לו לא חותן חולה ולא בן עלוי לכן לא ידאג יוסף המלוה שלהם

לטובת העניים כלל, אף במקום שהדבר איננו דורש ממנו רק טרחת־הגוף. כי הא בהא תליא, כידוע ל„מבינים" . . .

ואף על פי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו ידע העלם היטב, כי יש בספוריו של מספרו החביב גם רמזים על ענינים יותר נשגבים ועמוקים. יש סודות כמוסים המובנים רק ליודעי חן כמוהו. הגן היפה אשר בו יטייל חיים יעקב עם אהובתו לאה שרה בספור: „לשליש ולמחצה", הוא, כמובן, גם גן פשוט. אבל יחד עם זה הוא רמז בו לבני הדור החדש בכלל, בני הנעורים הרעננים והמלאים לשד עלומים כעצי הגן הזה השולחים שרשיהם אל מים . . . והבית הישן שבו יגורו הורי „הנאהבים והנעימים" המתקוטטים בבניהם ורודפים אותם על אהבתם הנשאה היא מצד אחד בלי שום ספק בית פשוט ככל הבתים הישנים, הנמצאים גם בעירו רעבתנא ואשר הוא יראם יום יום עם כותליהם השחים לנפול וגגיהם הרעועים. ומצד השני יהיה לנו הבית הישן סמל דור הישן, דור הולך שכבר עבר זמנו . . . והעלמה לאה שרה בעצמה היא בבחינה ידועה משל להשכלה „יעלת החן ובת השמים", אשר בני הדור החדש דבקו בה לאהבה אותה ואליה ישאו את נפשם הנלהבה . . .

מובן מאליו כי לא תמיד רותה נפשו של הנער כורך־הספרים עונג מקריאתו. אדרבא, היו ימים אשר הנחילוהו ספורים ממרורים, צער עמוק ודאגה מרה . . . אך הוא קִבל עליו הכל באהבה וגם ביסורי נפשו שהסבו לו ספוריו טעם אחד מששים מטעם גן־עדן . . . ראשית כל היה לו, לפעמים, צער גדול אם התקשה בהבנת הכתוב, אם היו הדברים, למשל, גבוהים מאד ונושאים ונותנים בשאלות של „מה למעלה ומה למטה", או אם נדמה לו בשעת קריאתו, כי העיקר חסר מן הספר, או להיפך שיש בו דברים יתרים, שאינם מעלים ואינם מורידים, או שבאו דברים אחדים שלא במקומם. אז היה לב הנער כים נגרש ומנוחתו נטלה הימנו. בימים כאלה היה הנער הולך קודר ועצוב רוח כל היום, מתרשל גם במלאכתו, לדאבון לב אביו, אשר במקרים כאלה היה רוצה לשרוף את הספרים המניעים את בנו מעבודתו. אבל סוף סוף עלה ביד העלם המתפעל לישב את הדברים ולהביא הכל על מקומו בשלום, ואז שבה אליו שלות רוחו ויהי לפעמים גם שמח וטוב לב . . .

גם ה„דעות החדשות" שצבר לו ע"י קריאתו הסבו לו בתחלה צער ודאגה. לא בנקל הסכין העלם עם המחשבה, כי האהבה לאשה פשוטה היא רגש יקר ונעלה המרומם את רוח האדם למעלה למעלה; הוא האמין אמונה שלמה, כי ההשכלה „בת השמים" היא, וישמור עברתו בלבו להקנאים הפראים הרודפים את המשכילים באף ובחמה. אולם על „התורה והמסורת" שאבד להם מעט חנם וערכם בעיניו הצטער תמיד בחביון נפשו... ובקראו לפעמים בספורי מחברו החביב דברים מתמיהים, עד"מ שאלות על דבר הנפש ומהותה ועצם ההויה, או שאלות על דבר האמונה ועם ישראל, היה גם אז מרגיש בלבו מעין פחד נסתר . . . השאלות האלה היו נוראות מאוד; ובחשבו בהן רק לפעמים היה מרגיש כאב־הראש ודפיקת־הלב, אבל בעת ובעונה אחת גם מין רגש עונג ו„יהירות": כי הוא, כורך הספרים הפשוט, מבין מעט מהדברים העומדים ברומו של עולם . . .

היו רגעים בחייו, אשר גם בלבו היו מתעוררים געגועים עזים על תענוגי העולם הזה, ואז היה חושק בלבו ללכת לשוח מעט, להתבונן אל הדר התולדה או גם לאהוב איזה עלמה ולנשקה — הוא היה מסתפק אולי בנשיקה אחת — אבל סוף סוף נוכח לדעת, כי הוא „לא נוצר לגדולות כמו אלה", גם קשה היה לו להפסיק ממשנתו בשביל

דברים כאלה שהמה סוף סוף דברים בטלים ואינם שוים מאומה לגבי הקריאה בספרים והמהשבה בסתר אהלו . . . ויוסף לקרוא בספוריו בהשק יותר נמרץ וימצא בהם נוחם ומרגוע לנפשו . . .

ובכל זאת עלתה גם בידו לקים את מצות האהבה בכתוב. במקרה התבונן פעמים אחדות אל הנערה היפה בת סעדיהו העשיר שכנם, ומיד ראה כי דומה היא בצלם דמות תבניתה אל אחת „הגבורות" של מספרו החביב, ועיניה — עיני תכלת, וכפי ששמע תקרא גם לפעמים בספרים לועזים, וממילא מובן כי חשקה נפשו בה ויאהבנה בלבו „אהבה עזה כמות". אז יכתוב מכתב ארוך „מלא על כל גדותיו אהבה ושירה" ובבוקר אחד התגנב בלאט אל חצרו של העשיר ויניח את המכתב אצל מעקת־הבית היוצאת אל החצר . . . ימים רבים עברו, סעדיהו העשיר לא הרעיש עולמות, לא בא אל ביתו לחרפהו ול„הכות בחרפה את לחייו". זה היה לאות בעיני הנער, כי רק העלמה בעצמה מצאה את המכתב, קראה בו ותטמינו, וסמך מצא להשערתו, כי פעם אחת בפגשה אותה הביטה אליו העלמה במבט חודר ושחוק של עצבת רחף על שפתותיה האדמדמות . . . הדבר הזה לבד היה דַין לעשותו לאיש המאשר בכל העולם . . .

בספורים אחרים מלבד ספורי מספרו החביב קרא לעתים רחוקות, ואם קרא בהם, לא מצא בהם כל נחת רוח . . . פעמים אחדות היה מתגעגע לקרות ספורים לועזים או גם ללמוד „חכמות חיצוניות", אולם מימיו לא מצא עת חפשית לזה, כי לא גמר את ספוריו של מספרו החביב בסדר־קריאתו הקבוע. מלבד זה היו בספורים הנחמדים והעמוקים של „מספרו החביב" די והותר להשביע את כל רעבונו של הנער כורך הספרים לקריאה, למחשבה ולשירה — המה מלאו את כל חללו של עולמו הפנימי עד אפס מקום לרשמים אחרים . . .

לעתים רחוקות היה קורא גם בספרי הנביאים, וגם בהם היה מוצא גרעין של הרך והיופי אשר בספורי „מחברו החביב" . . .

וימים רבים קרא בספריו — מבלי חשוב אודות המספר בעצמו . . .

* * *

אולם לאט לאט החל לחשוב גם אודות המספר בעצמו . . .

פעם אחת ראה במקרה בקצה עתון עברי בחלק המודעות כתבתו של „מספרו החביב": „בארות במדינת אשכנז, רחוב . . . מספר . . ." גם עד היום ידע כי מספרו יגור על האדמה ולא במעוני שמים, אבל לא חשב מאומה אודות עיר מגורו ומעולם לא התעוררה בלבו השאלה: איפה יגור האיש המורם הזה? עתה נוכח לדעת כי בארות במדינת אשכנז זכתה להכבוד הזה, כי ישכון בתוכה המספר הגדול . . . הוא רחש בלבו מעין רגש של שמחה, כי דוקא בארות באשכנז ולא עיר אחרת בתחום המושב היא עיר מגורו של „מספרו". הדבר היה ברור בעיניו, כי העיר האשכנזית הזאת נעלה היא בערכה על כל הערים ש„בתחום המושב" — לא לחנם היא מעבר לגבול ששם, כידוע, יגורו כל החכמים והסופרים שבעולם . . . בלי כל ספק אָוה אחד המלכים אשר מעבר לגבול את העיר הזאת למושב לו. גם זה היה בעיניו למעלה מכל פקפוק, כי בארות היא עיר המרובה באוכלוסין ויש בה בתי־עקד של ספרים, בתי־מדרש לחכמת ישראל ולחכמות חיצוניות, וגם יש בה פרופיסורים, משוררים ומלומדים מכל המינים, — וגם הטבע הנדיבה העניקה את העיר המאשרה הזאת מברכותיה ביד מלאה ורחבה:

גנים ופרדסים יפים יפארוה, נהרות ויאורים ישטפו ברחובותיה בהמולה נעימה, יערים והרים יסובבוה מכל צד ויוסיפו לה הוד קודש, ומי יודע, אולי גם הים הגדול, ים אוקינוס, רועש לרגליה ברגליו הסוערים? —

ובהלך מחשבותיו חדר לאט לאט גם אל דירתו של המספר... הוא ידע כי דירתו גדולה היא ויפה... מי יודע, אולי יש לו בית גדול, בעל קומות רבות? דירה נאה — הוא אחד הדברים המרחיבים דעתו של אדם ואין הנבואה שורה על האדם אלא מתוך שמחה והרחבת הדעת. הדבר השני — הוא כלים נאים... גם בזה לא פקפק אף רגע: כלים נאים יש בבית המספר, נאים מאוד, גם המונות על הקירות ו„מראות" גדולות ובהירות — מהקרקע עד הספון... בלי ספק יש לו גם אוצר ספרים גדול והספרים מכורכים בתכריכים יפים ואותיות מוזהבים על גביהם. מה מאשר היה הוא לוא זכה לכרוך בעדו איזה ספר לזכרון! ברגע כזה היה מצטער על כי איננו כורך ספרים בבארות...

רק הדבר השלישי המרחיב דעתו של אדם לא היה יכול בשום אופן להנחיל בדמיונו את „מספרו החביב". אשה נאה, אף אם נאה היא, היא אשה ולא יותר, ונשים, כידוע, דעתן קלות ובפרט אחרי החתונה תפלנה למשא על „בעליהן", ואף אם יהיו „הגאונים היותר גדולים" יאלצום לזחול על הארץ... רמז על זה קרא בספורו החביב: „למעלה מעשרים". האשה תזכה את האיש בבנים וחיי משפחה ומחסוריהם יטרידו את האדם מאד ויבלבלו את מחשבותיו... לא! לא! מספרו הוא פנוי ובן חורין כבן אלים!...

ובנוחו, לפעמים, מקריאתו היה אוהב העלם להתעכב בדמיונו בביתו של המספר וביחוד בחדר עבודתו. ואת החדר הזה תאר לו ברוחו לחדר רחב ידים, יפה, וחלונות שלשה יוצאים אל הגן הנחמד, והחדר מלא אור רך ומענג כבמקדש אלהים, ועל השולחן הנאה והרם העומד בפנה והמכוסה במפה ירוקה יעבוד המספר את עבודתו בקדש... ועל השולחן פזורים צעצועים שונים, ספרים וגליונות, ובלילה תפיץ מנורה יפה אור נעים על שולחן אלהים זה — והסופר יושב על הכסא, יושב וכותב, וחושב — ועיניו מפיצות זיקי אש נדיבה...

ותמונתו של המספר התגשמה לאט לאט בדמיונו של הנער — בכל תויה ונוניה...

קודם כל הוא משכמו ומעלה גבוה מכל העם: לא לחנם הוא בחיר עליון! קומה בינונית או קטנה מבינונית ונפש גדולה וגאונה הנה, כמדומה לו, שני הפכים ... שערותיו שחורות... הצבע הצהוב היה בעיני העלם במדה ידועה לאות על אכזריות הלב, גם על רמאות... שערות כהות־אמוצות הנה גם כן סימן ל„המוניות" וגסות הנפש... לא! לא! למספרו — שערות שחורות — „שחורות כעורב". גם ארוכות הנה ונופלות בתלתלים על שכמו... לשמשון הגבור היו שערות ארוכות ובהן היה כחו הנפלא צפון... מצחו רחב צח מחלב ובעת יחשוב מחשבותיו יקמיט את עורו לרגעים... קמטים רבים — אות על המחשבה העמוקה... ימים רבים היה הנער פוסח על שתי השעיפים בנוגע לצבע עיניו... פעם היה נראה לו מספרו, ועיניו — עיני התכלת ... צבע התכלת הוא נחמד, אבל הוא יעיד על חלשות הרצון של אשה, ועוד יותר, בצבע הזה יש מעין תמימות רכה של ילדות קטנות... לא! עיני מספרו שחורות... הצבע הזה יעיד על עומק המחשבה, עושר הדמיון... עינים שחורות מעידות על רגשות

אמיצים ונלהבים: המה בוערים כגחלת... פניו חורים מעט ועליהם ילין צל חוגה חרישית שיש בה גם מעין שמחה...

ומני אז לא משה דמותו של המספר מלפני עיני העלם, בהיותו יושב בלילה וקורא בספוריו, והדמות האצילה הזאת האצילה מהודה העליון גם על יצורי מחשבותיו של המספר וילדי רוחו... אבל מעולם לא עלה על דעתו של העלם כלל לחשוב, כי יזכהו אלהים לראות בעיני בשר את מספרו החביב — אושר כזה היה למעלה מדמיונו ובינתו...



ואושר כזה נראה פתאום להעלם מרחוק על שמי חייו...

המקרים אשר הביאו לרגליהם את התקוה המאירה הזאת, כ„שהם לעצמם" היו רעים ומעציבים. מצבו החמרי של אבי־העלם כורך הספרים החל להתמוטט לאט לאט, כי מיום שבא לעירם כורך ספרים מעיר הבירה ירד מחיר עבודתם של שני כורכי־הספרים שגרו ברעבתנא משכבר הימים והכנסתם נתמעטה מיום ליום. אביו הלך כל היום קודר בלחץ יגונו וגם העלם דאג על מצבו של הוריו... ויחל אביו לחשוב מחשבות על דבר יציאתו לאמיריקה... היציאה, כידוע, קשה היא מאד לכל איש ובפרט לבעל מלאכה פשוט, עני המסובל עוד ב„אשה וילדים שבעה", ותגדל הדאגה בביתו של כורך הספרים ואיזה פחד מפני עתיד בלתי ברור תקף את לבות כל בני הבית. המה החלו לקמץ בהוצאות ולהרבות בעבודה בכדי לאסוף בהקדם האפשרי את הכסף הנחוץ על „הוצאות הדרך"...

וכה במדה שקרב יום היציאה כן החלו בני הבית יותר ויותר „לחשוב דרכם", כלומר, לחקור ולדרוש, איזה דרך יבורו להם לנסיעתם, ואחרי ישוב־הדעת ארוך „במושב כל בני הבית" החליטו לעבור דרך אשכנז. הנער החל לעין במפות המדינות, למען דעת בפרטיות את הדרך בה יעברו למחוז חפצם, ופתאום ראה, כי עליו לעבור גם את בארות — ויחרד הנער מאוד... לראשונה חשב, כי טועה הוא, כי הקוים אשר על המפה התעוהו או כי הוא אינו יודע איך לבקש את הערים, כי איננו בקי בהן — אולם אחרי חקירה ודרישה רבה נתאמת לו הדבר: הוא יהיה בבארות!...

העלם נהפך מני אז לאיש אחר: הוא שכח את כל מצוקות ההוה ומחסוריו, את כל תלאות העתיד ודאגותיו; רק תקוה אחת מלאה את כל לבו, היא התקוה, שיראה את מספרו החביב פנים אל פנים ופה אל פה ישוחח אתו. העלם ראה בהשתלשלות מקרי חייו מין „השגחה עליונה" שרצתה לזכותו לראות אותו — את מספרו הגדול — אשר בחלום ובהקיץ יהגה בו ובספריו... עתה זכר, שאף על פי שכפי הנראה ירד לעמקם של הדברים בכל ספוריו, בכל זאת עוד ישנם מקומות אחדים שסתומים וחתומים לו עוד גם עתה ורק המספר בעצמו יבארם לו ויפקח את עיניו לראות נכוחות גם שם...

הלאה כל התלאות החמריות, הלאה כל הדאגות השכיחיות, הלאה כל פחד מפני ה„עתיד" הטמיר — רגע נעלה ונשא בא בחייו, רגע השקול כנגד כל החיים, רגע אשר יעלה את האדם לשמי מרומים וינחילהו אושר אין קץ! —

הורי העלם התפלאו לראות את השנוי המוזר בנפש בנם... העלם התחיל לרחוק את הקץ ולהאיץ באביו, כי ימהר את יציאתו אחרי שכבר יש בידם די כסף על הוצאות הדרך...

— ובמה נחיה שם אחרי בואנו? שאל האב את בנו. הלא דרוש לנו לכל הפחות כסף על הוצאת ביתנו בירחים הראשונים לבואנו? הן פנים הדשות נהיה באמיריקה ולא בנקל נמצא לנו בעת הראשונה את מזונותינו...

—אמיריקה היא ארץ רבה ועשירה — היה העלם משיב בבטחון תמים, וכל הרוצה בעבודה ימצא שם את לחמו ברחבה...

ופתאום העיב ענן כבד את שמי תקותו... אולי — נכנסה מחשבה ללבו — אולי עזב המספר כבר את עיר מגורו בארות? ואם אפילו עוד יגור שם, אולי לא יהיה בביתו דוקא ביום ההוא שיבוא למעונו לראות את פניו ולברכו לשלום?

העלם הלך כצל ימים אחדים ולא ידע עצות בנפשו. אז יעלה על לבו הרעיון — לכתוב למספרו...

לכתוב „לו"! הרעיון הזה החריד לראשונה את העלם. לכתוב! האם לא חוצפא יתרה היא להלאות את המספר במכתבים של מה בכך? ואם יכתוב לו, והמספר לא יענהו, הלא אז אפסה כל תקוה... מי יודע — התחיל לחשוב בלבו: אם יהיה מרוצה בכלל לקבלהו בביתו? מי יודע אם טוב הדבר בכלל שיראה אותו — את המספר הגדול? לבו התכווץ מכאב עמוק... הוא החל לחשוב, כי יותר טוב היה אלו נסעו בני ביתו בדרך אחרת לאמיריקה לבל יבוא כלל לידי נסיון קשה כזה, כי ירא מאד, פן לא ימשול ברוחו בהיותו בבארות והלך לראות את „מספרו החביב" — ועשה מרחה..

ואולם יד הגעגועים לראות את מספרו החביב חזקה על העלם ותנצח את פחדו ויראתו... הוא הרגיע את רוחו הסוערה באמרו: לא לחנם נקשרה נפשו כל כך דוקא בנפשו של המספר הזה — „כמים הפנים לפנים כן לב האדם — אל האדם" ובלי ספק יש גם להמספר שאיפה נסתרה לראות גם אותו, את קוראו, כורך־הספרים הפשוט... לכל הפחות, ישמח, בדיעבד, לראותו בביתו ויקרבהו המספר בימין נדיבתו... יהיה מה שיהיה! הוא יכתוב לו...

ויהי אך גמר העלם בלבו להריץ מכתב אל מספרו ומיד ראה ונוכח כי הדבר הזה איננו נקל כל כך.

מתחלה היה את לבב העלם לכתוב למספרו מכתב ארוך מאד. הוא יספר למספרו את תולדות חייו, חיי כורך־ספרים פשוט, ואת כל תלאותיו ושאיפותיו, גם מחיי אביו יספר לו ואת הרפתקאות שעברו עליו, הוא גם יודה לו על רוב הטובה שהנחילוהו ספוריו, גם יתודה לפניו על כל שגיאותיו ומשוגותיו וכו' וכו'. אולם אחרי כן חזר מדעתו זאת, כי ראה ברבוי דברים פחיתות כבודו של המספר וגם ירא לנפשו פן ירבה שטות בהרבותו דברים והיה לשחוק בעיני המספר הגדול מרבבה... יותר טוב כי יכתוב רק בקצרה על הענין בעצמו ורק ברמז יביע לו גם את מצב נפשו, והמספר יבין דבר מתוך דבר... ואולם הסגנון הביאהו במבוכה ימים אחדים. הוא לא יכול להחליט, אם יכתוב לו בסגנון לשונו של המספר, למען יוכח לדעת, כי קרא בספריו בשום לב, או אולי יהיה יותר נאות לכבוד המספר אם יכתוב לו בלשון הנביאים, במליצות נשגבות... יום אחד חשב מחשבות אודות „תארי הכבוד" וסדרם, — אולם אחרי עמל רב ולילות בלי שנה יצא לו המכתב הזה עם כל טעמי ההפסקות לפי רוח העת החדשה:

„בעזרת הטבע היום יום ג' פרשת... תרמ.. פה רעבתנא. די על נהר פרשנא...
סופר נעלה, הוגה דעות אדם המעלה, ויהי ה' למשען לו למען נואמו: סלחתי!

„הנני כורך ספרים פשוט בעיר הקטנה רעבתנא הידועה לכבודו לכל פרטיה ודקדוקיה כאשר

הראה לנו בספוריו, כן ירבו! ספוריו אלה המה שעשועי יום יום, כלומר, ביום הנני עובד את עבודתי ובלילה הנני קורא בהם (לפעמים גם בתנ"ך) והמה יגיהו אור — אהה! על מחשכי נפשי . . .

„והנה היה אלהים או הטבע בעוזרי ויגלגלו לידי את המקרה להיות — האח! — בעירו בארות בעוד ששה שבועות. עוזבים אנחנו, היינו אני וכל בית אבי, את ארצנו, מפני שיד העוני והמחסור הויה בנו ומגמת פנינו אל ארץ רחוקה היא אמיריקא הנאורה. והדרך להתם כידוע גם לו עוברת דרך עיר בארות; ואני הייתי חושב לי לעון גדול לא איכל כפרו אלו הייתי בעיר מגורו של כבודו ולא סרתי אליו לראות את פניו כראות פני מלאך אלהים ויחנני!!! אנא אדוני יואל נא בחכתו ויודיעני אם ירשני לראות את פניו ולהתודע לו ואם יהיה בעת הזאת בעירו. ואני יודע את מך ערכי; ולא אלאהו בדברים בטלים רק יש לי לשאול את כבודו שאלות אחדות בנוגע למקומות קשים בספוריו החביבים — כן יעצמו!

„ויהי רצון שתבנה ציון במהרה בימינו, ירבו ספריו ויפוצו מעינותיו חוצה והנני משתחוה אל מול פני הדרת כבודו

ביראת הכבוד ודרישת שלומו
אני הקטן באלפי ישראל (והדל במשפחתי)
גד לפידות . . ."

אחרי־כתבי. P. S.

„יואל נא כבודו לשום בטובו את לבו אל כתבתי או אדריסתי הערוכה למטה, כי יש שתי „רעבתנות" בארצנו ויש מקום לטעות. האדריסה כתבתי בידי כי אף שבעל מלאכה פשוט הנני, בכל זאת ראיתי ונתון אל לבי כי טוב לאדם לדעת גם את שפת ארצו, כאשר בארת בספוריך. וזה תוי וזה נוי. רעבתנא על נהר פרשנא. גד לפידות. כורך הספרים."

את המכתב הזה נשא בידיו אל בית הדואר וישלחהו באחריות. אחרי כן שב לביתו בצעדים אטיים . . . היענה „מספרו" או לא יענה? התרוצצה תיכף השאלה במוחו, אבל הוא החליט לגרש בחוזק יד את כל השאלות בנוגע להמכתב . . . הוא חשב כן: לכל הפחות יעברו שני שבועות עד אשר יחל המספר לחשוב על דבר „התשובה" ולמה יתרגש עתה חנם? עוד תהיה עת רבה לחשוב ולהסתער . . .

וביום הששי לשליחת המכתב באה תשובתו של המספר . . . ידי העלם רעדו, פניו חורו, כאשר לקח בידו את האגרת הגלויה. הוא לא יכול לקרות, כי כל חושיו בו התבלעו והאותיות נראו לו כמטושטשות . . . הוא הביט רק אל החתימה אשר בקצה האגרת. „הוא" בעצמו ענהו, לא ע"י איש סודו, לא ע"י שליח! . .

כאשר שבה אליו מנוחתו מצא „באגרתו" כי הסופר ישמח לראותו — כן היה כתוב: ישמח לראותו, אות באות, מלה במלה . . .

עתה ידעו גם ההורים את סבת עצבונו ושמחתו . . .

* * *

כל שני ימי הנסיעה עד בארות היה העלם שקוע רק במחשבה אחת: עוד מעט ויראהו... פחדו גדל משעה לשעה. הוא הביט במבט ארעי אל הערים שעבר, אל מחזות הטבע הנפלאים שנתגלו לעיניו בדרך מסעו וישכח כמעט את הוריו ואת כל בני ביתו... מעת לעת הוציא מארגזו איזה ספור ויעין בו וישנן את המקומות שיש לו לכאורה פירכות עליהם... הוא ירא פן יציע לו המספר שאלות לנסותו לדעת עד כמה ירד לעמקם של רעיונותיו הנשגבים — והוא יכשל בתשובותיו ולא יעמוד בנסיון... הוא התאמץ להעלות בזכרונו את הרעיונות היותר נשגבים... „עצם הנפש ומהותה" — את זה לא ידע שום איש, כן כתוב גם בספוריו. „ההויה ההמונית" „וההויה של בני עליה" — הוא קמט את עור מצחו ויעצום את עיניו: מה ישיבהו, אם יציע לו את השאלה

על ההבדל שבין ההויה ההמונית והוית בני עליה? ענין נכבד ומסובך והמספר נגע בו רק כלאחר יד ולא נתן כל תשובה... הוא זוכר היטב: הוא מצא אז את התשובה נרמזה במקום אחר... „ההויה ההמונית נובעת ממקור הצרכים הגסים, וההויה האצילית תתרכז בצרכים רוחניים"... פניו אדמו פתאם מבושה: איזה שטות אמר עתה! הוית בני עליה היא כולה קודש, כל החילין שבהם הוא קידש... יש תשובה! יש! קרא פתאם ויקפץ ממקומו בהתפעלות: ההבדל שבין שני מיני ההויות האלו הנה הנה פה לפניך: אני ואתה! עתה רָוח לו: אבן מעמסה נגולה מעל לבו... הוא יעמוד בנסיון... הוא שוה לו בדמיונו את פני המספר ברגע אשר ישיב לו את תשובתו זאת: איך יאירו פניו, ושחוק רצון ירחף על שפתיו... הוא חזר בלחש פעמים אחדות על תשובתו...

— בארות! נשמע קול כרוז. כל היושבים במרכבה חרדו לצאת אל התחנה ובני בית כורך הספרים בתוכם — — —

— — — ובעוד שתי שעות עמדו רגלי הנער בקרבת ביתו של מספרו החביב... העיר הגדולה בארות, השאון והרעש אשר ברחובותיה, מסע המרכבות על החומה הגבוהה המקפת את כל העיר, המון העוברים ברגל בשני צדי הרחוב, הצבים והכרכרות ומרכבות החשמל השטים הנה והנה על פני חוצות — השוטרים המזוינים, בכובעיהם הנוצצים, שישגיחו על הסדר ואינם נותנים לשום איש להתעכב על מקומו — כל אלה פעלו על נפש העלם פעולה עזה ואמיצה ויהממוה... הוא נוכח לדעת, כי אמנם עולה העיר בערכה על כל הערים שעבר עד הנה, אבל בכל זאת נראה כי לא זאת היא העיר שראה בחזון לבו: לה יחסר דבר מה, שאינו יודע בעצמו לכנות. יותר טוב לו גר המספר בפריש — באה פתאום מחשבה בלבו...

השמים היו מכוסים עבים ומטר קר ירד על הארץ. רוח קרה נשבה בחוצות. הוא הלך כשעה שלמה באחד ממגרשי־העיר ועוד לא ראה את ביתו של המספר. הוא התרחק במתכוון ממרכז העיר — חשב בלבו — כי נחוצה לו הדומיה. ומה מאוד התפלא בבואו אל רחוב המספר, והנה גם הוא תשואות מלא, וגם בו — שאון והמולה, רעש ותנועה עזה... רגש עצב לחץ את לב העלם...

הוא עבר לפני הבית הנה והנה ויבט בעינים חודרות אל חלוני הקומה הראשונה. פה בלי ספק יעבוד „הוא" עבודתו, וחדר העבודה הוא פה אצל המעקה היפה היוצא לפני שני החלונות האלה הגדולים... אנשים רבים יצאו ויבואו דרך השער; הוא התבונן אל הנכנסים והיוצאים ובלבו חשב: מי המה אלה? אולי המה סופרים ומלומדים המבקרים את המספר במעונו? הוא נגש אל השער. איש אחד גבה הקומה יצא לקראתו, כפי הנראה הוא השוער... העלם הראה לו את הכתבה... „קומה חמישית לימין" ענה השוער. קומה חמישית? אולי לא הבין נכוחה? הוא שאל עוד הפעם. קומה חמישית, ענה השוער וירא לו חמשה אצבעותיו...

הנער טפס ועלה עד הקומה החמישית. הוא נלאה מאוד וישאף רוח בכבדות... לבו נקף, רגליו רעדו בגשתו אל הפתח. הוא משך את הפעמון ויניח את ידו על חזהו...

נערה צעירה לימים פתחה את הדלת ותבקשהו לבוא אל החדר פנימה. היא הביאתהו אל חדר קטן, כפי הנראה חדר האורחים... עוד רגע — ולפניו עמד המספר... הוא שאל לשמו, הושיט לו ידו באהבה ויברכהו לשלום... הנער גמגם את תשובתו במבוכה ויתבונן רגע אל הדובר אליו...

— „הוא קטן הקומה, אבל בכל אופן... בכל אופן..." הוא לא ידע עתה בעצמו, מה צריך להיות בכל אופן. שערות ראשו צהובות, זקנו הקטן והחד צהוב, והוא מביט אליו בעיניו האמוצות... על שפתיו ירחף שחוק נעים... העלם העביר בסקירה חטופה את כלי החדר: מכסה הספה אשר בפנה קרוע מעט...

הסופר בקשהו לבוא אתו אל חדר עבודתו...

— אבקש סליחתך, אדוני! אמר הסופר ויועידהו לשבת, עלי לגמור עוד אך מכתבים אחדים... אחר נדבר מעט. הלא מ„תחום המושב" באת, ואני זה ימים רבים לא הייתי שם. . .

הנער ישב על מקומו. הנה הוא בחדר המספר, אשר בו יצר את יצורי ספוריו החביבים כל כך עליו, על הנער „מתחום המושב". והחדר קטן וחלון אחד בו. תמונות אחדות התנוססו על הקירות, רובן, כאשר נדמה להעלם, הנה תמונות אנשים שלא מבני ישראל. אבל — הנה תמונתו של משה מונטיפיורי... הנה עוד תמונה אחת, כרגע יכיר כי יהודי הוא... העלם התרומם ממקומו ויקרב על בהונות רגליו אל הארון אשר אצל הקיר — הוא ארון הספרים. על שלבות הספרים עמדו ספרים במספר לא רב ורובם בלתי נכרכים... העלם שב אל מקומו, הוא הרגיש איזה מבוכה בלבו והוא בעצמו לא ידע, למה הוא נבוך כך. „אדרבה, חשב בלבו — זה הוא הפלא היותר גדול; הכל בחדר פשוט כל כך, והוא — הוא... והוא כותב ספורים כל כך נשגבים!"... הוא מעך בידיו את שולי המפה המכסה את השלחן אשר ישב אצלו... עוד הפעם הביט במבט תועה אל התמונות, הדומיה הציקה לו עתה, הוא רצה לשמוע קולו...

— הנך כותב עתה את ספורך? שאל פתאם הנער; הוא ידע כי מכתבים הוא כותב.

— לא! לא! מכתבים פשוטים, ענה הסופר; שמע נא: „אדוני הנכבד! לדאבון לבי לא אוכל למלאות את בקשתך, כי הפבריקא שאתה מבקש נמצאה במרחק רב ממקום מושבי וגם אינני בקי כלל בסחורות כאלו. ברגשי כבוד..."

זה הוא — שאתה כותב? התפלא הנער.

— זה הוא שאני כותב. אם ישאל איש, הלא עלי להשיב. לפעמים הנני כותב עוד דברים פחותים מאלה...

הנער שתק. הוא לא ידע מה לענות...

— עוד אך מכתב אחד — אמר הסופר ויחל לכתוב מחדש... אבל הנער הפריעהו עוד הפעם:

— וספור חדש הנך כותב עתה? שאל העלם.

— כן! ענה הסופר, בימים האלה אגמרהו.

— ועל איזה ניר אתה כותב? כחש לו העלם: הוא רצה לראות את כתב־ידו...

— הנך רוצה לראות? אמר הסופר בשחוק קל; אבל לא תמצא שם ידיך ורגליך, כי המחוק מרובה על הכתוב; ובדברו הושיט לו את „כתב־ידו"...

העלם לקח את כתב־היד ויתבונן בו. הוא סבב את הגליונות הנה והנה... פה מחוק, פה מחוק... פה מלמעלה שורות אחדות, פה שורה לאורך ופה — לרוחב... הוא חשב אחרת. הוא התבונן עוד הפעם אל הכתב ויכעכע: הם! ויתבונן בפעם השלישי במבט חודר ויכעכע: הם! הם!...

ברגע הזה נפתחה הדלת ואשה באה החדרה. היא ברכה לשלום את האורח ותגש אל הסופר ותניח את ידה על כתפו... היא התבוננה לכתיבתו...

הנער נתר ממקומו כאלו נשכו נחש...

— הרף, הרף לכתוב! אמרה האשה; עוד לא אכלת את ארוחת הבוקר... גבריאל בוכה...

— בוכה? שאל הסופר, למה יבכה?

— גם הוא יבקש מנעלים חדשים; הוא מקנא באחיו...

— לחיבו על זה לא נוכל — אמר הסופר בשחוק, גם לו נחוצים נעלים חדשים.

האשה לא השיבה דבר... היא יצאה מן החדר...

— אני עורכת את השלחן — אמרה האשה בעמדה בפתח... מהר לגמור את מכתביך.

— מי היא האשה הזאת? שאל העלם, אחותך?

— לא! אשתי היא, ענה הסופר...

— וגם ילדים יש לך?

— שאלה מוזרה? הראית יהודי בשנות הארבעים כמוני שלא יהיה לו „מנין שלו"? הוא גמר את מכתביו ויגש אל העלם.

— עתה נדבר — אמר הסופר: נעים מאוד לראות איש מגבולנו...

עתה תחלנה השאלות — חשב הנער; הוא השתעל ויתעתד לענות...

והסופר שאלהו על מצב היהודים בעירו, על מצבם של „בעלי־המלאכות", על חיי הוריו — הנער ענה תשובות מקוטעות. „זאת היא רק הקדמה משום חוקי הנימוס", חשב בלבו. עתה, עתה תבאנה השאלות הנכבדות...

— ואתה עבדת ביום את עבודתך ובלילה קראת? שאל הסופר...

— הרגע הקדוש בא! חשב הנער ולבבו נמלא חרדת קדש...

— אנכי קראתי בלילה בספוריך...

— הנך יודע גם את שפת הארץ, הלא כן כתבת לי; הקראת את ספורי טורגיניב?

— טור... טור... טורגיניב? לא! לא שמעתי את שמעו...

— וגם ספורים אחרים בשפת הארץ לא קראת? שאל המספר...

— אנכי קראתי רק בשפת קדשנו.

— צר לי מאוד עליך, ענה הסופר וצל של עוצב נראה על פניו. הוא הלך בחדרו הנה והנה ויבט אל הנער כמו בחמלה... הוא הוסיף: באמיריקה מן הסתם לא תקרא את הספרים הגדולים אשר בארצך — צר לי, צר לי מאוד!...

— ואת מענדעלי מוכר ספרים קראת?

— את מענדעלי? את מענדעלי קראתי מעט. הוא כותב על פי רוב בשפתנו המדוברת...

— על כן אולי הוא מביא תועלת לעמנו, ענה הסופר, בעוד שתועלת עבודתנו מוטלת בספק...

העלם התבונן עוד הפעם אל הדובר במבוכה. האם לא יהתל בו הסופר? הוא התאמץ לשחוק בשחוק קל: את שפתנו המדוברת תקראנה רק השפחות...

— גם זה הוא טוב מאוד; גם השפחות צריכות לקרוא — ענה הסופר. כל עוד שהנשים לא תבינגה את שפת עבר תהיה השפעת ספרותנו על העם מעטה מאוד...

מבוכת הנער גדלה מאד. מה הוא שומע עתה? האם מספרו ידבר דברים כאלה? הוא איננו מבין מאומה.

ברגע הזה נשמע קול אשתו של המספר הקורא אליהם לבוא לאכול את ארוחת הבוקר... השיחה נפסקה. המה באו אל חדר האוכל. גם החדר הזה היה קטן וצר ושני חלונות יצאו ממנו אל החצר. בפנה עמדה מטה קטנה, כפי הנראה, מטתו של אחד הילדים... ילדה כבת חמש וילד כבן שלש שנים שחקו בחדר. בראותם את אביהם רצו לקראתו ויחבקוהו. הנער הקטן טפס ועלה על ברכי אביו והילדה התרפקה על צוארו ותסלסל את שערו ראשו. אביה שחק ויבט אל ילדיו בחבה...

— אלה המה הקטנים — אמר הסופר בפנותו אל העלם; ילדי הגדולים המה בבית־הספר.

— האשה ישבה אל השולחן ותמזוג כוסות חמים להיושבים. גם לחם וחמאה ובצים מבושלות הציגה על השלחן.

— כפי הנראה, גם היום לא יביאו כסף מאת המוציא־לאור — אמרה האשה — והחרש הולך וקרב אל קצו ובעל הבית דוחק...

— הדבר הזה לא חדש הוא לי — אמר הסופר בלעג קל, אין כל חדש תחת השמש. . .

הילד הקטן ירד מעל ברכי אביו ויקרב אל העלם. הוא טפס ועלה על ברכיו; בעיניו התמימות הסתכל אל האורח. העלם התביש, כי לא הביא לו תשורה — הוא לא ידע זאת מראש...

עוד לא הספיקו לשתות את התֵי ואורחים באו הביתה...

האחד היה איש גבה הקומה, שערותיו שחורות וארוכות... אתו יחד באה גם עלמה צעירה לימים. עיניה אמוצות והיא שוחקת לרגעים בקול רם...

הסופר קרא בשם הנכנסים. האיש—הוא תלמיד בית המדרש הגבוה, העלמה— אחותו, גם כן תלמידה...

הנער הרגיש בלבו מעין יראת הכבוד: מעולם לא ראה עלמה מלומדה. הנערה לקחה כסא ותשב בקרבתו... פני העלם אדמו, הוא רצה להעתיק את כסאו, אבל לא העיז לעשות זאת. גם התלמיד ישב אל השולחן, אשת הסופר הגישה להם כוסות חמים, לחם וחמאה...

— הנה לפניך — אמר הסופר אל העלם — אחד ממתנגדי ספרותנו: הוא איננו מאמין בעבודתנו...

—אנכי הנני חושב—אמר התלמיד—מתחלה תנו לנו אנשים חיים, ואחרי כן תבראו לנו ספרות של חיים...

—ואני הנני אומר—ענה הסופר, כי רק ע״י ספרותנו נוכל לברוא אנשים חדשים...

— לא! לא! — ענה התלמיד — קוראי הספרות העברית יהפכו כל „ספרות חיה" „לספרי־קבלה" בזעיר אנפין... המה מחפשים בה סודות ורמזים, ואת מטרתה העיקרית לא יבינו. . .

העלם השתומם מאוד. הוא אזר את שארית כחו ויענה: אבל הלא צריכים אנחנו להבין את שאנחנו קוראים?...

— להבין — כן! אבל לא לדרוש תלי תלים של הלכות. . . להבין — ולחיות! . . .

העלם הרגיש בנפשו, כי עתה לא ישאל עוד את שאלותיו...

— רעבתנא? רעב—תנא? קראה העלמה. האם בפלך מ. היא?

— בפלך מ. — ענה העלם...
— כן! כן! — אמרה העלמה — בקרבת העיר יש יער יפה מאוד, גם הרים גבוהים...
— יש! — ענה הנער — אבל אנכי לא הייתי שם...
— האמנם לא היית? שאל התלמיד...
— מתי יכולתי ללכת? ביום עבדתי עבודתי ובלילה הלא היה עלי לקרוא מעט...
— וביום השבת?
— ביום השבת קראתי גם כן; נפשי חסה על עתי...
הנה כי כן הוא — אמר התלמיד וישחק. אבל האם נבראה הספרות בשביל החיים או החיים בשביל הספרות?
העלם נבוך מאוד. הוא חכה לעזרת מספרו החביב בהביטו אליו בעינים מפיקות תחנונים. אולם הסופר הוריד את ראשו: הוא כמו התביש...
— אבל הרפו לדבר על הספרות — אמרה אשת הסופר. היו עלי לטורח שיחותיכם התדירות על ענין אחד... יותר טוב, כי תאמרו לי, למי מכם יש כסף להלוות לי על שבוע אחד?...
— לי יש — ענה התלמיד...
— אדוני! צעקה פתאם התלמידה, התדעו את החדשה שנפלה בביתכם?
— חדשה? שאלו כל המסובים...
— הכובסת הגרה בחצרנו עזבה את בעלה ותברח עם מאהבה...
— את זאת ידעתי מראש — ענתה אשת הסופר. — היא אשה ישרה ועובדת כל היום והוא שותה שכור, לבי ינוד לה מאוד...
והשיחה נתגלגלה על מצב הכובסות, על התנועה שנראתה עתה בקרב הרצענים, אחרי כן דברו אודות החזיונות אשר יוצגו על במות המשחקים. הנערה שחקה הרבה... לפעמים שאלו גם את האורח איזה שאלה, והוא ענה בשפה רפה, כי היה נבוך מאוד... לו נראה, כי המסובים מביטים אליו ברגש של רחמים... האמנם ראוי הוא לרחמים? הוא הרגיש מועקה בלבו, — הוא לא יכול עוד לשבת...
— הורי מחכים עלי — אמר פתאום העלם — עלי ללכת הביתה!...
הסופר ואשתו הלכו ללותו עד הפתח. הסופר הושיט לו את ידו בחבה ויאמר: אם תתעכב פה ימים אחדים, אז אבקש לבקרני. עוד לא דברנו דברינו...
העלם ענה דברים מקוטעים וימהר לצאת... הוא לא ידע איפה הוא. באזניו רעש שחוק התלמידה. אולי טעה? באה פתאום מחשבה ללבו. אולי בא לדירת סופר אחר? הוא כונן צעדיו אל השוער ויראה לו עוד הפעם את הכתבת... השוער הביט אליו בתמהון. „קומה חמישית מימין", אמר השוער ויפנה אליו את ערפו...
— הוא לא טעה!
העלם יצא מהשער וישא עיניו ויבט עוד הפעם אל חלוני הקומה החמישית... „טורגיניב... אנשים חיים... הכובסת... הנשים צריכות לקרא... עליו היה לשוח יותר, לשוח ולא לקרות! האם באמת שגה כל ימיו? „והוא" קטן הקומה — כילד ממש!... הוא הניח פתאם את ידו על חזהו... כאב נורא את לחץ את לבבו.
אמנם: „הציץ ונפגע"!

# לתולדות ה„שלחן ערוך“ והתפשטותו.

(סוף*).

ט.

התקופה השלישית להתגלות השו״ע מצויינת היא בגזרות רעות ונוראות, הידועות בשם גזרות ת״ח ות״ט. פלצות תאחז כל איש הקורא מאורעות הימים ההם, למראה ההרג הנורא והכליון החרוץ, שעבר ושטף כקטב מרירי מעיר לעיר וממחוז למחוז בכל ארץ פולין ואוקרינא ע״י גדודי חמיל, שהרגו ולא חמלו על זקן ונער, טף ונשים. בעלי היכלת ומי שהיה בידו לברוח ברחו על נפשם, והעניים והנחלשים נמסרו לחרב לשבי ולחרפת אויב. ומסבה זו נשמו הישיבות, חרבו בתי מדרשות, ולומדי התורה נפוצו ואין מקבץ.

כמאה שנה היתה ארץ פולין למרכז התורה בתמונה מאירה ומברקת כזו, שכמעט לא היתה דוגמתה מזמן חתימת התלמוד. ישיבותיה מזכירות אותנו תמונות ישיבות סורא ופומבדיתא וסדרי הנהגותיה — תקופת ריש גלותא. ביחוד מצויינת התקופה הזאת בחותם המקוריות, בהכרה הפנימית הטבוע עליה. שלשלת גדולה של חכמים מובהקים וגאוני הרוח העברי המקורי מקפת את התקופה הנעלה הזאת. אין בה מאותה רוח העבדות הנרצעה להשכלה היונית, הבולטת בתקופת ימי הבינים, אלא יש בה מעין אותו הרוח של היהדות המקורית, הנובעת מהחיים הפנימיים של האומה, שבראה התקופה התלמודית. נפלאה היא התקופה הזאת ויחידה במינה גם בהנהגתה הפנימית בסדרי קהלותיה, אשר היו כממלכה אמתית בתוך הממלכה הפרועה של ארץ פולין, ממלכה עם סדר הגון ומשטר נכון ועם ועדים של ראשי העם, אשר תקנו תקנות ותקו חקים וגזרו גזרות ודבריהם היו דבר מלך שלטון. דבר לא היה להם עם העולם הגדול שמחוץ למחנם, רק התורה היתה קו המדה לחייהם הפנימיים והחיצונים, בה נסתכלו ובראו את עולמם, ומורי התורה היו מורי העם ומנהיגיו ביחד, עד שבאמת נדמו אז לממלכת כהנים. במצב כזה עברו עליהם יותר ממאת שנה ועולמם הרוחני היה מותח והולך כפקועות של משי עד שגער בו הקב״ה והעמירו. סער מתחולל הגיח עליהם פתאום כרעם מחריד והרס את כל המגדל שעמלו בוניו בו והפכו למעי מפלה. כעליתה של התקופה הזאת כן ירידתה, כשם שעליתה היתה פתאום כך ירידתה היתה פתאום, מה ביאתה לעולם בקולי קולות כך יציאתה מן העולם בקולי קולות.

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ד ע׳ 319.

עוד מאורע מעציב מאד הטביע חותמו על התקופה הזאת, אשר הרעיש את הלבבות והשחית כל חלקה טובה באומה, זוהי המאורע של שבתי צבי וסעייתו, אשר בהיות שבצמיחתה היתה אחוזה ברמזי הקבלה, הקיפה בראשיתה חלק גדול מהטובים שבאומה והשאירה אחריה, כידוע, רושם ניכר מאד, רושם של צל עב על שמי היהדות.

עפ״י המאורעות הללו, לפי הנחתנו (בפ״א), שהשפעה חומרית ורוחנית שלטה מעולם על דרך הלימוד של שתי השיטות, מרחיבים ומפסיקים, טבע הדבר נותן, שבדור זה, אשר עברה על האומה מהפכה כזו, מהפכה חומרית ורוחנית, צריכה יד בעלי ההפסקה להיות על העליונה ולדחות ממקומה את שיטת ההרחבה, אשר החזיקה מעמד בדור שקודם. וממילא מובן שההשפעה הראשונה של התקופה הזאת נעשית בולטת וניכרת על דרך התפשטות השו״ע; הוא, כראש המפסיקים, קנה את מקומו ושעתו בתקופה זו והתאזרח כאזרח רענן, עד שכל הרוחות שבעולם לא הזיזו אותו עוד ממקומו.

אולם נוסף על הסבות ההיסטוריות, שעזרו על יד התחזקות השו״ע, לא נוכל להעלים עין גם מסבה ספרותית, שנולדה ג״כ בשעה זו במכוון — ואפשר שגם סבה זו נולדה ע״י הסבה הראשונה — אשר גרמה הרבה להתפשטות השו״ע ולהשתלמותו. הספרות ההיא היא ספרות של מפרשי השו״ע, שנתגלתה בימים ההם, וביחוד ספרי הט״ז והש״ך, שני עמודי התוך, אשר עליהם נשען בית יוסף, אשר על ידם נעשה השו״ע מבואר ומפורש כל צרכו והגיע למרום קץ השתלמותו, ועל ידם נעשה השו״ע לספר עם וקבל אותה התמונה, שבה כמעט נשאר לפנינו עד היום הזה.

אולם טרם שאברר את ערך ספרותם אציג בקיצור את תולדותם[1].

רבנו דוד בר׳ שמואל הלוי או כמו שנקרא סתם „בעל הט״ז", נולד סביב לאמצע המאה הרביעית מאלף הששי בעיר לאדמיר, בגליל וואהלין, והיא עיר מגורת אבותיו ואבות אבותיו. בהיותו צעיר לימים, רך וענוג בבית הוריו, ראו כבר בו, כי לגדולות נוצר, ולמד תורה מפי אחיו הגאון מו״ה יצחק הלוי, אשר האיר עיני חכמים בהלכה בחידושיו, אשר חידש בעומק שכלו בחריפות ובקיאות עד להפליא, וגם בתשובותיו אשר השיב לשואליו דבר, הנקראות בשם „שו״ת מהרי״י הלוי" ובעל הט״ז מביא תשובות אחדות ממנו (בספרו בט״ז או״ח סי׳ כ״ה יו״ד סי׳ כ״ז ובח״מ סי״ג). ובגודל שקידתו ועוצם עיונו וחדוד שכלו הנפלא יצא שמו בכל הארצות, עד שהתחתן עמו הגאון ר׳ יואל סירקיש בעל הב״ח, ויבוא ר״ד לבית חותנו להוסיף אומץ בלימודים ברבוק חברים ופלפול התלמידים, אשר שמשו עמו בישיבת בעל הב״ח, אולם הוא הגדיל לעשות מכל חבריו ויצא לו שם גדול בתורה בעודנו צעיר לימים. לאחר שנפרד מבית חותנו קבע בית מדרשו בעיר קראקא (ט״ז או״ח סי׳ קנ״א) ואח״כ נתקבל לאב״ד ור״ם בעיר פאטליטשא, הסמוכה לעיר ראווא (בערך סביב לשנת שע״ח), ובהיות העיר פאטליטשא קטנה ואנשים בה מעט, לא היה לאל ידם לתת לו די סיפוקו, ולמד שם מתוך עוני ודוחק גדול והוא לא נסה באלה, כי בימי בחרותו היה רך וענוג בבית אביו הקצין וגם אח״כ, בהיותו סמוך על שלחן חותנו, גם אז לא ידע מחסור, כי בעל הב״ח חי בעושר וכבוד וביתו היה פתוח לרוחה. וכאשר עבר הב״ח דרך עיר פאטליטשא, מקום משכן חתנו, וראה את גודל עניו ומרודו, תמך הוא את ידיו במתנות. אולם בראותו כי צר לו המקום לשבת שם נסע מן העיר ההיא למדינת פולין גדול וישב על מדין בק״ק פוזנא וברבות

---

[1]) זה העתקתי מספר כלילת יופי להגאון רח״נ דמביצר.

הימים לאחר פטירת חותנו, נתקבל לרב ואב"ד בק"ק אוסטרה, אשר בגליל וואהלין ארץ מולדתו. שם העמיד ישיבה גדולה ותלמידים רבים קרובים ורחוקים נהרו אליו מכל קצוי ארץ והם הפצירו בו להוציא לאור את ספרו טורי זהב על טוש"ע יורה דעה, לרוות צמאון המשתוקקים להלכה פסוקה, והדפיסו בשנת ת"י לפ"ק. אח"כ, בזמן גזרות הקהלות בשנת ת"ח ות"ט, שאז היה הרג רב וחורבן גדול ברוב מדינות פולין, ורבים מגדולי ארץ פולין ברחו אז ממקומם ונקבצו כלם ובאו לעיר לובלין, מקום משכן הגאון ר' העשיל שהיה אב"ד שם, בעת ההיא, בשנת ת"י בחודש כסלו, היה גם רבנו בעל הט"ז בתוך הגולים שם, ושם ערך תשובה בהיתר עגונות וכתב שם שלא היה יכול לעיין בספרי הפוסקים, מפני שנתבטלו כל ספרי הקודש מפני הגזרה ולא היה בידו שום ספר זולתי גמרא וטור (שו"ת ב"ח החדשות סי' ע"ח). והנה רבים מגאוני פולין, אשר הגלו בשנות הרעם ממקומם, בקשו להם מפלט בארץ אשכנז ונתקבלו שם על כסא ההוראה, וגם בעל הט"ז נסה לנסוע לארץ אשכנז בתקוה אולי ימצא שם מנוחה לשבתו ויעבור דרך ארץ מהרין. ואם כי בכל מקום בואו חרדו לקראתו וגדולי העיר הריצו לפניו שאלותיהם בכל דבר הקשה, אולם בכ"ז לא מצא שם מנוח לקבוע מקום לשבתו והיה נודד ממקומו ימים רבים ונסע מעיר לעיר, עד שחזר אל ארץ פולין אחרי ששקטה הארץ מעט ונתקבל לאב"ד ור"ם בלבוב מחוץ לעיר, ושם האריך ימים על כסאו בלבוב בתורה ובגדולה. גם בניו היו כלם אדירי התורה ותופשי ישיבות.

וידוע שבסוף ימיו, כאשר נשמע הָרעש במחנה העברים אדות המשיח ש"ץ, שלח אליו הט"ז את בנו הגאון מו"ה ישעיה סג"ל ואתו גם בנו חורגו הגאון מו"ה ליב בעל שו"ת שאגת אריה וקול שחל, שניהם נכדי הב"ח, לתהות על קנקנו של ש"ץ, והם עשו שליחותם והביאו ג"כ אגרת שלומים ומנחה ודורן מש"ץ לכבוד אביהם. ונפטר הט"ז זקן ושבע ימים בשנת תכ"ז.

נשים עכשיו עין לתכונת ספריו.

ספר הטורי זהב בעיקרו הוא פירוש על השו"ע. הפירוש הזה הוא על כל ארבע חלקי השו"ע, אולם צריכים אנחנו להתבונן אל כל חלק בפני עצמו, מפני שכל חלק יש לו אופי מיוחד ושיטה מיוחדת וגם מזל מיוחד בדרך התפשטותו, וכל אחד הוא ספר בפני עצמו.

ספר טורי זהב על החו"מ:

החלק הזה יצא בהיצירה הראשונה מת"י המחבר ראשונה או בפ"א עם היו"ד, אולם לא זכה לצאת לאור העולם אלא שנים רבות אחרי פטירת המחבר ונדפס ראשונה ח"מ בשנת תנ"ב, עם הגהות מאת בעל חכם צבי בכרך מיוחד, לא סביב השו"ע, ובהיותו בכרך מיוחד, והסמ"ע היה נדפס סביב השו"ע, לא קנה לו הט"ז מקום בין הלומדים אפילו לכשנדפס אח"כ סביב השו"ע[1], כי מכיון דאדחי אדחי. אולם באמת יש להחלק הזה ערך פחות ביחוסו להשו"ע ובכל אופן אינו ראוי להיות פירוש לו. הוא אינו כולל כל הסימנים, יש בו הרבה סימנים שמדלג עליהם כל עיקר; וגם הסימנים שהוא מפרש אותם אינו כולל כל אותו הסימן, אלא סעיפים אחרים ובכלל אך המקומות שמצא להעיר עליהם,

---

[1]) אל יהא המאורע הזה קל בעיניך, כי הרבה גופי תורה תלויים בו. יש לך הרבה ספרים טובים ומועילים ממחברים גדולים שלא זכו לראות אור בחיי המחבר או תיכף לאחר מיתתם ומכיון דאדחי בשעתם אדחי לגמרי ואפילו לכשחזרו ונדפסו אח"כ לא חזר עליהם שם קדושת בעליהם.

ולא לקח הטורח על עצמו לבאר את כלם. נוסף ע״ז גם עקרי הערותיו אין להן תכונת פירוש, אלא הן עפ״י הרוב פלפולים צדדים לגמרי בדברי הטור ובדברי הגמ׳ והמפרשים ויש בהן אריכות דברים וגלגולי סברות, שרובם אינם נוגעים לדינא ובשום אופן אינו ראוי לו שם מפרש השו״ע[1]). חלק הא״ע יש לו תכונה עצמה זו של חלק הח״מ והוא נתגלגל בכ״י עוד יותר מחלק הח״מ לערך קרוב למאה שנה. החלק הזה נעשה בידי המחבר בשתי מהדורות, מהדורא קמא ומהדורא בתרא, ובידנו נשאר מהדורא קמא. גם החלק הזה נדפס עם הגהות המו״ל, שהוא היה אחד מנכדיו.

חלק האו״ח: החלק הזה הוא יותר נכבד ויותר מקובל מהחלקים הקודמים, הוא נדפס לא הרבה שנים אחר פטירת המחבר[2]) בסיועת ראשי ומנהיגי ד׳ ארצות שבמדינת פולין. להחלק הזה כבר נוכל לתת תכונת מפרש השו״ע, כי הוא כולל את כל סימני השו״ע ומבאר את כל סעיפיו ונושא ונותן בהם. בכ״ז באמת לא יוכל לשאת עליו שם מבאר אמתי, למרות זה, שכוונת המחבר בחלק זה, כפי הנראה, בודאי היתה רצויה לכך. ראשית יש בו נטיה רבה לפרש דברי הטור והוא נדחק לישב את סתירותיו וקושיות מפרשיו, אפילו במקום שאין לו כל שייכות לדברי השו״ע, ושנית אפילו במקום שהוא מפרש את השו״ע אינו מבארו כל צרכו, במראה המקורות ובביאור הטעמים, אלא יש לו יותר תכונת מפלפל ומבקר שיטות הפוסקים, שעליהם בנה השו״ע את יסודו. גם בעצם רוח פלפוליו חסרה אותה ההברקה השכלית של בקורת פנימית ותעופת הרעיון או בקורת הנבנית על יסוד בקיאות עצומה, אלא יש בה טעם של יבשות וקרות ואינם מרהיבים את המעיין. הט״ז בכלל הוא „בעל סברה״, המעמיק לחדור לתוך עומקם של הדברים, אבל אינו מתפשט לאורך ולרוחב. יחוסו להשו״ע הוא יחוס תלמיד לרב: דברי הב״י הם בעיניו כמסמרות נטועים ובפרט כשקבעם בהשו״ע („ותמהתי מאד איך ראוי לחלוק על גאון ובפרט שרבנו הגדול הביאו וכו׳ והב״י קבעו״ בשו״ע סי׳ ז׳). ואם כי לא נמנע בהרבה מקומות לתמיה על הב״י והשאיר דברים רבים בצ״ע, אבל כל הקושיות, שהוא מקשה על הב״י, הוא בדרך אתי״ל ובדרך שקלא וטריא. בכלל אהב את הפשרה וההכרעה בפסקי הלכותיו, ואפילו במקום שיש שינוי נוסחאות לא מצא און, להכריע איזו מהנוסחאות הן אמתיות, אלא השאיר שתיהן כאלו שתיהן צודקות („ואומר אני שתרי הנוסחאות הן שפיר וחלילה למחוק אחת מהן ולהגיה כמו השני׳ אלא שתיהן יש להן על מה לסמוך״, שם סי׳ ו׳ ס״ק ה׳). בכלל, אם כי ברוב מקומות הוא מעיר את המעיין בדברים נכונים, מבאר את המקומות הסתומים ומברר את ההלכה הפסוקה, גם יש בו הרבה תוספות דינים וסברות, שלא באו בשו״ע וב״י, בכל זה לא נוכל לומר עליו, שהוא ביאור להשו״ע, במובן הפשוט של המלה הזאת, אלא נוכל לומר, שהוא בבחינת ספר־עוזר להשו״ע, ובבחינה זו עשה חיל וגם הגיע עד השלמות ובבחינה זו היא השקפת כל הלומדים עליו.

---

[1]) בחלק הזה יש לראות את ההשתדלות, להיפך מהחלקים האחרים, להצדיק תמיד את בעל הלבוש מפי השגות הסמ״ע — אדרבה הוא מלא השגות על זה האחרון עד שמצד מה נוכל לכנות את ספרו על החו״מ בשם השגות על הסמ״ע.

[2]) הט״ז על אורח חיים נדפס בשנת תנ״ב בדיהרנפורט, והרב חיד״א טעה בכתבו שנדפס שם בשנת תמ״ג. ואמנם נראה מדברי בעל שפתי ישנים, כי נדפס הטו״ז לאו״ח בקראקא סביב לשנת תמ״א, אבל אין זכר לדפוס זה בשום רשימה, ונראה כי בדותא זה והט״ז לאו״ח נדפס בדיהרנפורט בפעם הראשונה, כאשר כתב גם ר׳ חיים מיכל (בספר „אור החיים״ ע׳ 352). **ש. ב.**

החלק היותר נכבד ומעולה שבספרו הוא חלק היו"ד, שעל ידו קנה לו שם עולם בספרות ההוראה ועל שמו נקרא עיקר ספרו. החלק הזה נדפס בחיי המחבר בשנת ת"ו ומיד נתפשט בכל הישיבות ונתקבל להלכה. בהקדמתו, אשר איננה ברורה כהלכתה (כי הביא בתוכה אגב אורחא מה שנתחדש לו בהלכה), הוא אומר, שתכלית חיבורו הוא בשביל זה, „שאחרי רואי בהקדמת בית יוסף, שחשש בדבר שהתורה נעשה לכמה תורות, מחמת חילוקי הדעות בין הפוסקים, אזן וחיקר בית נכון לברר הדברים, ובדורנו חזר החשש למקומו, כי קמו אחריו גדולי ישראל, האחד המיוחד בעמנו הגאון הגדול מהר"ש לוריא ז"ל ואחריו בזמנינו הגאונים מהר"ר פאלק ז"ל ומורי חותני הגאון כמהור"ר יואל ז"ל וחברו חבורים כל אחד כפי השגתו, זה בונה זה סותר, זה חולם זה פותר כו'". והנה לא ביאר לנו בהקדמתו מפורש מהו עיקר כוונתו, אם בשביל כדי להחזיר את ההלכה הפסוקה למקומה, מפני שבדורו „חזר החשש למקומו", או בשביל להשיב למחברי השו"ע את כבודם, שהפשיטו מהם מנגדיהם. אולם כפי שאנו יכולים להוציא מפי עצם שיטת הלימוד שלו בתוך ספריו, אפשר לנו ללמוד, שהיו לנגד עיניו שתי המטרות הללו גם יחד; מצד אחר בקש להחזיר את ההוראה הפסוקה למקומה ולהביא קץ למבוכת הפוסקים האחרונים שקמו אחרי השו"ע, „זה בונה זה סותר זה חולם זה פותר", ומצד השני בקש להשיב למחברי השו"ע את כבודם הראשון. והנה בנוגע למטרתו הראשונה, השתמש בזה, שהביא לתוך ספרו את פסקי האחרונים הללו ודעותיהם, מפלפל בדבריהם ומכריע ביניהם ומשווה את סברותיהם עם פסקי השו"ע ומוציא מתוך כלם את ההלכה הפסוקה ומסקנת ההוראה, עד שכל הלכה והלכה יוצאת מבית מדרשו ברורה כשמלה. ראשי האחרונים הללו הם מודעינו בני פלוגתתם של השו"ע: המהרש"ל, הלבוש, הב"ח והדרישה. המהרש"ל עומד אצלו, כמובן, בשורה הראשונה והוא בעיניו בר סמכא גדול להכריע על פיו את השיטות השונות שבהשו"ע. חלק גדול מפסקי מהרש"ל הכנים הט"ז בספרו ומכריע כדעתו ועפ"י רוב הוא מעתיק את דברי המהרש"ל כלשונם בלי כל הכרעה מצדו, זולת במקום שדעתו מתנגדת להרמ"א, שאז הוא נוטה להכריע כהרמ"א. הלבוש, אם שהוא חולק לו כבוד והיה חשוב בעיניו מאד, בשביל שהט"ז היה עדין בימיו ושמו של הלבוש היה גדול מאד בימיו, כידוע, וגם מתפאר הט"ז פעמים אחרות שהציע דבריו לפני הלבוש והסכים לו[1], בכ"ז אינו מוחל לו את שגגותיו הרבות (סי' כ"ד וק"ה) ואינו נמנע לחלוק עליו בכל מקום. וכן בנוגע להב"ח, אף שהוא היה תלמידו בנערותו ומכנה אותו תמיד בשם מורי חמי ז"ל, בכ"ז הוא מתיחס לדבריו לא ביחוס תלמיד לרב אלא הוא מרחה אותם בכל עת מצוא ובפרט נגד השו"ע („ומורי ז"ל הקשה על הרמ"א ואני אומר משה אמת ותורתו אמת" סי' צ"ט). ובגורל זה נפל גם בעל הדרישה, ועוד פחות ממנו, שהוא חולק עליו בלי כל דוחק. באופן כזה השווה את ההר הגדול שהקימו האחרונים הללו ועשה את הרכסים לבקעה. ובנוגע למטרתו השניה, שהוא להעמיד את כבוד השו"ע, השתמש באמצעיים הללו: ראשית הוא בא לפרש ולבאר את דברי השו"ע, להראות על כל הלכה את מקורה בראשונים או בב"י ודברי הרמ"א במקורם — בדרכי משה. אולם הוא אינו מצטמצם א"ע אך במראה המקומות לבד, אלא כשהוא מעתיק את מקור הדברים מן הב"י והד"מ הוא מעיין בהם ומפלפל בם וכשהוא מוציא סתירות

[1] „והצעתי הדבר לפני מהר"ם יפה ז"ל והסכים לדברי" (סי' כ"ג) „ובאמת היה לי ווכוח עם מו"ח ז"ל בזמן קדום והצעתי הדבר לפני מוהר"ם יפה ז"ל ושארי רבנים והסכימו לדברי" (סי' ל"ג).

מהם להשו״ע הוא משתדל עפ״י רוב להשוותם ולתרצם אפילו בדוחק רב. אולם כשאינו מוצא דרך נכון הוא מבטל את פסק הב״י והד״מ מפני השו״ע, כי השו״ע היה בעיניו פסק ההלכה המוחלטת („אבל מאד מאד הם תמוהים — דברי הב״י — כו׳ ומ״מ אין להקל כיון דקבעו בשו״ע״ יו״ד סי׳ מ״ח. „כן נ״ל לפרש הפשט בטוב טעם אלא שלענין הלכה פסק השו״ע״. שם סי׳ כ״ה. „כנלע״ד ברור אלא שאין בידי להקל נגד הרמ״א״ סי׳ פ״ז) וכיוצא בזה. בדברי הרמ״א הוא מדקדק בכל מלה ומלה ואפילו באותיותיו („ותו דלמטה כתוב בהג״ה וי״א ולא היה צריך לו לכתוב וי״א אלא י״א כדרכו״. סי׳ ס״ז סק״ב שם; „ול״נ דאין הג״ה זו צודקת. דא״כ מותר הוא מיותר ולה״פ הי׳ לו לומר דמותר״ שם סי׳ ס״ט). ובכלל הוא נדחק לישב דברי הרמ״א אפילו לעשות בו ט״ס. אם שהוא בטבעו מתנגד לתיקוני סופרים („וכנ״ל דהאי או קמייתא ט״ס הוא. שם סי׳ ס״ט). ואחר שנדחק לישבו ולא מצא דרך (שם סי׳ צ״א) הוא מגיה בדברי הרמ״א ונדחק לישבו עפ״י תיקוני טעות; ובאמת לפי דעת רוב המפרשים דברי הרמ״א הם דחוקים. אולם בכ״ז במקום שלא מצא דברי הרמ״א מכוונים בכל אופן לא נמנע להשיג עליו ולבקר אחריו („וכבודו של הרמ״א במקומו מונח. אבל לא דק בהוראה זו״. שם סי׳ מ״ה. „ודברו תמוהין״. שם סי׳ ל״ז. ושם סי׳ כ״ג: „ולא דק״). אולם בנוגע להשו״ע הוא נזהר מאד לחלוק עליו ונדחק לישבו ולתרצו מקושית מתנגדיו בדוחק רב ורחוק אפילו מלעשות בו תיקוני טעיות (שם מ״א המלים מצד הכבד בשו״ע. במקום שכל המפרשים מוצאים לנכון שהוא ט״ס והוא טעות הנראה לעינים בכ״ז נדחק הוא להביא כוונה אחרת בדברי המחבר). אם כי לפעמים ולעתים קרובות מאד לא נמנע להשיג על דברי הב״י ולהשאירם בצ״ע. אבל לפסקי השו״ע התיחס ביחוס אחר. כי בעיניו היה הב״י לחוד והשו״ע להוד. ולעולם דחה את הראשון מפני האחרון, כפי שהוכחתי לעיל. שהשו״ע היה בעיניו ההלכה המוסכמת והמוחלטת. שאין להרהר אח״ז כלום.

תכונת סידורו של הט״ז על חלק היו״ד אחת היא כמעט עם חלק האו״ח. גם בחלק זה הננו פוגשים אותו הרוח הפלפולי. דנקטיה ליה למר ט״ז. גם החפץ לטייל בדברי הטור. אפילו במקום שאין להם שייכות ישרה אל השו״ע. בכ״ז החלק הזה הוא נעלה הרבה על חלק האו״ח. ומכש״כ על החלקים האחרים גם בסדורו החצוני גם בתוכם הפנימי. ונוכל לומר עליו שגם בתכונת ביאור ופירוש על השו״ע הוא כלי מתוקן ומשוכלל. ע״י הט״ז מתלבש השו״ע בלבוש שלם ויפה וכבר אינו בדמות שלד של עצמות וקובץ שבבים כמו שהיה. אלא גוף שלם עם קרומת עור ובשר ורוח של חיים מרחפת עליו. לכל דין יש מקור וטעם. הסתירות מתישבות. ההתנגדות מתמעטת. נתפשטו הקמטים והתמונה היא תמונה שלמה. מפני זה כשיצא הט״ז הנחיל לו כבוד ותהלה וקנה לו שם גדול מאד. אולם. מיד כשיצא לאויר העולם. נאנס להיות נדחה מעט ממקומו ולחלק מקום לבעל דבביה. הלא הוא בעל הש״ך. אשר הפך עמו בחררה זו ועבד אתו על שדה אחד. וכפי הנראה היה גם תקיף ממנו.

הגאון המופלא רבנו שבתי בהגאון ר׳ מאיר כ״ץ[1]. חתן הראש והגביר הרב ר׳ וואלף נכד הרמ״א נולד שנת שפ״ב. בילדותו למד לפני הגאון ר׳ העשיל אב״ד דק״ק קראקא ולובלין. ועודו צעיר לימים נמנה בבית דינו של הרב בעל חלקת מחוקק.

[1]) הוא מביא את אביו פעמים אחדות בספרו להלכה בשם „קבלתי מפי אמ״ו הגאון ז״ל״ (יו״ד סי׳ כ״ה. סי׳ ש״נ ס״ק ב׳ וסי׳ צ״ח ועוד בה״מ).

ובשקידתו העצומה עלתה בידו לחבר את חיבורו המפורסם שפתי כהן על יורה דעה ולהדפיסו בעצמו בק"ק קראקא בשנת ת"ו והוא בן עשרים וארבע שנה! ולפי ההשערה יצא מווילנא בתוך שאר הגולים בשנת תט"ו ויאחז צדיק דרכו למדינת מהרין. כפי השמועה ישב תחלה בק"ק דרעזניץ וע"י ר' העשיל נתקבל הש"ך לאב"ד בהעלישוי והרביץ שם תורה כמה שנים, עד יום מותו, ונפטר בשנת תכ"ג בהיותו בן ארבעים ואחת (פין קריה נאמנה).

והנה בעל הש"ך היה מופת זמנו, בו נתאחדו שכל חריף ועמוק, בינה ישרה, רוח בקורת עצומה עם בקיאות נפרזה; הוא מפליא את עין הלומד בספרו ע"י סקירתו החדה והכוללת, הנבנה על יסודות של ידיעות רחבות ועמוקות, ביחוד מפליא אותנו חלק הח"מ, שתכונתו שונה לגמרי מתכונת חלק היו"ד. ואף שהוא יצא מהמחבר ביצירה אחרונה, אולם מפני שלא נוכל לחשבו לפירוש על השו"ע במובן האמתי, נקבע לו מדור תחלה בפני עצמו, ואח"כ נחזור לפירושו על היו"ד, שיש לו שייכות קרובה עם הט"ז. בעקרו, כנראה, היתה כוונת המחבר בספרו ש"ך על חו"מ לפרש ולבאר את דברי השו"ע, אולם מפני שכבר היה לנגד עיניו פירוש הסמ"ע, שהוא פירוש מובן ומספיק, לא נשאר לו כ"א למלאות את פירוש הסמ"ע או לבקרו. אבל באמת חלק מדור קטן ומצומצם מאד לחלק הביאור ורוב ספרו הוא בקורת, אבל לא בקורת צנומה, הנאמרה ברתת וזיעה, אלא בקורת הנאמרת בבטחה ועוז ובתוקף הדעת, בקורת אשר לא תחת מפני כל. כהמהרש"ל בשעתו אינו נושא הש"ך פנים לאיש, וכאחרון כראשון לא נקה מסקירתו החדה. הוא לא צמצם א"ע אך בחוג הסמ"ע ומפרשי השו"ע האחרונים, אלא הניף ידו על השו"ע בעצמו ועל הראשונים, שמהם הוציא השו"ע את פסקיו. כמלח אמן הוא שוחה בים השיטות של המפרשים והפוסקים הראשונים, שובר ומכה גליהם וסולל לו דרך בפני עצמו. איש לא נקה מפני בקורתו החדה. הוא מתחיל בהסמ"ע והב"ח ומסיים בהמחבר, והטור, והרא"ש, והרמב"ם, ואינו בוש לומר, שכלם לא כוונו יפה: „ואע"ג שדברי המחבר והסמ"ע אלו הם מדברי הרמב"ם שכתב כן להדי' ומביאו הטור מ"מ לא נהירא" (חו"מ סי' כ"ח); „וזהו מהרמב"ם, ולפי שלא ירדו הבאים אחריו לסוף דעתו כו' וגם אביא לסתור דברי הרא"ש והמרדכי והגהות מיימוני וסיעתם כו'" (שם סי' פ"א ס"ק ל"ז). את המחבר והרמ"א הוא כולל בסוג האחרונים וסותר את דבריהם כמעט בכל סימן וסימן, עד שלפעמים הוכרח הש"ך בסוף הסימן לחזור על שיטתו ולקבוע סעיפים חדשים לכללי הדינים, שיצאו עפ"י חידושיו נגד המחבר: „וכל זה ברור כשמש בצהרים ולא הוצרכתי להאריך, רק שהב"י ומהר"ם איסרלש ובעל ספר לחם חמודות ושארית יוסף וב"ח לא מצאו כל אנשי חיל את ידיהם ומקום הניחו לי מן השמים להתגדר בו" (סי' ל"ח סק"א); או בסגנון כזה, „המחבר ושארי אחרונים לא כוונו יפה בכאן כו' ולפע"ד כלם לא ירדו לעומקו כו' ודלא כהמחבר והסמ"ע והב"ח" (סי' מ"ו ס"ק מ"ו); „ודלא כהטור והמחבר ובעה"ת, ותימה על המחבר והרב שלא שתו לבם לראות כל הנך פוסקים שהבאתי ואין ספק דאילו הוי חזי להו, לא הוי פסקי הכי" (סי' נ"ה סק"ה). ביחוד שקל מיני' למטרפסי' בעל הב"ה והוא משיג עליו תדיר: „ולפי שהרבה אחרונים נתקשו בזה והאריכו בפירושים זרים ובפרט הב"ח האריך מאד בדברים שאין הדעת סובלתן על כן הוכרחתי לברר הדבר כשמש בצהרים ולהורות כי לא מצאו כל אנשי חיל את ידיהם ומקום הניחו לי מן השמים להתגדר" (סי' ס"ו ס"ה).

בכלל יש בחלק הזה אריכות פלפולים וגלגולי דברים ודרכו בסופה וסערה מאד וברוח אמיץ וחזק. להחלק הזה יש יותר תכונת קיבוץ חומר לפירוש השו״ע מתכונת פירוש, כי הקורא ילאה מאד למצוא את קץ ההלכה הפסוקה ע״י הערבוב הגדול של השיטות השונות והמשונות וחילוקי הדעות המפוזרות.

יש ליחס את הערבוב הגדול הזה בחלק זה לסבה זו, שהמחבר חברו בבהלה בשעת הבריחה מאימת הקוזאקים (סי׳ ג׳ סעיף א׳). אולם לפי השערתנו יצא החלק הזה מהמחבר במהדורה ראשונה ובל״ס היתה בדעתו לשנותו ולקצרו במהדורה אחרונה, אלא שהקדימו המות, כי עלה לשמים בדמי ימיו בן מ״א שנה.

זוהי תכונת פירוש הש״ך על החו״מ, שבכל היותו מעורבב בסדורו החצוני, הוא אחת המלאכות הנפלאות והמרהיבות, שיצרה הספרות התלמודית בהתקופה האחרונה, ותקופת זו תוכל להתגאות ולהתפאר בה.

לא כן חלק הש״ך על היו״ד. לו יש תכונה אחרת לגמרי מאשר להחלק הקודם, אף שהוא יצא מהמחבר בראשית ימי עלומיו, כי גמרו בהיותו בן כ״ד שנה. תחלה הכין המחבר להחלק הזה חומר רב וחבר בשביל זה ספרו „הארוך״, אשר שם הרבה לפלפל בדברי הטור והב״י, מה שיש בהם הצורך לביאור ופלפול, ובחומר הקדום הזה הוציא כבר את כל הגיון רוחו ועשה את כל המעקשים למישור ומפני זה נכנס לביאור השו״ע בדעה מיושבת ובנחת רוח ולא הלך למרחוק לבקש משם לחמו, אלא הצטמצם בהוג התכנית שהתווה לו, היינו: ביאור על השו״ע. תכונתו הבולטת של חלק זה היא לפרש ולבאר את השו״ע ולהכריע בין דעות המחבר והרמ״א, גם להצדיק את מחברו השו״ע מפני התנגדות האחרונים שקמו עליו.

באופן פירושו הוא משתמש ראשית בציון המקורות ההם, שמהם שאבו המחברים את דבריהם ועל פיהם הוא מבאר את דברי השו״ע. במקום הזה תורתו עשירה מאד ובקיאותו מרהבת את העין. על כל הלכה הוא מביא את כל הפוסקים הראשונים והאחרונים, שיש להם ערך ושייכות אל מוצא הדין הזה, ועל פיהם הוא מבאר אותה ובא לידי מסקנת ההלכה. שנית הוא משתמש בדקדוק הסגנון של לשון המחבר והרמ״א: „וצ״ל דמ״ש המחבר וידע הוא ואו מחלוקת״ (סי׳ כ׳); וכן באופן כזה בלשון הרמ״א: „וכזה אתי שפיר דכתב הרב כן משמע והלא כן מבואר אלא ר״ל כן משמע מדבריו״ (שם); „ואולי לזה דקדק הרב בצחות לשונו וכתב יש מחמירין ולא כתב יש אוסרין״ (סי׳ ל״ט סק״ח), ומכנים בזה כוונה, אף שבאמת הרב אינו מדקדק בלשון זה כ״כ. נוסף על זה עשה לו הש״ך בדברי המחבר והרמ״א כללים, שמתוכם היה מוציא את דרך למודם: „גם בספר ב״י משמע להדי׳, שהסברה הראשונה היא עיקר בעיניו ולכן כתב הסברה האחרונה בשם יש מי שאומר״ (סי׳ פ״א ס״ק י״ט וכן בסי׳ צ״ג סק״ג). ובכלל, ההוראה שאסף הש״ך בסי׳ רמ״ב הוא כולל כללים הרבה בדרכי ההוראה של המחבר והרמ״א.

בדרך ההכרעה, שנוהג הש״ך בין שיטות המחבר והרמ״א, הוא משתדל לקרב אותן אחד אל אחד, כדי למעט את הדרך ביניהן. ובמקום שלא מצא התנגדות בולטת מהרמ״א להב״י הוא משווה אותם לדעת אחת, אף שהשקפה הראשונה מלמדת אותנו, שיש ביניהם פלוגתא: „הרב מבאר כן לפי דעתו כו׳ ולא כתב הרב בלשון וי״א לפי שאין בדברי המחבר הכרח וכן דרכו בכמה מקומות״ (סי׳ ע׳ ס״ק י״ד); „ולפע״ד ברור שהרב הבין דברי המחבר כפי שהבין המחבר עצמו״ (סי׳ נ״ג). כן הוא משתמש לענין ההכרעה בשיטות האחרונים ודעותיהם, והם: המהרש״ל, הדרישה, הב״ח והעט״ז. הראשון,

המהרש״ל, היה בעיניו בר סמכא גדול אפילו נגד דעת הרמ״א, וכשמזכירו ביחד עם הרמ״א מזכירו קודם. אף שלפעמים אינו נמנע לומר שמהרש״ל גם הוא לא עיין שפיר אגב חורפיה (סי׳ ע״ב סק״ט), וגם לפרקים הוא מתמרמר על הרחבת דעתו של המהרש״ל ואומר: „ומהרש״ל חלק ע״ז כו׳, ולא ידעתי איך מלאו לבו לחלק על הגדולים הקדמונים בסברה בעלמא בלי ראיה ברורה בפרט להקל״ (סי׳ ע׳ סק״א). בכ״ז הוא מתיחס אליו בכבוד רב ואומר משמו הרבה הלכות, ועפ״י רוב המהרש״ל הוא קו המדה בעיניו להכריע על פיו את פסק ההלכה במקום שיש שיטות מחולקות, וכמעט רובי הלכותיו של ספרי המהרש״ל מובאים בתוך ספרו של הש״ך. ואלה האחרונים: הדרישה, העט״ז והב״ח, לא היו חשובים בעיניו, אם שהוא מצרף תדיר את פסקיהם להלכה במקום שדעתו מסכמת עמהם, אבל במקום שהוא מתנגד להם הוא משמיט אותם כלאחר יד בסגנון: „דלא כהב״ח״ „דלא כהדרישה״. כך הוא גם גורל העט״ז (הלבוש), שהוא דש אותו בעקבו ומלגלג עליו ואומר: „דברי העט״ז בזה מגומגמים וכן בכמה מקומות״ (סי׳ ע״ו), „ובעט״ז העתיק לשון המחבר כהוויתו ולא חלי ולא מרגיש״ (סי׳ צ״ד) וכיוצא כזה. כן הוא מביא בחלק זה את בעל התוי״ט ומשיג עליו לרוב[1]).

ביחוד מרבה להשיג על האחרונים הנ״ל ומתנפל עליהם במקום שהם חולקים על מחברי השו״ע, ובקנאה רבה הוא מצדיק את שיטותיהם של מחברי השו״ע ומחזק את דעותיהם מפני מחלוקת האחרונים הנ״ל ומסיר באופן כזה בפעם אחת את ההתנגדות, שעלתה לו להשו״ע במשך שני דורות. ואף שהוא בעצמו אינו נמנע ג״כ לפעמים להשיג על הב״י והרמ״א („באמת שהמחבר לא כיון יפה בכאן וגם הרב לא ירד למכוון לכן מוכרח אני להאריך״, שם סי׳ צ״ד) ובהרבה מקומות הוא מכריע שלא כדבריהם, בכ״ז הוא משתדל להצדיק את השו״ע נגד התנגדות בני פלוגתו. בכלל הראה הש״ך גם בחלק הזה את כחו הגדול, שכלו החריף והחד והגיונו העמוק והישר, והחלק הזה מצטיין גם הוא בחריפותו ובבקיאותו הנפלאה וכן גם בסגנונו הנמרץ והקל ובסדורו הישר והברור, בנגוד לחלק החו״מ שנלקה בסדורו החצוני. כל הלומד בו יתפלא על ידיעתו הרחבה והעמוקה ועל עבודתו הגדולה והעצומה הזאת. ואין לשכוח כי הוא גמר את חבורו זה בהיותו בן כ״ד שנים, וכבר קודם החבור הזה הכין את החומר לו בספרו „הארוך״. אך ההוגה בספרו והשוחה בים בקיאותו הנפלאה יכול להאמין לו מה שהוא אומר בהקדמתו: „כי מי שלא היה אתי במחיצתי לא יאומן כי יסופר לו מגודל התלאה, שהיתה עלי בחפוש בים התלמוד והפוסקים עד כי העמדתי הכל על בורי׳ וחזרתי על צדדים וצדי צדדים לא פעם אחת ושתים אלא מאה פעמים ואחד וכמה יגיעות יגעתי לא עסקתי בשום עסק אחר לא נתתי שינה לעיני ולעפעפי תנומה שנים רבות עד אשר הוצאתי מכח אל הפועל את מחשבתי ובררתי ושקלתי הכל בכף מאזנים״ עכ״ל.

הש״ך יצא לאור בה בשנה שיצא לאור ספר הט״ז. כשבא הט״ז ליד הש״ך ראה בו בעל דבבא גדול, כי בדברים רבים הקדימו ובדברים רבים הוא מתנגד לדעתו, והרגיש, כי בודאי צריך הוא להיות נדחה מפני הט״ז, כי הט״ז היה זקן ויושב בישיבה ומפורסם לבעל הוראה גדול ותלמידיו הרבים יפיצו את ספרו בעולם, והוא צעיר לימים, אשר טרם

---

[1]) הש״ך נתגלגל אח״כ ובא לידי התוי״ט לעת זקנותו וכשמצא את השגות הש״ך עליו השיב תשובה בצדו והתשובות הללו נאספו אח״כ בתוך ספר הש״ך על ידו בעצמו או ע״י בניו בלשון „והשיב״ (עי׳ לדוגמא סי׳ ל״ז סק״י וכן סי׳ ס״ו ס״ק י״ב).

יצא לו שם על פני חוצות, וחשש שמא יאבד ספרו מתוך הקהל, כאשר קרה לספרים אחרים ממין זה (כן קרה לספר נחלת צבי על או״ח שנתחבר בשעה זו, שיצאו עליו עוררין מיד דלאו בר סמכא הוא וגם אמרו כי רוב דבריו הם גנובים מחדושי אביו, וכן אירע אח״כ גם לס׳ עולת תמיד על שו״ע או״ח שנדחה מפני השגות בעל מגן אברהם שנדפס עמו בפרק אחד). כשראה הש״ך זאת, מיד עמד והיבר עליו ספר השגות בשם „נקודות הכסף״. בספרו זה הוא מבקר אחרי הט״ז כמעט בכל הלכה ובפרט במקום שהוא מחולק עמו בדעות. פה מראה הש״ך את שכלו החריף והחד ובקיאותו הגדולה ומוציא את כל כלי נשקו לעומת בעל פלוגתיה. סגנונו המירגל בפיו נגד הט״ז הוא: דבריו תמוהין״, ולפעמים הוא מבטא כנגדו בטוים קשים כמו: „הוא שגג בכמה וכמה טעיות״ (נקה״כ סי׳ פ״ב), ובמקום אחד הוא אומר (סי׳ י״ג בנקה״כ): „שהראה דבר זה בלובלין ביריד גראמניץ ת״ז לפ״ק לפני כמה רבני הדור והסכימו לו והגיע הדבר אליו ורצה לתקן זה בדף אחד שהדפים בסוף חבורו כו׳ אבל לא הועיל בזה כלום״. בכלל, בכל השגותיו שהוא משיג עליו בנקה״כ הוא נזהר בכ״ז מלפגוע בכבודו העצמי יותר מדאי. וכן הוא אומר בהקדמתו לספרו זה: „אל יעלה על לב הקורא בספרי נקודות הכסף שמפני שהיה לי ח״ו איזו מחלוקת עם בעל טורי זהב או יש לי בלבי טינא עליו חברתי השגות על ספרו, כי הלא נודע לכל כי נתקיים בנו את והב בסופה והתורה מחזרת אחרי אכסניא שלה, כי נעשיתי אכסניא לבעל טורי זהב והיה אצלי שלשה ימים וכבדתיו כבוד גדול אשר לא יאומן כי יסופר, וגם הוא נתכבד בי הרבה, עד שנשקני על ראשי ושמח בי ממש כשמחת בית השואבה, ואל אלקים הוא יודע ועד, שלא חברתי ספרי נקודות הכסף הלז רק לשם שמים לברר וללבן האמת, ואני מחלה את פני בעלי התורה כל מי שיודע איזו השגות או תפיסות או קושיות עלי ילקטם לאחד אחד ויחבר מהם ספר רשום בכתב אמת ואם אפשר להוריעני יודיעני כו׳״. אולם בינתים נתגלגל הדבר והגיע ספרו של הש״ך לידי הט״ז וזקן ההוראה זה נתבהל מפני עבודתו של הצעיר החרוץ, אבל חשב לעצמו לפחיתות הכבוד לבוא במשא ומתן ישר עם ספרו של הש״ך, אך הוסיף דף אחרון לספרו, שבו הוא משיג על דעות הש״ך במקום שמחולקות עמו, גם מצטדק במקום שנלחץ אל הקיר מפני תכסיסי הש״ך ורובי ידיעותיו. אולם הוא אינו מזכיר את שמו מפורש, אלא כלאחר יד הוא משמיט אותו ומבטלו בסגנון: „והנה יש טועים לומר״, וכוונתו על הש״ך או: „ודבר זה בדוי הוא דמי נתן חילוק זה מכריסו״, „הרבו להקשות ממ״ש כו׳ ואין לזה פתחון פה כו׳ ואחר כל החיפושים שהיו מחפשים בספרים לא ראו דברי כו׳״. וכיוצא בסגנון כזה. הביטול הזה העלה את חמת הש״ך עד מאד ויצא לקראתו בזרוע חשופה ובחמה שפוכה בקונטרס אחרון, אשר חיבר על הדף האחרון הזה, וכה הוא אומר בהתחלתו:

„בדף האחרון הוא סובב והולך סובב דברים עלי רק כי ירא להזכיר שמי, אך מובן לכל מבין, שכל שכתב בדף האחרון וכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי, ובאמת סהדי במרומים, שאחר שקריתי ושניתי ושלשתי היטב בכל מה שכתב בדף הזה נהניתי מאד ונתתי שמחה בלבי, כי בלי ספק כל מי שיש חיך לטעום יראה ויבין שכל דבריו הם דברי הבאי, ולא בא אלא לקנטרני ולקפחני בהלכות, ומעתה צריך בדיקה אחריו וזה גרם לו שבדקתי אחריו עד מקום שידי מגעת״. וכן הוא הולך ומבטל את כל ההשגות, שהראה הט״ז עליו בדף האחרון, ושופך עליו בוז ואומר: „האריך לתרץ מה שהקשיתי בש״ך כו׳ וכל מי שיש לו רק מוח בקדקדו יראה שכתב דברים שאין הדעת סובלתן כלל

כו' ומה שכתב שאחר כל החיפושים שחפשתי בפוסקים לא מצאתי דברי מהר"ף אלו ונדמה לו כאלו מציאה גדולה מצא אומר אני, שמציאה זו דומה כאותה מציאה שמברכין עליה על הטובה מעין הרעה כו' ומ"ש ולכאורה קשה כו' קורא אני עליו כמ"ש הב"י בתשובותיו דף נ"ח על ההוא שואל שדומה כמי ששונה כל מסכת עירובין ואח"כ שואל איך קורין מבוי או מכוי כן הוא זה כו' ומה אאריך בזה, רק מובטח אני במי שיקרא בעין שכלו הזך לשם שמים, יראה איך הטיח עלי דברים הרבה שלא כדת, כי כל דבריו אין בהם ממש וכל מ"ש בש"ך הוא תורת אמת ויהא רעוא דכל כי הני מילי מעליותא לומרי משמי בעלמא דין ובעלמא דאתי". באופן כזה הוא מטיח עליו דברים ומבטל אותו כעפרא דארעא.

המלחמה בין הט"ז והש"ך ארכה ימים רבים ויש לתולדת התפשטותם ספרות שלמה, אלא שאנכי אצטמצם אך בידיעת ראשי פרקים, עד כמה שנוגע הדבר לתולדות השו"ע. הש"ך בראשיתו היתה עליו מלחמה גדולה מצד הרבנים בני זמנו, מפני שהיה עדין צעיר לימים ולא יצא טבעו עדין בעולם בהחזקת ישיבות גדולות וגם לא כהן פאר להיות אז יושב על כסא הרבנות באחת מן הקהלות, ומרוב קנאתם ורוגזם היה ג"כ בדעתם לצאת בחרם[1] לקראתו, אך לא עלתה בידם. ועכ"פ רצו שיהיה ספרו מונח בקרן זויות ולדחות אותו מתוך הקהל ובאו בטענות כי עוד לא מלאו ימיו לסמוך עליו בהכרעותיו, וגם באו בעלילה כי לפעמים התלבש א"ע בטלית שאינו שלו וחבר ספרו מתוך הוראות רבותיו. גם שני מחותניו מגדולי הדור ההוא, והם הגאונים מו"ה שמואל קיידינובר בעל ברכת הזבח ומו"ה גרשון אשכנזי בעל עבודת הגרשוני, גם הם התקנאו בו ויצאו להשיג עליו בכל עת מצוא. עי' לדוגמא בשו"ת אמונת שמואל למהרש"ק סימן כ"ג שכתב וז"ל „ומחותני ז"ל בש"ך יו"ד סימן קפ"ז שגג בזה והוכחתי אותו על פניו ז"ל", ועוד שם בסי' מ"ה: „ומחותני בעל הש"ך שגג בזה בספרו ש"ך", ועוד בתשובה אחרת: „ומה שהביא מעלתו ראיה מדברי הש"ך ליתנהו להני כללא דכייל מחותני נר"ו בעניני ספק ספיקא" (נחלת שבעה סי' נ"ב). ויותר מזה כתב בתשובה אחרת להרב בעל נחלת שבעה נגד הש"ך והט"ז גם יחד וז"ל: „ומעלתו שם לבו אל האחרונים ספרי הט"ז והש"ך ואנכי לא כן אנכי עמדי, עיקר עסקי ת"ל בש"ס ופוסקים הראשונים, ועד שאנו מגרמי גרמי באחרונים נאכל בשרא אפתורא דדהבא בש"ס ופוסקים הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שהם יתד שהכל תלוי בו כי האחרונים מבלבלים הדעת והזכרון כו' ולכן יש למעלתו למכור ספריהם ולקנות ד' טורים עם הבית יוסף עכ"ל (שם סי' נו"ן). ובכן הט"ז התאזרח מיד כשיצא לאור, כי היה מחברו זקן ויושב בישיבה ותלמידיו הרבים הפיצו את ספרו בין הישיבות, אבל הש"ך היה במצב סכנה שלא יאבד מתוך הקהל, כי הקיפוהו שונאים מקנאים. אולם כשנתגלה בדפוס ספר נקודות הכסף להש"ך, אז היה הנצחון להש"ך, והגיע הדבר לידי כך, עד שרוב המורים פסקו כהכרעת הש"ך ולדעת הט"ז לא שמו לב כל עיקר, עד שקם אחד מנכדיו וחבר ספר מגיני זהב להגן על הט"ז מהשגותיו של בעל הש"ך. והוא הציע דבריו לפני גאוני הועד דד' ארצות בלובלין והם נתנו הסכמתם לספרו וגם גזרו בגזרה חמורה ובאזהרה גדולה, שלא להוציא דברי בעל הט"ז מחזקתם ושלא להשגיח על השגות נקודות הכסף: „כללו של דבר שאין להוציא דברי בעל ט"ז מחזקתם מחמת השגות בעל נקודות הכסף, מפני שני טעמים, האחד שהוא זקן ויושב בישיבה ומוחזק למופלג וגדול הדור והשנית

---

[1]) כלילת יופי להגאון ר' חיים נתן דמביצר.

הוא חיבור נכדו הרב הנ״ל המישב השגות נקודות הכסף הנ״ל ברוב השגותיו והרוצה להכריע ולהכנים ראשו בין ההרים עליו להביא ראי׳ כו׳ ועה״ה ראשי ועד ד׳ ארצות (והסכמתם לס׳ מגיני זהב). למרות כל אלה נתקבלה הכרעת הש״ך בדורות האחרונים נגד הט״ז[1]) והוא הנחיל את עטרת הנצחון עד זמננו.

עם חיבור הט״ז והש״ך הננו חושבים את מלאכת השו״ע לגמורה. ואם כי באו אחריהם או אתם ביחד גם מפרשים אחרים, אבל אין להמפרשים הללו ערך מיוחד והשפעה מיוחדת על השו״ע יותר מלהקודמים, כלומר להש״ך והט״ז, מפני שתכונת יתר המפרשים אחת היא עמהם, כי הם באו אך להשלים מה שחסרו הש״ך והט״ז ולהוסיף עליהם. אבל יסוד הבנין העמידו הש״ך והט״ז והם נחשבים לראשיים ועקריים במפרשי השו״ע.

עיקרה של השפעתם על התפשטות השו״ע נגדרת בזה: ראשית בעצם יסוד תכונתם, שבאו לפרש ולבאר את השו״ע ועי״ז ירש השו״ע מקום פוסק כללי ויסוד ההוראה. כי מכיון שבאים לבאר ולפרש איזה ספר, אזי מקבל אותו הספר הסכם מוחלט, שאין להרהר אחריו ואין להבאים אחריו אלא להבין אותו ולירד לסוף דעתו, אבל לא לבקר אותו. ואם כי הסמ״ע בדור שלפניו התחיל כבר בעבודה כזו, אבל כפי שבארנו לעיל שונה תכונת פירוש הסמ״ע מפירושי הש״ך והט״ז מן הקצה אל הקצה. עיקר פירוש הסמ״ע על השו״ע הוא המשך מביאוריו שעשה על הטור ובכל דבריו יש לו עסק אך עם זה שלמד תחלה טור וב״י, אשר מבלעדי זה אינו מובן להלומד פירושו כלל; אבל מעולם לא היתה כוונת הסמ״ע לעשות את השו״ע כלי בפני עצמו, כי כן בולט מפורש מתוך דבריו בהקדמתו, שאסור להורות מתוך השו״ע אם לא מי שלמד תחלה טור וב״י. לא כן עבודת הט״ז והש״ך. הם הראשונים שהפרידו ביחוד את השו״ע מן הב״י והטור ועשו אותו מוכשר לספר בפני עצמו מבלי להיות תלוי בדעת הטור והב״י, ועי״ז קבל השו״ע כמובן תמונת הפוסק המוסמך האחרון. שנית, שבארו ופירשו אותו כל צרכו והצדיקו אותו נגד מנגדיו הרבים והשונים, שקמו על השו״ע בדורות שקדמו. ובזה הרסו בפעם אחת את כל הסוללות וכלי התותח, שהעמידו סביבו במשך שני דורות, והם קבלו לתוכם את החצים ואבני הבליסטראות, שהמטירו על השו״ע מכל עברים. עוד החלישו את כח מנגדיו בזה, שהכניסו בספריהם את פסקי החכמים ההם במקום שאינן בנגוד להשו״ע. כמו דעות המהרש״ל הב״ח והעט״ז והדרישה וכדומה, ועי״ז, כמובן, החלישו את ערך הספרים ההם בתור ספרים בפני עצמם. כי מכיון שבררו מתוכם את הבר והעלו מהם את כל הנחוץ להלכה למעשה אין להם להספרים ההם עוד ענין להלומדים להגות בם ביחוד ומפני זה אבדו את ערכם ויאבדו מתוך הקהל. נוסף ע״ז הראו הט״ז והש״ך ביחוד את השפעתם על ספרי הלבושים, זה הספר האומלל אשר התפרפר והתאבק עם לוחמיו שני דורות עד שלבסוף נפל שדוד לרגלי הש״ך והט״ז[2]).

---

[1]) בעל אורים ותומים מגדיל ערך הש״ך בסי׳ כ״ה ואומר „ומי כמהו מורה״, וכן הגר״א ז״ל הגדיל את ערך הש״ך ומכריע תדיר כדעתו. גם הש״ך הוא שדה רחבה לעבוד בו והניח מקום גדול להתגדר בו ולפלפל בדבריו ויש לו ספרות שלמה בדורות הבאים.

[2]) נוסף על מנגדיו שהבאנו בפרקים הקודמים נוכל לציין פה עוד בטויים כנגדו מפי גאוני דורו והבאים אחריו כמו הגאון בעל משאת בנימין בן דורו אומר (בתשובה סי׳ ל״ב): אמנם הרב מו״ה מרדכי יפה נר״ו העתיק דין זה בספרו מתוך ספר ב״י, אבל אין ראיה ממנו, כי כן דרכו של חכם זה, שהוא מעתיק כל מה שנמצא בדברי האחרונים ואינו נותן לב אם הדבר ראוי הוא להעלות

כי הם פשטו את אדרתו ממנו ודחו אותו לגמרי בשתי ידים. וגם נוסף על התנגדותם ההלכתית אל הלבוש נדחה ממילא על ידם, אחרי שהש"ע בעצמו נעשה עכשיו כלי שלם ומתוקן, וההלכות המעטות שהודו לו הכניסו אותן לתוך ספריהם וממילא נתבטל ערך הלבוש כספר בפני עצמו לגמרי וירד מעל הבימה אחרי התגלות הט"ז והש"ך.

על פי כל אלה הננו מחליטים, כי הש"ך והט"ז העמידו חותם של קיום על השו"ע ואשרו אותו לעולם, אחרי זה, כמובן, שגם התולדה עזרה על ידם, כפי שהוכחנו בהתחלת פרקנו זה. ובכן יש להעיר, שאחרי כל השתלשלות הסבות ונפתולי אלהים שהתפתל השו"ע המפסיק הגדול עם מנגדיו המרחיבים יצא לבסוף ועטרת הנצחון על ראשו ע"י המרחיב הגדול הש"ך. המרחיב הראשון הרמ"א יסדו והמרחיב האחרון הש"ך הציב דלתותיו!

הנצחון שרכש לו השו"ע, היה נצחון עולמי. כל מה שהזקין גבורה נתוספת בו. אחרי הט"ז והש"ך לא העיז עוד איש להרים יד בהשו"ע. בעל עבודת הגרשוני (בשו"ת סימן מ"ח) כתב מרורות על מורה אחד, אשר מלאו לבו להורות שלא כדברי הרמ"א, וכתב שם: „חדא מי לנו גדול ממשה, הלא הוא הגאון מהר"ם איסרלש, אשר מימיו אנו שותים ובקי טפי מינן, ועוד איך סמך אותו המורה ונשען על בינתו למיעבד עובדא נגד דברי הרמ"א, אשר מפיו אנו חיים וכל הפורש ממנו כפורש מן החיים" עכ"ל. וכן הגאון בעל צמח צדק בתשובה סימן ט' כתב: „דלאחר שיצא לאור עולם חיבור הגדול הבית יוסף ושלחן ערוך שלו ואחריו הרב בהגה ונתפשטו חבוריהם בקרב כל ישראל, אנו אין לנו אלא דבריהם" עכ"ל. ובשו"ת שער אפרים סימן קי"ג כתב, שכל בני האשכנזים נוהגין אחרי הכרעת הרמ"א בעל המפה, ובסוף דבריו שם הביא לנו ג"כ מתקנת הקדמונים מה שמצא כתוב בפנקס הקהל דק"ק בודן, כי אנשי ק"ק בודן קבלו עליהם כמה גאונים לשבת על כסא הרבנות שם, והותנו עמהם בתנאי מפורש, שלא יפסקו שום פסק עפ"י תשובות ופסקים, הן מהראשונים והן מהאחרונים, אם לא שמבואר בטור ובי"י ובשו"ע, עם הכרעת הרמ"א בעל המפה ומפרשיהם האחרונים, ולא על פי שום פוסק אחר, אף שימצא לפעמים בספרים אחרים מה שיהיה נגד הפוסקים הנ"ל, אזי לא יחושו להם רק להפוסקים הנזכרים. והגאון בעל חות יאיר בתשובה (בהשמטות בסוף הספר דף רס"ב ע"ב) כתב: „דבכל מה דסתם לן הב"י בשו"ע דוכה שיקבע הלכה כמותו ולא חלקו עליו הבאים אחריו אין לומר קים לי נגד הכרעתו כו'. ולכן אם פסק להוציא ממון, הוי ליה כטועה בדבר משנה ובמקום שהביא בהגהות הרמ"א דעות החולקים והסכים עמהם ג"כ הוי ליה כדבר משנה בארצות הללו דנוהגין כוותיה, ובמקום שכתב יש אומרים ולא הכריע הוי ליה הסמ"ע והש"ך בהכרעתם כדבר משנה בכל ענין, ואם יש ביניהם מחלוקת לא גרע כח הש"ך לדעתי במקום שחולק על הסמ"ע לפסוק כוותיה אף להוציא והוי ליה ג"כ כדבר משנה, דקיי"ל כבתראי כו'" עכ"ל. וכן כתב גם הגאון בעל אורים ותומים בספרו על שו"ע חו"מ (בקיצור תקפו כהן בדיני טענת קים לי) וז"ל: „דבכל דין שנזכר בשו"ע והמחבר

---

על הספר אם לאו עכ"ל. ביחוד מחו אותו מאה עוכלי תלמידי הסמ"ע, ואחד מהם הגאון בעל מגיני שלמה בספרו פני יהושע (ח"א סי' י') כותב שם, אין דרכי ללמוד בספר הלבוש ולפעמים שאני מעיין בו בדרך מקרה איני יכול לירד לסוף דעתו, ועוד שם (חלק או"ח סי' י"ח) ומה שהקשית על מו"ה מרדכי יפה ז"ל כו' הנה אהובי אין מדרכי ללמוד בספרו כלל כי אני מתלמידי הגאון מו"ר בעל הסמ"ע ז"ל שהשרישני שלא לפסוק אחריו מטעמים נכונים שכתב בהקדמת הסמ"ע, ואל אלקים הוא יודע כי יש לי עליו השגות למאות אלא שאין רצוני להשיג עליו.

והרמ"א השמיטו דעת החולק קבלה בידי וכן ראיתי מדיינים מומחים וכן אני דן ובא מבלי לטעון קים לי כדעת החולק כיון שהרב הבית יוסף והרמ"א שמו זכרונו אחרי הדלת אין לחוש לו, וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האמור במטבע הקצר השלחן ערוך והגהות הרמ"א ולדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם כו'. וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה ובאין ספק שלא כוונו לכל הדינים ההם, כי איך היה אפשר זה לרב המלאכה מלאכת שמים, שהיה עליהם, ומי הוא הגבר, אשר יעשה חבור על כל התורה, לקוח מכל דברי הראשונים והאחרונים ולא יכבד עליו המלאכה מלאכת שמים, ורק רוח ה' נוססה בקרבם, להיות לשונם מכונן להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח ולכן ח"ו לומר קים לי נגד הכרעת המחבר והרמ"א" עכ"ל.

באופן כזה התחזק השו"ע והתפשט מדור לדור. חכמי הדורות הבאים עשו עליו פירושים ופירושים לפירושיו עד אין קץ, עד שכל ספרותה של דורות האחרונים נצטמצמה אך בחוג השו"ע ופירושיו. בזמננו זכה השו"ע להיות נדפס עם ארבעים פירושים.

רב צעיר.

# כלי הזמר בישראל.

מאת

פנחס מינקאָווסקי.

---

(סוף)*).

## עוגב. אבוב.

עוגב הנזכר בתנ"ך ואבוב הנזכר בתלמוד הם בלי ספק ממשפחת כלי התקיעה מהמינים השונים שבהחליל. לפסוק „אבי כל תופש כנור ועוגב" (בראשית ד') תרגם אונקלס: „כנורא ואבובא". גם לדברי המקרא „והנך להם כשיר עגבים" (יחזקאל ל"ג) נמצא בתרגום יונתן: „והרי את להון כזמר אבובין". וכן בישעיה: כהולך בחליל (ישעיה ל') תרגומו „אבובא". (ובתלמוד ערכין דף י') „פתח בחליל ומסיים באבוב, אמר רב פפא היינו חליל היינו אבוב, ואמאי קרי ליה חליל דחלי קליה". והיוצא לנו מזה כי חליל הוא אבוב ואבוב הוא עוגב. וכאשר נתנו חז"ל טעם לשם החליל: דחלי קליה, כן נאמר גם אנחנו, כי השם אבוב הוא משרש יבב (Klagen) יללה ויבבא, כמו „בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא" (שופטים ה'); יען כי יעודו הראשון של החליל היה בין ישראל ובין העמים, לעורר קינה ולהספיד מתים. והאשורים קראו את החליל אשר נגנו עליו בכיות התמוז ג"כ בשם אבוב. בתקופת הקיסרים ברומי נוסדה חברת נשים מחללות ותעודתן היתה להספיד בחליליהן על כל צרה ותספדנה ותחוללנה על מפלת ההולל (Tigellius). לדעת החכם גרעץ (בספרו הגדול חלק שני הערה ו', בסוף הספר) היה העוגב חליל סירינקס הנודע, אשר כפי מסורת היונים נגן עליו Pan אליל הצאן להלהיב את הלבבות אל האהבה, וע"כ יכונו שירי אהבה אצל היהודים בשם שירי עגבים. האבוב היה בלי ספק ממין הנבחר שבמשפחת החלילים והיה ערב מאד.

„תנו רבנן אבוב היה במקדש חלק היה דק היה של קנה היה ומימות משה היה ציוה המלך וצפהו זהב וקולו לא היה ערב נטלו ציפויו והיה ערב כמו שהיה" (ערכין דף י'). ומפני דקותו לא התענג עליו ההמון הגס אשר נרעש יותר לקול החצוצרה והשופר ועוד. ובתלמוד (יומא דף כ'): „אבוב לחורי זמרא לגרדאי לא מקבליה..." החליל הגיע אל שלמותו ע"י האורגל, כל הקנים, הנקבים, החלילים הדודאים והחצצרות וכל יתר כלי התקיעה והרוח התקבצו והתאחדו לגוף אחד לאורכסטר שלם, לגאון כל כלי הזמר שבעולם, ויבחר את המקדשים של כל העמים הנאורים למכון שבתו; נגינתו היתה קרושה לכל עמי הארץ, יען רב כחו מכל כלי הזמר להשכיח כל עניני חוץ מלב הבאים אל

---

*) עי' למעלה חוב' ל"ח ע' 421.

המקדש להתפלל ולהעיר בהם רגשות מאליפים, רגשות התרוממות דתית[1]). ואמנם נפלא הוא לראות, כי מקנה דק ודל, מחליל בעל נקב אחד „רחלי קליה", התפתח האורגל הגדול בכמותו מכל כלי הזמר שבעולם, וכבר נתקבל בבתי התפלה להקתולים, הפרוטס־טנטים ובמקצת גם לבתי כנסיות של ישראל. הקטן היה לגדול, הננס שבמשפחת כלי הזמר היה לענק! — מוצרט יכנה את האורגל בשם „מלך של כלי הזמר", והחכם אמסרום יאמר בצדק: המלך הזה איננו מזרע המלוכה כי אם מבני השפחות, יען כי אביו היה חליל הרועים ואמו שק נפוח (Sackpfeife), אבל הזווג עלה יפה ובנם עלה בתחלה לחצרות המלכים ומשם לבתי המקדשים בתור כלי זמר דתי.

חליל אחד בערב יכונה בשם „חליל דודי" והפלחים אשר במצרים יכנו את חליל הכפול אשר להם בשם „ארגול" ועוגב אחד של המשה שקים נפוחים בשם „ארגנון". עוגב אחד עם מכונת הרוח נודע בשנים קדמוניות בארץ סיני בשם „טשינג" והיה בעל ארבעה ועשרים קנים ונתקבל גם בארץ יאפאן. טירטוליאן אחד מאבות הכנסיה הנוצרית, אשר חי בשנות מאה השלישית למספר הרגיל, ידבר הרבה אדות האורגל, אשר יננגו עליו ע"י מכונת הרוח והוא משבח ומהלל הרבה את ארכימדם היוני, אשר אָחֵר בכשרון גדול את כל כלי התקיעה הנודעים בימיו לעשותם כלי זמר אחד העולה בנגינתו העשירה על כל כלי הזמר. גם החכם הירו באלכסנדריא ישבח מאד את רבו קטיזיביוס (חי מאה ושבעים שנה לפני התחלת המספר הרגיל), אשר אחרי עמל רב הצליח לו להמציא אורגל קטן עם מכונת המים. מזה נראה כי מאה וחמשים שנה ויותר לפני התחלת המספר הרגיל עסקו האומנים בבנין העוגב ובהשתלמותו בארץ יון. מכונת המים בהאורגל התקדמה עד שנות המאה הי"ד ומני אז חזרו מתקני האורגל לבנית בה מכונות הרוח. גם בישראל ננגו על עוגב עם מכונת הרוח המכונה בדחז"ל מגרפה.

---

## מגרפה.

„אמר רבא בר שילא אמר רב מתנא אמר שמואל מגרפה היתה במקדש, עשרה נקבים היו בה, כל אחד ואחד מוציא י' מיני זמר, נמצא כולה מוציאה מאה מיני זמר. במתניתא תנא היא אמה וגבוה אמה וקאתא יוצא הימנה ועשרה נקבים היו בה כל אחד מוציא מאה מיני זמר, נמצא כולה מוציאה אלף מיני זמר. אמר רב נחמן בר יצחק וסימנך מתניתא גוזמא" (ערכין י', י"א). לא נוכל לדעת כעת, אם הוציאה המגרפה מאה או אלף מיני זמר, אבל אין ספק כי המגרפה היתה אורגל קטן בעל קולות שונות וצבעים רבים בתמונת זעיר אנפין מהאורגל הגדול. כפי עדות חז"ל היה קולה חזק מאד עד כי „מיריחו היו שומעים קול המגרפה" (תמיד פרק שלישי) וישתמשו בה לענינים שונים. „וג' דברים היתה משמשת, כהן ששומע את קולה יודע שאחיו הכהנים נכנסים להשתחוות והוא רץ ובא, ובן לוי שהוא שומע את קולה יודע שאחיו הלוים נכנסים לדבר בשיר (דבור בשיר הוא המכונה בחכמת הזמרה בשם „פרלנדו" ואם חלק השירי עודף על הדבור יכונה בשם „ריציטַטיוו") וראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח" (תמיד פרק חמישי).

---

[1]) אין את נפשי לחוות דעתי בשאלת העוגב בבתי הכנסיות, ועל הקורא לדעת, כי כל מאמרי פה עומד על נקודה מדעית ולא דתית, וכאשר אמרתי בהקדמתי מדבר אני על דבר התפתחות כל כלי הזמר בלי הבדל, הלנו הם או לבני הנכר, אם אך מקושרים הם עם כלי זמר של ישראל, כי לולא זאת לא יתלבנו הדברים כיאות.

ובמכתב ההגמון הירונימוס אל דרדנוס יאמר: כי ארבע מאות שנה לפני ספה״נ היו במקדש ירושלים שני מיני אורגל עם מכונות הרוח: א) המגרפה, ב) משריקותא. ולדעתי לא דקדק הירונימוס בלשונו, כי שתים שהן אחת הנה, ומכונה שני שמות: הא׳, „מגרפה״ על שם מכונת הרוח המתנועעת בידי הגורף, והב׳ משריקותא על שם שריקת קולה. הסופרים לרומאים וסופרי הכנסיה הנוצרית יזכירו את מיני האורגל השונים, אשר נתפשטו בין המנגנים ברומי בעת לדת הדת החדשה, וכבר נודעים מיני אורגל שונים, אשר נשאו אותם המנגנים על כתפותיהם, ובבואם אל בית האפרתים הכו על הטסים אשר להם להניע על ידם מכונת הרוח ולהשמיע קולם דרך הקנים והחלילים. לדברי פלַטינו, אחד מאבות הכנסיה הנצרת נתקבל האורגל ראשונה במקדשי הקתולים בכלי שרת דתי קרוב למחצית השניה של שנות המאה השביעית למספרם ברשיון האפיפיור וויטליאן הראשון.

מדי דברי בהתפתחות החליל, ארמה כי לא למותר יהיה להטעים דברי חז״ל: „החליל מכה לפניהם עד שמגיע להר הבית״ (בכורים משנה ד׳ פרק שלישי, תמיד פרק שביעי). הכאה על החליל הנזכרת איזו פעמים בתלמוד הסבה פלפול עצום בין המפרשים, כי מה ענין הכאה אצל כלי תקיעה? — ותרצו מה שתרצו בדוחק גדול, אך אין דבריהם מתאימים אל ידיעת תכונת כלי הזמר. לדעתי החליל הנזכר בהבאת בכורים בתלמוד היה מין אורגל קטן של קנים רבים וחלילים שונים אשר נגנו עליו ע״י מכונת הרוח וע״י תנועת הטסים, וכמובן בידים ולא בפה. ויען כי מיני אורגל כאלה היה קולם נמוך וטסיהם כבדים להתנועע, ע״כ מוכרח היה המנגן להכות בכח על הטסים באגרופו או בזרועות ידיו, ורק בעמל רב הצליח להוציא מהם את הקולות. אף כי בלי ספק כלי הרוח המה ונחשבים במספר כלי התקיעה נכנסו מעט תחת סוג כלי ההכאה, כלומר: הכאה לשם תקיעה. ואם אין ראיה לדבר זכר לדבר, כי עד היום הזה נשאר המבטא בין ההמון במחוזות רבים באשכנז: "Die Orgel schlagen", הכות על העוגב. כנודע היו להאורגל הקדום בגרמניא עד קרוב לשנות המאה הי״ב למספר הרגיל אחד עשר טסים עבים וכבדים להתנועע ומבלי אפשרות לנגן עליהם באצבעותיהם הכו עליהם באגרוף חזק. האורגל שלנו יכיל בקרבו קבוצת כל החלילים וכל מיני כלי התקיעה וביניהם חליל אחד המכונה „קול האדם״, וחליל אחר המכונה „קול המלאכים״, והמנגן ינגן באופן קל מאד בידיו וברגליו.

---

## נגינות.

„נגינות״ הנמצא בתהלים לא מצאו פתרונן עד היום הזה, יען כי לא נמצא כנוי כזה לכלי זמר באיזו שפה אחרת ויען כי בא בכה״ק רק בתמונה של רבים וביחיד לא נמצא גם בשפת עבר. לפי דעת ר׳ אברהם הרופא בספרו „שלטי הגבורים״ הוא כלי־הזמר הנקרא "Violine" של שלשה מיתרים אשר נגנו עליו ע״י קשת העשויה משער, והיונים קראו לכלי זמר של שלשה מיתרים בשם „טריכורדון״, ובשפת רומי נקרא בשם „טריפידיום״. אך חכמי הזמרה לא יסכימו לדעת בעל „שלטי הגבורים״, מטעם כי לא נמצא ציור קשתות של שער כאלו על איזו מצבה בארץ מצרים ויון, ולכן ישערו כי „נגינות״ הוא שם כולל לכל כלי מיתרים. ולדעתי לא תצדק גם ההחלטה הזאת, אלא כי „הנגינות״ איננו שם כולל לכל כלי המיתרים כי אם לארבעת כלי המיתרים, אשר ינגנו עליהם לא בגרירה ולא במקלות כי אם ע״י קשת הישער, אשר בשביל זה ישאו עליהם תאר מיוחד מראשית מולדתם בין כל כלי המיתרים (Streichinstrumente), יען כי נגינתם

היא ע״י העברת קשת השער על מיתריהם. ארבעת כלי־הזמר הנכללים בשם „נגינות״ הם: א) וויולו; ב) וויוליני; ג) וויולונצילו; ד) קונטראבאס. מוצאם לא ממצרים ולא מכנען ולא מיון כי אם מארץ ערב ואינם קדומים בזמן. אביהם היה הכלי זמר הערבי הישן המכונה „רבב״ בעל שני מיתרים, והיה הכלי זמר הראשון בין כלי המיתרים אשר נגנו עליו ע״י קשת השער בהעברה. בתמונתו עשו ראשונה את הוויולו ואחרי כן את הוויוליני בהוסיפם עוד שני מיתרים, ואחריהם את הוויולינצילו והקונטראבאס. כל אחד גדול מחברו בבנינו ועב ונמוך על קווינט. הדק והרך שבהם הוא הוויוליני וקולו יצלצל קווינט גבוה על הוויולו, וגם האחרון יצלצל קווינט גבוה על הוויולינצילו וגם זה יצלצל קווינט גבוה על הקונטראבאס הגדול בכמותו ונמוך בצלצליו על קווינט מהוויולינצילו. אלו הארבעה המה החשובים בין משפחת כלי המיתרים, נגינתם יחד בתור הרמוניא מרובעת היא הנגינה הדקה והנעימה שבכל כלי הזמר שבעולם. ספרות מיוחדת ועשירה נתחברה בידי המנצחים בשיר המצוינים בעולם הנגינה רק למען הארבעה בנים האלו הנחשבים לגאון ולתפארת בחכמת הנגינה. הוויוליני, החשובה ביותר בין אלה הארבעה, לקחה מני אז לבות כל יושבי תבל באצילותה, וכל עם קרא אותה בשם החביב לו. בתקופת שירי התהלות לישראל היתה המשפחה המרובעת הזאת צעירה לימים, ובראשית התפתחותם, ושינויים שבהם לא רחבו עוד במדה גדולה ובכלל לא נקראו עוד בשמות מיוחדים. כללם הפייטן הדתי בשם אחד „נגינות״.

---

## הפעמון.

בין כל העמים הקדמונים נודע היה הפעמון בתור כלי זמר דתי, לאסוף ע״י נגינתו את העם אל המקדש ולעוררם בכל פעם לכונה בהיותם במקדש פנימה בעת העבודה. במקדש אוזירים במצרים הכו הכהנים כל פעם על המנענעים "Sistrum" (כלי זמר של פעמונים רבים ונשמע קולם ע״י תנועתם), למען לא יתנמנם העם בעת העבודה. במקדש ישראל לבש הכהן על שוליו רמוני תכלת וארגמן ופעמוני זהב בתוכם, ונתכבד לעלות רק במלבושי הכהן הגדול. „והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבאו אל הקדש לפני ה׳״ (שמות כ״ח). וזה לשון הרמב״ם: „ומביא שנים ושבעים זוגים ובהם שנים ושבעים ענבולים הכל זהב... והזוג עם הענבול התלוי בין שניהם כאחד יקרא פעמון״[1]). ברומי השתמשו בהפעמונים תחלה למערכות חוצות ולמקרא העדה לבתי המרחצאות. הראשון אשר הנהיג את הפעמון בבית תפלה להנוצרים היה ההגמון פולינוס מנולא בשנות המאה הד׳ למספרם. ובסוף שנות המאה הששית החליפו הכהנים הביניקרימינים אשר בארצות המערב את החצצרות (אשר השתמשו בם עד הנה למקרא העדה, עיין חצצרה לעיל) בפעמונים, והקהלות העשירות הרגילו לבנות מגדלי פעמונים לעבודת המקדש. בשנות המאה השביעית פקד סביניאן להשמיע את הפעמון שש פעמים ביום. בסוף המאה התשיעית נתקבלו פעמונים בכל בתי התפלה להכנסיה הנוצרית גם בארצות המזרח, וירבו פעמונים שונים בגדלם ובשמם. בארצות אסיא, בהודו המזרחית, סיני, יאפאן, אהובים הפעמונים מאד, ולתכשיט גדול יחשב בארץ סיני לתלות פעמונים על כל הארמונות לנוי, למען יצלצלו מאליהם ביום סופה וסערה. הפעמונים הלכו והשתלמו, כי הפליאו האומנים לצקת פעמונים גדולים ושונים במשקלם ובתבניתם

---

[1]) משנה תורה הלכות כלי המקדש פרק תשיעי.

וע"י זה שונים גם בצלצולם עד כי הוכשרו לנגן עליהם נגינות שלימות ונעימות. בסוף המאה הי"ז ערכו קונצירט גדול על הפעמונים במגדל אשר על יד המקדש בעיר אלסט במדינת פלאנדרן וכזה עשו אח"כ גם בערים אחרות: האמבורג, ליבק, קופנהגן, ברלין, פוטסדאם ועוד. וכזה שמעתי בעצמי בנויורק בהיותי שם. הד קול הפעמונים תלוי בכובד משקלם, במדת הקפס וארכם, בעבי עגולם ובכח הפטיש (או כאשר יכונה בשפות החיות „הלשון") הרופק בם; וביחוד בכמות המתכות השונות של כסף וזהב המתערבות במתכת הנחשת החומר היסודי של הפעמון. במקדש מלך יאפאן נמצאים פעמונים גדולים של זהב טהור; במדינת חבש ישתמשו בפעמונים של אבן, אשר יצלצלו רב יותר מהפעמונים של עץ, אשר השתמשו בם הקתולים בכל ימי התעניות והסגופים לפנים, ואחד מהם נשאר לפלטה עד היום הזה באחד בתי התפלה אשר בעיר ברונשווייג. כן נודע ומפורסם הפעמון אשר במקדש סטיפאן בעיר ווינא וגדול ממנו הוא הפעמון המוסקובי, אשר יקרא בשם „מלך הפעמונים" וכבר יצא לו שם במאורעותיו הנודעים בספורי ההיסטוריא.

הפעמון (בתור כלי זמר דתי) נמצא במדות שונות בגדלו: מאותו הפעמון הקטן אשר על שולי בגדי הכהן בבואו אל הקדש עד אותו הפעמון הגדול של בתי התפלה להנוצרים. הוא נתקבל בכל הכנסיות של הדת הנוצרית, מה שאין כן בעוגב, אשר כנודע הרחיקוהו בעלי הדת היונית־הקתולית. ואולם, כנודע, מלבד כלי תשמישו של הפעמון לצורך דתי ישתמשו בו ג"כ לצורך חול, „למסע את המחנות", בבתי הספר, באסיפות עם בבתי המחוקקים, שרפה כי תהיה בעיר, או כי יזעיקו את אנשי העיר לאיזה צורך — בכל האופנים האלה ישתמשו בפעמונים, בגדולים וקטנים, הכל כפי הגאות והצריך. ובהיות כי הפעמון הוא כלי־זמר שמרבים להשתמש בו ויחוסו אל החיים הוא רב מאד ומתחלק לכמה גוונים, לכן מצא בו הפייטן שילר תבנית החיים בכל פרטיהם ומאורעותיהם ופייט עליו את פיוטו הנודע, בשם „הפעמון".

---

## הסירים

במספר כלי הרעש וכלי ההכאה נחשבו בימים הראשונים גם הסירים (Töpfe), מהם היו כלי מתכות וכלי חרס ממולאים מים למחצה, ולשליש ולרביע, והיו מקישים בהם במקלות דקים כאשר ינגנו גם היום באופן כזה על בקבוקי זכוכית. הד קול סירי חרס היה עב ומטושטש, והד קול סירי מתכות היה זך דק וצליל; וגם האחרונים נבדלו בקולם בחומר המתכות העשויים מהן. בין הסירים היו כלים מכלים שונים בנדלם ובחומרם של כסף ושל זהב, של נחשת ושל עשת, וכל חומר העלה צלצול שונה. ולמען הרבות הנונין בהרמוניא וצבעי הקולות תקנו סירים סתומים (עם סיר אחר צמוד פתיל עליהם) וסירים פתוחים; האחרונים העלו את האור והראשונים — הצללים כנחוץ להרמוניא שלמה. האומנים אשר הבינו לערוך במספר סירים סתומים ופתוחים, סירים של מתכות שונות ושל כלי חרס ולמלאות אותם מים במדה ובמשורה, ידעו להוציא מהם קולות כחפצם ונגינות קצרות וקלות, ולרוב לצחוק ושעשועים לקנות סעודה. החכם פיטגורס, אשר כל רז לא אנים ליה בחכמת הנגון והחשבון שבזמנו, נצח בנגינותיו על הסירים. גם המנגן תיאו מעיר סמירנא הצטיין מאד בנגינותיו על הסירים והכדים. וכאשר אמרתי נחשבו גם אז הסירים לכלי זמר גרועים וזולים אשר ינגנו עליהם בקלות ראש לצחוק ולהתול (Burleske), וע"כ יאמר החכם: כי קול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל" (קהלת ז'). שחוק הכסיל דומה לנגינת הסירים והחכם יתעב אותם.

## קרנא, משריקותא, קתרוס, סבכא, פסנתרין, סימפוניא.

„נבוכדנצר מלכא עבד צלם די דהב בבקעת דורא במדינת בבל... וכרוזא קרא בחיל בעדנא די תשמעון קל קרנא משריקותא, קתרוס סבכא פסנתרין סימפוניא וכל מיני זמרא תפלון ותסגדון לצלם..." (דניאל ג').

קרנא, הוא קרן השופר אשר הביאו הכשדים ממקדש ירושלים לבבל.

משריקותא, הוא אחד החלילים והוא הנקרא בין היהודים מגרפה על שם גרפת הרוח, ובשפת כלדית משריקותא על שם שריקת קולה.

קתרוס, הוא הנקרא Guitarre, בעיר קאירא יקראו לכלי מיתרים אחד בשם „Kissara" או „Kissarah Brabarah" ונחשב שטה בין כלי זמר העתיקים. ובמחוז דונגלו יקראו לכלי זמר זה בשם „Guisarke" וכפי מסורתם כלי זמר ישן נושן הוא משנות קדם. ואחשוב, כי לא נשגה בהחלטתנו, כי הוא הוא הקתרוס הנמצא בדניאל. את הפסוק „עשיתי לי שרים ושרות" (קהלת ב'). תרגמו: קתרוסין ואבובין. .. בלי ספק היה הקתרוס בירושלים, אך לא נדע אם היה במספר כלי זמר של המקדש.

הכלי זמר סבכא הוא המצאת הכשדים, והיונים קבלוה מהם וקראו אותה בשם „Sambyke", או „Sambuca". בשנות המאה הי"ג נמצא עוד כלי זמר המכונה „Sambiut", וחכמי הנגינה ישערו כי הוא הסבכא. אך מני אז נמחה זכרונו ממשפחת כלי הזמר, ובטח אבד בתוך קהל כלי זמר אחרים, אשר פנו מקומם לכלי זמר חדשים וטובים מהם. חוקרי הזמרה לא באו לידי מסקנא אחת אדות תמונת הסבכא, אך כלם יסכימו, כי נחשב בין כלי המיתרים.

פסנתרין או פסלתרין (הנו"ן והלמ"ד מתחלפים) הוא הכלי זמר נקרא „Psalter" והוא המכונה Nablium בין הרומאים ונבל בישראל. בארץ ערב יכנו כלי מיתרים אחד בשם „סנתור" או „סנתיר", וחכם אחד אמר, כי פסנתרין היא שרש להמלה היונית „Psalterion". ובודאי דמה נבוכדנאצר לרומם קדושת צלמא די דהבא, אשר הקים בבקעת דורא, בעיני לאמיא ולשניא ע"י כלי זמר הרבים אשר שמע אדותם במקדש ירושלים. כי הכשדים חפצו לחקות את נגינות היהודים, כנראה מבקשתם את הגולים לשיר להם שירי ציון, בלי ספק בלוית כנורותיהם. ובזה נבין תשובת הגולים: איך נשיר את שיר ד' על אדמת נכר (תהלים קל"ז), ולכן תלו את כנורותיהם על ערבי הנחל לאות מיאון. גם נמצא במספר הכלים אשר הוליך נבוזראדן רב טבחים ממקדש ירושלים לבבל את „המזמרות" (מלכים ב', כ"ה).

סימפוניא הוא לפי דעת חכמי הנגינה שק נפוח וצרור על קנה קטן המכונה „דודלזאק" ממשפחת כלי הרוח ואהוב מאד בין הרועים, והכשדים אשר היו לרוב רועי צאן התענגו מאד על הסימפוניא ויתפארו כי הם המציאוהו. ובתלמוד (חולין פרק שלישי משנה ראשונה אלו טרפות) יחשב בין טרפות הריאה „אם נקבה לבית הסמפונות", המה הבתים הקולטים והפולטים את נשמת האויר. גם במשנה תורה להרמב"ם (הלכות שחיטה פרק שביעי) יאמר: „אם הסמפונות עומדים במקומם ולא נמחו כשרה ואם נמחה אפילו סמפון אחד טרפה". אחרי אשר היתה העיר רומי לשלטת על כל גוים ותינק כספוג כל החכמות והאומנות מהעמים הנכנעים תחת שבטה ותשם עליהם חותם רומי שנה גם הסימפוניא את שמו לשם „Tibia utrilcularis" וזכה הסימפוניא של הרועים

הכשדים לבא בהיכל הגדולים, עד כי גם נירון קיסר התפאר להיות נופח אמן על הסימפוניא, (Utricularius) ותחשק נפשו להתראה באחר מבתי המשחק בפומבי בתור מנגן על הסימפוניא, והרומאים בושו ונכלמו לראות הוד מלכם מצחק על שק נפוח לפני קהל ועדה כאחד הרועים, והעתירו עליו דבריהם לבל יחלל את שמו היקר להגלות לפני עבדיו ואמהותיו כאחד הרועים. ואחרי עמל רב וחרף נפש הצליח להם להטות את לבו, כי יבטל את רצונו מפני רצונם. גם הפלוסוף Seneca הוכיח את אנשי נפוליש על אשר יוקירו נגינת הסימפוניא בבתי המשחק על תורת הפלוסופיא בבית הספר. בל״ם ירמזו דבריו על תלמידו נירון קיסר, ואולם דבריו לא הועילו, כי דבקה נפש הרומאים בנגינת הסימפוניא וגם גדולי האומה היו רגילים לנגן על הסימפוניא בפומבי ולהתפאר באומנותם זאת לפני העם הנאסף להתענג למנגינתם ולהרבות הוללות.

---

# קִדּוּשׁ לְבָנָה.

עַל פְּנֵי הַשָּׁמַיִם זְרוּעִים כּוֹכָבִים,
בֵּינֵיהֶם לֹא תִשְׁכֹּן עֲנָנָה;
עַל קְהִלַּת יִשְׂרָאֵל יוֹשֶׁבֶת הַגַּיְא
תּוֹפִיעַ בִּמְלוֹאָהּ הַלְּבָנָה.

מִי יִשְׂמַח בַּקְּהִלָּה לְמַלְכַּת הַלָּיִל? —
מְשׁוֹרֵר לֹא יַעַשׂ לָהּ כַּוָּנִים,
אוֹהֵב וַאֲהוּבָה לֹא יְחַלּוּ פָּנֶיהָ,
הֱיוֹת עֵדָה לִנְשִׁיקוֹת עֲדָנִים:

בַּחֲצַר בֵּית הַכְּנֶסֶת עַל גַּל שֶׁל אַשְׁפָּה
רוֹקֵד „מִנְיָן" יְהוּדִים לִקְרָאתָהּ,
הָעָם הַנִּרְדָּף הָרָעֵב לַלֶּחֶם
מִתְפַּלֵּל אֶל מִלּוּי פְּגִימָתָהּ.

עָזַב סַנְדְּלָר אֶת סַדָּנוֹ, הַחַיָּט —
מַחֲטֵהוּ, חֲנוּתוֹ — הַחֶנְוָנִי;
יָצָא מְלַמֵּד מֵ„חֲדָרוֹ" וּמֵאֲחוֹרֵי
הַתַּנּוּר — „הַבָּחוּר הֶעָנִי".

וּלְנֵר שֶׁל שַׁעֲוָה תִּקְרָא כָּל־הָעֵדָה
אֶת הַנִּדְפָּס בְּאוֹתִיּוֹת גְּדוֹלוֹת;
פַּעַם קוֹל עֲנוֹת גְּבוּרָה, פַּעַם — חֲלוּשָׁה,
בְּלוּלִים חֲטוּפִים יַעֲלוּ הַקּוֹלוֹת.

וְ„שָׁלוֹם עֲלֵיכֶם!" וַ„עֲלֵיכֶם שָׁלוֹם!"
זֶה לָזֶה יִקְרְאוּ בְּקוֹלוֹת צְרוּדִים.
רַק אֵלֶּה הֵמָּה הָרְגָעִים הַיְחִידִים
עֵת יִשְׁלוֹט שָׁלוֹם בַּעֲדַת יְהוּדִים.

יִתְעוּ קַרְנֵי הַלְּבָנָה עַל לְחָיֵיהֶם
שֶׁצָּמְקוּ מִנִּקְיוֹן שִׁנַּיִם,
יָאִירוּ הָעֹנִי הַמַּר וְהַנּוֹרָא
הַנִּשְׁקָף מֵחוֹרֵי עֵינַיִם.

יֵרְדוּ קַרְנֵי הַלְּבָנָה לָאָרֶץ
וְטוֹבְלִים בַּשְּׁלוּלִית הַיְרַקְרַקָּה
אוֹ כִּי יִתְלַכְּדוּ עִם אֵדֵי הַתְּכֵלֶת
הָעוֹלִים מִנִּי אַשְׁפָּה נְמַקָּה.

כָּל יְלוּדֵי אַשְׁפָּה פֹּה נִקְהֲלוּ יַחַד
וּמְרוֹמְמִים צַחֲנַת הַטֶּבַע.
גַּלֵּי רוּחַ צַח אַךְ בָּאִים לִפְעָמִים
מִבֵּית הַקְּבָרוֹת עַל הַגֶּבַע.

אֵין עֵץ, אֵין פֶּרַח, אֵין זָמִיר, אֵין שִׁירָה,
סָבִיב דַּלּוּת נוֹגָה רוֹמֶשֶׂת . . .
עַל מוּטוֹת עֵץ נִשְׁעָן עוֹמֵד סָר וְזָעֵף
מִבְצַר הַקְּהִלָּה, בֵּית הַכְּנֶסֶת.

מֵחַלּוֹן בֵּית הַכְּנֶסֶת יֵלְכוּ קוֹלוֹת
הַלּוֹמְדִים בִּפְרִישׁוּת וּבְטָהֳרָה,
וּמִכָּתְלָיו נוֹדֵף רֵיחַ הַמַּיִם
שֶׁאֵין מַכְנִיסִין בָּעֲזָרָה.

וְהִנֵּה קוֹל קְלָלָה לְאָזְנַי יַגִּיעַ —
זֹאת הִיא קִלְלַת עַמִּי הַיְשָׁנָה:
„תִּפּוֹל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד" —
אוֹיְבָיו יְקַלֵּל כְּנֶגֶד הַלְּבָנָה.

וּכְמוֹ קוֹל דְּמֵי עַמִּי מִן הָאֲדָמָה
בְּקוֹל זֹאת הַקְּלָלָה אָזְנַי תִּשְׁמַעְנָה,
קוֹל דְּמֵי עַמִּי לְפָנִים בָּלְעָה הָאָרֶץ
מִקַּסְטִילִיאָה עַד אוּקְרַיְנָא.

וּכְמוֹ אֶשְׁמַע קוֹל גִּבּוֹרֵי יִשְׂרָאֵל
מְקַלְלִים בִּנְשִׁימָה הָאַחֲרוֹנָה;
מְקַלְלִים עַל גַּבֵּי „הַמְּדוּרָה הַקְּדוֹשָׁה",
מְקַלְלִים תַּחַת חֶרֶב הַיּוֹנָה . . .

„כְּשֵׁם שֶׁאֲנִי רוֹקֵד כְּנֶגְדֵּךְ הַלְּבָנָה
וְאֵינֶנִּי יָכוֹל בָּךְ לִנְגֹּעַ,
— יֹאמַר הָעָם וִירַקֵּד שָׁלֹשׁ פְּעָמִים —
כָּךְ אוֹיְבַי לֹא יוּכְלוּ לִי הָרֵעַ".

הָהּ! קִלְלַת עַמִּי, תְּפִלּוֹתָיו, אַנְחוֹתָיו
שׁוֹמַעַת הַלְּבָנָה זֶה כַּמָּה,
שׁוֹמַעַת וּלְדַרְכָּהּ הָלְאָה הוֹלֶכֶת
הַמַּלְכָּה הַנּוֹגָה הַתַּמָּה.

אַךְ עַמִּי לֹא יִקְצוֹף, יֶרֶב הִתְפַּלֵּל
כָּל עוֹד בּוֹ הַתִּקְוָה לֹא מֵתָה,
כִּי כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל כַּלְּבָנָה בַּחוֹדֶשׁ;
גַּם הִיא עֲתִידָה לְהִתְחַדֵּשׁ כְּמוֹתָהּ.

ד"ב סוללער.

# מוסר היהדות.

## (בקרת)

מאת

ד״ר ד. ניימַרק.

---

(סוף [*]).

### פרק חמִישי: התקימות המוסריות היא חוקיות.

בפרק הזה עומד המחבר, כאשר בכלל בחלק השני, על אדמת היהדות וכל דבריו בזה נובעים המה ישר ממקורה. אמנם גם פה משתדל המחבר לפעמים, להחזיק את הנחותיו הראשיות בחלק הראשון. כן בנתנו למושג החוקיות גַון חדש, שהיא היא האבטונומיה של המוסריות (סעיף 208), וכן בדברו על החוקיות המוחלטת שאינה תלויה בתוכן המצוה: מונח הדבר במהותה של החוקיות, שאינה מחלקת בין מצוה קלה לחמורה, כדברי בן עזאי (אבות פ״ד מ״ב): „הוי רץ למצוה קלה כבחמורה ובורח מן העבירה, שמצוה גוררת מצוה... שכר מצוה מצוה...״ וכדברי רבי (שם פ״א מ״א) והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוה והוי מחשב (!) הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה״ (עיין בדברי למעלה!). פה (בהערה לסעיף 215) מתרעם המחבר על שטעם הנותן לדבריו מיוסד הוא על העקר שכר ועונש, ועל כן אין רוח המחבר ההולך לשיטתו, המרחיקה את העקר הזה מתוך היהדות, נוחה הימנו[1]). אולם הפרטים האלה אין בכחם להפריע אותנו מליהנות מהבאור הרחב והעמוק של מושג החוקיות, שהיא באמת אחד מיסודותיה של היהדות. ביחוד הרעיונות הבהירים והעמוקים על דבר החוקיות בתור אֵם האחדות בין הפועלים המוסריים (בסעיפים 219—216); הדברים השנונים והמחוכמים האלה ראויים הם למי שאמרם.

ואך עוד הערה אחת לענין הפרק הזה: לפי השקפתנו אנו סוף מובנה של החוקיות וסגנונה לפי תורת היהדות הוא, שכל המצוה גזרות הבורא הן וכח המחיב שלהן אינו בא מטעם תוכנן (המוסרי) אלא מתוך היותן גזרות המלך המצוה. באופן שגם

---

*) עי׳ למעלה חוב׳ ל״ה ע׳ 442.

[1]) נדרים ל״ט ע״ב: תניא בקור חולים אין לה (כן) שיעור מאי אין לה שיעור סבר רב יוסף למימר אין שיעור למתן שכרה אמר לו אביי וכל המצות מי יש שיעור למתן שכרן והא תניא הוי זהיר במצוה קלה... מתן שכרן של מצות...״; עוד הפעם אביי ורב יוסף, אשר במקום אחר מביא לאצארוס ראיה מדבריהם (עיין למעלה). —

החקירה על דבר השאלה הזאת מביאה אותנו לידי בטול דעתו של לאצארוס, שהיהדות מודה היא במוסריות עומדת בכח עצמה ורשותה ואינה תלויה בהכסים התיאולוגי.

פרק ששי: חלק הטבע וחוק המוסר.

בעקר הדבר משתדל המחבר להוכיח בפרק הזה, שהיהדות אינה מואסת את „העולם הזה" ותענוגותיו, אלא מלמדת אותנו מצד האחד, לעדן את הבשריות שבנו עדון מוסרי, שלא תהיה חומריותנו ובשריותנו להוטות אחרי קניני העולם שלא תהיינה גסות ושטופות תאוה, ומצד השני שבל נהיה מואסים בקניני העולם ובל נהיה יושבים בחבוק ידים ולהתרושש בעצלתים מחוסר תאוה להעולם הזה והגאותיו. אך שנהיה „עוסקים בישוב העולם" להחזיק את גופנו, להרבות את קנינינו הנחוצים לנו, כדי שנהיה עומדים ברשות עצמנו, כדי שלא נהיה תלויים באחרים ולא יצא לעולם מדעתנו הזכה והמיושבת, אשר היא חלק כל האנשים בעלי גופים בריאים העומדים ברשות עצמם[2]). בקצור, המחבר מכון הוא בעקר הדבר· להרחיק את הפסימיססמוס והסגוף (אסקיזי) מתורת היהדות ומוכיח, שהיהדות היא תורה של שמחה וחיים. זאת היא באמת רוח היהדות, אולם המחבר בבאורו הרחב על דבר היחס שבין הטבע והמוסריות על פי דעת היהדות מכנים הוא לתוך הרעיון האמתי הזה דברים שיש להרהר אחריהם הרבה:

השאלה על דבר היחס שבין הטבע והמוסריות מקפת היא ארבע שאלות שונות. א) אם הבשריות הטבעית מתנגדת היא מטבעה להמוסריות או לאו. ב) אם תאמר שהבשריות מתנגדת היא למוסריות, אם עלינו למאס בהבשריות ולסגף את עצמנו או לאו. ג) אם העולם והמציאות כמות שהם, כלומר בבשריותם ומוסריותם, יש בהם כדי לחבב עלינו את החיים או לאו (פיסימיססמוס או אופטימיססמוס). ד) אם יש לחוקי המוסר איזו השפעה על מהלך העולם הטבעי· או מתנהג הוא העולם אך על פי חוקי הטבע, או בלשון מובנה ושגורה בספרות היהדות: איכא שכר מצוה (וכן גם עונש עבירה) בהאי עלמא או ליכא. — ולאחרונה ישנה עוד שאלה אחת, אשר אך ביחס רחוק מאד יש לה איזו שייכות להשאלה על דבר היחס שבין חוק הטבע וחוק המוסר· והיא השאלה: אם יש איזה הבדל בין גוף לנשמה, אם נבדלים הם זה מזו במציאותם ומהותם ואם מתנגדים המה זה לזו או לא.

והנה המחבר מדבר אמנם על כל השאלות האלה, אבל מערבן זו בזו מבלי להבליט את ענינה המיוחד של כל אחת מהן. ואם כי הקורא היודע מה שלפניו רואה הוא שדנים אנחנו פה על כל השאלות האלו, מכל מקום מערב המחבר את כל השאלות האלו בקדירה אחת באופן מאפיל כל כך, עד שלפעמים אין אנו יודעים, במה המחבר עוסק, ואין צריך לאמר, שהקורא הבא ללמוד את דעת היהדות מתוך הספר הזה אינו מוצא לפניו דברים ברורים ומבוארים כל צרכם. ולא עוד אלא שעל ידי עירוב שאלות הזה בא המחבר לידי החלטות שאין היהדות סובלתן: הדבר גלוי הוא, שגם המורה בהתנגדות שבין בשריות למוסריות אינו צריך להודות בהחוב למאס בבשריות. הלא זאת היא מהותה של המוסריות, לכוף את היצר הבשרי תחת עולה, ובלתי זאת הצווי המוסרי אין לו שום מובן. כאשר באמת זאת היא

---

[2]) כמה גדולים דברי חכמים (אבות דר׳ נתן ל״א א): „בזמן שאדם אוכל משלו דעתו מיושבת עליו ואפילו אוכל אדם משל אביו ומשל אמו ומשל בניו אין דעתו מיושבת עליו ואין צריך לומר משל אחרים".

דעת היהדות, שהיצר הרע (הבשריות) מתנגד הוא להיצר הטוב (המוסריות) ותעודתו של האדם הוא לכבוש את היצר הרע, ובכל זאת היהדות תורה של שמחה וחיים היא, הנותנת מקום לכל תענוגות החיים ובלבד שלא יצאו חוץ לגבול המותר. אולם המחבר, בערבו את שתי השאלות האלו, רואה הוא חובה לעצמו, להרחיק מתוך תורת היהדות גם ההתנגדות שבין הבשריות להמוסריות (וסותר בזה את דברי עצמו בסעיף 116), ומשתדל עוד לפרש את „היצר הרע" שאינו רע מעקרו (נגד הכתוב המפורש: „כי יצר לב האדם רע מנעוריו", אשר הוא מביאו שם) שאינו רע תמיד וכדומה, ומביא ראיה לדבריו מזה שהחכמים מדברים(!) גם על היצר הטוב, אשר מזה רואים אנחנו, שאין יצר האדם כולו רע (סעיף 238). וכן רואים אנו עוד פעם אחת שלאצארוס מביא ראיה לדבריו ממקום שאין להם אלא סתירה גלויה: הלא הוא הוא הדבר שאנו דנים בו! ההתנגדות שבין היצר הרע והיצר הטוב בדברי החכמים אינה אלא ההתנגדות שבין בשריות ומוסריות[3]). הקורא רואה הוא בעליל, שעקר כונת המחבר היא אך להרחיק את הסינוף והפיסימיסמוס מתורת ישראל ושהרחקת ההתנגדות שבין בשריות למוסריות לא באה אלא בהעלם, מפני שהמחבר לא הפריד כראוי בין שתי שאלות נפרדות זו מזו באמת. — וכן גם בנוגע לשאלת היחס שבין גוף לנשמה. לאצארוס אומר, שהיהדות כמעט בשום מקום אינה מניחה שום התנגדות בין נשמה לבשריות (סעיף 242). השאלה הזאת במובנה הרגיל אין לה, כאשר כבר זכרתי, שייכות ישרה לתורת המוסר ואין אנו צריכים לעסוק פה בהשאלה, עד כמה צדקו דברי לאצארוס אלה (ידוע הוא, שהיהדות שבכתבי הקדש באמת אינה מניחה התנגדות כזאת, מה שאין כן בהיהדות התלמודית!). אבל מלבד זה מערב הוא המחבר את השאלה עם השאלה על דבר התנגדות שבין מוסריות לבשריות; מה שרואים אנו באופן בולט מאד באמרו, שבכל פרקי אבות אינו מדובר אף פעם אחת על ההתנגדות שבין נשמה לגוף" (שם) ובהערה שם הוא מראה על דברי בן זומא (אבות פ״ד מ״א): „איזהו גבור הכובש את יצרו..." ביחוד מפליאים המה דבריו שם (גם בפנים גם בהערה), בהשתדלו להוכיח, שהבשריות אינה נופלת בערכה כל כך, מפני שיכול אדם לחטוא גם ברוחניותו, כעין כל הכחות הנפשיות: קנאה, שנאה, נקמה בלב וכדומה. הלא הדבר פשוט הוא מאוד, כל הכחות הנפשיות (או הרוחניות לפי דברי המחבר) האלה מעקרם בכלל הבשריות המה! וכן הלשון שגורה בספרות היהדות והפלוסופיה.

אכן בעוד שכל השאלות האלו שייכות הנה, כאשר כבר זכרתי למעלה, להפרק על אופיה של תורת המוסר, נוגעת היא השאלה הרביעית שזכרתי, אשר גם אותה הכנים המחבר להפרק הזה, אל המחקר על דבר בסיס המוסר ושאלת הבחירה (עיין סעיף 132). בראש הפרק הזה (סעיף 221) מביא המחבר את דברי החכמים, שחוקי המוסר אינם מפריעים את חוקי הטבע: „הרי הן עובדין לחמה וללבנה... יאבד עולמו מפני השוטים, הרי שגזל סאה של חטים והלך וזרעה בקרקע דין הוא שלא תצמח...

---

3) ההמצאה של המחבר, לדבר על היצר הטוב באופן כזה, כאלו הוא כח נמצא באדם השונה מאותו הבא על ידי פעולת התורה ומצותיה, מתאימה היא להתנחה הראשית שלו, שהמוסריות יש לה מקורה ברשות עצמה „בטבעו של האדם" (סעיף 112); וכבר הערתי למעלה (בדברי על הקדושה), שזה הוא אחד החילוקים היותר בולטים בין תורת היהדות לתורת הפילוסופיה. האחרונה מוצאת היא את המוסריות בטבעו של האדם, כי לולא מצאה אותה, כי אז לא היה לה שום משפט להניח כזאת, בעוד שהיהדות מצוה היא את המוסריות ואך כח הפעולה של התורה וצוויה היא היא הנטיה המוסרית שבלבו של האדם והוא הוא היצר הטוב. —

אלא עולם כמנהגו נוהג ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין... לא דיין לרשעים שעושין סלע של פומבי אלא שמטריחין אותי בעל כרחי" (עבודה זרה נ"ד ע"ב). כלומר לא די שחוקי המוסר אינם מפריעים ומבטלים את חוקי הטבע מתפקידם, אלא גם שבורא העולם ומנהיגו אשר צוה את חוקי המוסר, מכלכל ומפרנס גם את המעשים שנעשו נגד חוקי המוסר ומטביע את חותמו על תוצאותיהם. המאמר הזה לפי ההשקפה הראשונה עוסק הוא בענין שכר ועונש ובשאלת היכולת, למה הכל יכול סובל את הרע בעולם נגד רצונו. אבל המחבר נתן להדברים האלה גון חדש. — ידוע הוא שקנט במחקרו על בחירת האדם השתדל בראש וראשון להשיב על השאלה: איך אפשר, שהאדם יש לו בחירה חפשית, הלא מעשה הבא מחפשיות מוחלטת, בלי שום סבה נראה בחזיונות הטבע, יפסיק בהכרח את שלשלת הסבות הטבעיות? ועכשיו שאין אנו רואים לעולם הפסק כזה, הלא ראיה היא נגד חפשיות הבחירה. ולא עוד אלא גם המעשה המוסרי דבר שאי אפשר הוא. מעשה המוסר נעשה הוא, כאשר זכרנו, לא על פי חוקי הטבע אלא על פי חוקי המוסר המתנגדים לרוב להראשונים: באופן שכל מעשה מוסרי מוכרח הוא להתראות לנו כהפסק בשלשלת הסבות הטבעיות, או בלשון קנט עצמו: כהפסק הנסיון הטבעי המיוסד על הסתבבות שאינה נפסקת לעולם. במובן החקירה הזאת, איפוא, עלינו להבין גם את דברי לאצארוס המשתמש גם במקום הזה בלשון שיטתו של קנט: „ממשלת עולם המוסרית אינה באה בשום פנים להפריע את הממשלה הטבעית ולהפסיקה; הטבע נוהג והולך כמנהגו, אשר גם אל שדי אינו סר ממנו, אפילו במקום שאיזה חוק מוסרי דורש הוא כזאת" (שם). על ידי הגון החדש הזה, המטעים את הנמנע שבהפסקת מרוץ הטבע, העמיק לאצארוס באופן נשגב את רעיונם של החכמים להבליט לנו את כונתם בהארה חדשה המגביהה את כל הענין ממדרגת אגדה יפה למדרגת מחקר פלוסופי. אבל האמת נתנה להאמר, גם פה מרמז המחבר יותר ממה שמבאר, בעוד שיכולים אנו לדרוש בצדק, שספר על דבר תורת־המוסר יֵרד יותר לעומקה של שאלה כזאת, בביאור רחב ובהיר גם לקורא שאינו רגיל בפלוסופיה ולא להסתפק עצמו ברמוזים קלים בהערה (שם).

## פרק שביעי: התקדשות היא התאחדות.

גם בפרק הזה נכנסו במדה מרובה מבפרקים הקודמים הרבה דברים שאין להם אלא שייכות רחוקה לעקר הענין; כגון כל מה שנאמר בו על דבר חיי המשפחה; התאחדות העמים לתעודות קולטוריות משותפות, הידידות וכדומה. הדברים האלה כשהם לעצמם נכבדים המה מאוד, אבל אינם מוצאים את מקומם הנכון בספר הבא לברר את יסודי תורת המוסר. ביחוד אם נזכרים אנחנו את קמצנותו של לאצארוס בדברים במקומות העוסקים בשאלות ראשיות ויסודיות, מתפלאים אנחנו מאוד על פזרנותו בפרק הזה. ענינו העקרי של הפרק הזה הוא להוכיח, שהפועל המוסרי האמתי, כלומר הפועל שקבל עליו את האחריות, שהמוסריות באמת תתקיים, אינו היחיד אלא הצבור. שהרי אם כי היחיד כשהוא לעצמו הוא גם כן פועל מוסרי באחריות, הוא אינו אלא מתוך היותו חבר הצבור כאשר בכלל מושג המוסריות בעקר מהותו מניח הוא את הצבור לנושאו. את הרעיון הזה העמיק המחבר ביחוד בדבריו הנשגבים על התמדת (קאָנטינואיטאֶט) המוסריות ואחריותה, כן בהתמדדותה השטחית, כלומר על כל חברי הצבור: „מחטב עציך עד שאב מימיך", כן בהתמדדותה הזמנית לכל הדורות: „את אשר ישנו פה עמנו היום ואשר איננו פה עמנו היום" (מסעיף 264 ואילך). אולם אם המחבר אומר, שהאמצעים להתמדדות הזמנית

המה מסורת־אבות והתנחלות, ומביא ראיה לדבריו מהמאמר (קידושין ל׳ ע״א): „כל המלמד את בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו למדו לו ולבנו ולבן־בנו עד סוף כל הדורות״ (סעיף 267), אז בלי ספק מוכרחים אנחנו להודות שעל פי השקפתנו אנו מולידה היא התמדת הלמוד, ובמדה הזאת עצמה גם התמדת העשיה, דיספוזיציה פיזיולונית ונפשית מוכשרה לכך גם במזגם ותכנית אופים של הדורות הבאים. אך על פי השקפת היהדות הרבה יש להרהר אחרי ההנהה של התנחלות, כאשר זכרתי למעלה, שהחכמים הרחיקו בפירוש את הדעה הזאת. אמנם יש לחלק בין התנחלות הדיספוזיציה הפיזולונית של הדעת לאותה של החיים המוסריים במעשה. כנראה לא הרחיקו החכמים את ההתנחלות אך בנוגע להמעשה, מפני שמבטלת היא במדה ידועה את הבחירה החפשית (אשר אותה רוצים החכמים לקים נגד חוקי הטבע וגם נגד ממשלת אלהים!), בעוד שבנוגע להדעת נראה הדבר שהחכמים נוטים להנחת ההתנחלות: „לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר מכאן ואילך לא צריכנא תורה מחזרת על אכסניא שלה״ (בבא מציעא פ״ה ע״א)[4]. — אך איך שיהיה הרוצה להכנים דעה כזאת לרשות היהדות מחויב הוא לעסיק בבאור מספיק גם בשאלות הכרוכות בה, אם כי מסתתרות הנה תחת השטח. —

אכן, בעקר הדברים עומד המחבר גם בפרק הזה ראשו ורובו בעולם היהדות ותורתה. בפרקים האחרונים הסיח המחבר לגמרי את דעתו מהנחתו הראשית, שהביא לתוך רשות היהדות משדה זר, אינו מבקש ראיות מוכיחות לדבריו הלקוחים בעקרם מתורת היהדות, סגנונו אינו מתנהג בכבדות ובלשון של „דו־פרצופין״, אף שוטף והולך כנחל שאינו פוסק וכמעין המתגבר. ויש שהמחבר שכח כמעט את הנחתו הראשית ואומר שהדינים (רעכט) והדת אחת המה לפי השקפת היהודות (סעיף 284).

אבל כאן מקום לשאול: ומדוע לא גם המוסריות והדת?

[4]) ואולם גם בזה אמרו: „התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך״ (אבות ב׳ י״ז).

# שמעון עציוני.

## (בקרת)

שמעון עציוני. רומן מראשית תקופת השמונים. מאת יחיאל יוסף לבונטין. הוצאת „תושיה". ווארשא תרנ"ט.

הטנדנציה של מר לבונטין ביסוד ספורו טבועה היא בחותם הלאומיות בצורתה היותר קיצונית, אף כי הענינים והמקרים, אשר יעביר המחבר לפנינו, אינם נוגעים כלל בתנועה הלאומית הממלאה עתה את כל חללו של עולמנו. הנפשות העושות בספור זה הנה שתי מערכות הלוחמות תמיד אשה ברעותה בסתר או בגלוי — מערכת הלאומיים מעבר מזה ומערכת המתבוללים מעבר מזה. בסקירה הראשונה אנו רואים, כי המסַפר משתתף בעצמו במלחמת גבוריו ונבורותיו; ובה במדה אשר יתאמץ להבליט את התכונות הטובות של הלאומיים, את ישרם, צדקתם וטהר רוחם — באותה מדה בעצמה ישתדל להראות לנו את גנותם ופחיתותם המוסרית של המתבוללים, את נפשם הגסה והריקה מכל רגש טוב, מכל מטרה נשגבה. וכה ישים מספרנו בפי גבוריו וגבורותיו הלאומיים דברים נשגבים ונלהבים על תעודת עמנו, על נחיצות הציוניות, על תועלת החנוך הדתי והמוסרי, על היחס שבין שאלת הפועלים ושאלת עמנו ועל עוד שאלות רבות ונכבדות כאלה, ועל ידי ווכוחים ארוכים ופלפולים חריפים חושב הוא בתמימותו לבטל כעפרא דארעא את טענות מתנגדיו המתבוללים ודעותיהם. בלי ספק ישמחו רבים מקוראינו התמימים על הנצחון הכפול, הפיוטי והמדעי, שנצחה הלאומיות בספור זה את אויביה. אבל כשאני לעצמי אודה ולא אבוש, כי בגמרי לקרוא את הספור תקפני רגש עצב עמוק... האמנם טפוסים כמלכין וכמרים המה הרוב בקרב צעירינו הלאומיים? האם איש רפה־אונים ורגשן כמלכין, או עלמה קולנית ופטפטנית כמרים — יובילו את עמנו האומלל אל המטרה הנאותה? האמנם אין עתה בקרב עמנו, העם המלומד במלחמה, גבורים אמתים, אנשים חיים ושלמים, אשר יש באמת ביכלתם להיות למועיל לעמנו בעת רעה כזאת? — איכם גבורי ישראל?

לא פרַזה ריקה היא קריאתי זאת, אך אנחה עמוקה יוצאת מלב קרוע ונשבר... לא על עניות השירה הישראלית הנני מתאנח, ולא על אשר לא עלתה עד הנה בידה לתת לנו אף מושג ציורי כל שהוא מעמקם ומתקפם של הזרמים השונים השוטפים עתה בכח בלתי מצוי בחיי עמנו — אל החזון המעציב הזה כבר הורגלנו, עד אשר גם הספור „היפה" הזה בכל חסרונותיו הפיוטים לא יוכל להפריע את מנוחת נפשנו; הנני מתאנח על סופרינו, אשר ירימו את העבדות ושפלות הרוח למעלת אידיאל מיוחד, הנני מתאנח

על קוצר־הראות ואי־הסכלנות של לאומיינו ביחוסם למתנגדיהם ואנשי מלחמתם, על הסתפקותם במעט פילנטרופיה קלה ובהרבה מליצות ריקות, במקום שדרושים לנו פעולות כבירות, וקרבנות ממשיים.

---

שמעון עציוני, גבור הספור, הוא האיש אשר אליו יכוגן המחבר את כל חציו להשפילהו עד עפר. אין אנו דנין את הפייטן על שנאתו לשמעון הבולטת מכל שורה ושורה, יען כי יודעים אנחנו היטב שאוביקטיביות מוחלטה וגמורה איננה אפשרית לשום איש בעולם, ובפרט לפייטן, אשר נפשו היא מתחלת בריאתה סוביקטיבית ורגשנית. אבל הפייטן האמתי לא יוכל להגביר את רגשותיו על האמת הפיוטית — לא שנאתו או אהבתו תלדנה את יצירי שירתו, אך להפך היצורים מטים את רגשותיו לצד זה או אחר, כלומר: הפייטן האמתי מתבונן אל האנשים והחיים בעיני בשרו ורוחו, במבט בהיר וחודר עד היסוד, בדעה צלולה ומיושבה — ולא מבעד אספקלריה מלאכותית המטשטשת את הצבעים שבמציאות והמקלקלת את הקוים והשרטוטים האמתים. רגשות פייטן אמתי המה חיים ונאמנים מפני שיצירי רוחו המה גם כן אנשים חיים והוים, ולא פרי דמיונו והזיתו הגלהבה...

לא כן יחס המחבר אל גבור ספורו.

הוא משתדל — הנני מטעים את המלה הזאת — להגדיל ולהגזים את מגרעותיו וחסרונותיו של שמעון, ולעומת זה יקטין וימעיט את מדותיו הטובות ויתרון רוחו. הוא מראה לנו את כל החשכה והרקבון שבנפש שמעון ומעלים את האור וכחות־חיים הבריאים הגנוזים בה.

עוד בנערותו, יספר לנו לבונטין, התנכר הנער שמעון במעלליו הטובים והרעים. הוא אהב להתרועע את הנערים העניים ויהי להם למנהיג ושר־צבא במלחמותיהם עם אויביהם, המה הנערים העשירים היושבים בהר. אולם אנחנו איננו יודעים, אם היתה אהבתו להעניים אהבה טבעית ונובעת ממקור לבו הטוב, או רק קנאתו אל הנערים העשירים, למלבושיהם היפים והנאים, היא היא שהקריבתהו אל חבריו העניים. ומוזר הדבר בעינינו, כי נער רך וצעיר לימים כשמעון שנא בלבו לא רק את הנערים העשירים, כי אם גם את אבותיהם, „עקב אשר בצל הכסף יתלוננו, בבתים טובים ישבו ולחמם נתן להם בריוח“. קנאה מוגזמה כזאת זרה היא, בלי ספק, לרוח נער שאינו יודע את החיים ותהפוכותיהם, ובודאי אינו יודע מאין ימצא הלחם. ולהלן יספר לנו לבונטין בדברים קצרים וחטופים, כמו רק אגב אורחא, כי גם בהיות שמעון תלמיד הגימנזיום

„לא התרועע עם בני אצילי היהודים, רק עם בני הפקידים וגם עם בני העניים, אלה אשר בלחץ ובדחק ימצאו להם דרכם הקשה הסוגה בחוחים להשיג מטרתם בחיים. ויהי לכולם לעזר ולסעד להבינם בכל דבר קשה בלמודיהם, ולא עיף ולא יגע להכפיל דבריו הרבה פעמים, עד אשר הוברר הענין לפניהם... וגם מפני המורים לא חת ולא זע, ואם לפי דעתו עשה לו אחד המורים איזה עולה, או לאחד מחבריו, אז חזקה ידו עליו ויעמוד בראש הקושרים והמורדים במורה ההוא, וירדפוהו בעברה ובזעם למרר את רוחו, עד אשר יכנע המורה לפניהם... אבל תמיד נשא על שפתיו כמו בוז להאנשים „השלוים“ (הגבירים) האלה, אשר „יפשטו עור עניים“ „וימלאו חוריהם כסף וזהב“... וילכו אחריו כל נערי בני ישראל הנחנקים באויר מושביהם הדורשים השכלה ושואפים לחיים אחרים... בהשתדלותו נוסד בעירו בית-עקד ספרים“[1])

---

[1]) ספר הראשון צד 21—22.

להפיץ דעת והשכלה בקרב העניים. ואף שהיה שם שמעון מרומם בפי כל צעירי עירו וגם בנות העשירים חכו לדבריו כאל מלקוש ויבקשו קרבתו תמיד, אהב שמעון נערה יתומה ועניה, אשר לא היתה לא יפה ולא מלומדה, רק מפני שחוננה בנפש זכה ולב טהור

„ועל כי יכולה היא להקדיש כל חייה רק לטובת אחרים מבלי בקש ודרוש לנפשה כל אושר אחר... הוא ראה והתבונן כי מכל הבנות אשר בקשו את קרבתו ואשר מללו בפיהן על דבר חיים חדשים ומטרות נשגבות, רק שׂרה היא האחת, אשר מבלי דבר עשתה הרבה ופעלה מפעל פשוט ונעלה מבלי גם אשר תחת מקול „הזקנים" ותדע ללכת לבטח בדרכה אשר התותה לה. ואולי גם בשביל זאת מצאה חן בעיניו, כי לא צללה בוכוחים אין קץ, כי הוקירה את כל דעותיו ודבריו אשר הביע בהתלהבות, וכי יכול להשתרר עליה בכל עצמת דבריו, אשר כאש צרבת המה על שפתותיו..."[1]

וגם בהיותו תלמיד האוניברסיטה עזב את מחלקת הרופאים אחרי למדו שמה כשנה, אף כי מחלקת הרופאים היא המקור היותר נאמן למחית יהודי משכיל. „ורוחו נשאהו למחקרים אחרים, לידיעות החברה האנושית, למלחמת הנפש ודעות בעלי הפלוסופיה והמשפטים"... הוא עשה עוד צעד נכבד בחייו, אשר רק אידיאליסט קיצוני מסוגל לעשות אותו: הוא לקח לו לאשה את אהובתו שרה עוד בשבתו על ספסל בית־מדרש־המדעים ויהיו היי עוני ומחסור, כי רק זאת הספיקה להם עבודתו הספרותית... וגם הקריב את אשרו על מזבח אידיאליו, אשר בשבילם השלך לארץ רחוקה מאד בין פראים וחיתו טרף...

הננו רואים איפוא לפנינו את שמעון שקוע במיטב ימי בחרותו בעבודה צבורית כבירה ופוריה. רואים לפנינו מפעלים וצעדים נכבדים בחייו, הדורשים נתוח פסיכולוגי דק ועמוק והארה פיוטית ישרה ומלאה. אבל שוא נבקש את הרגשות השונים הנגלים והנסתרים אשר מצאו להם קן בנפשו ויעוררוהו לעבודה ולמעשה, שוא נבקש את התפתחות נפש שמעון בימי נעוריו בכל מדרגותיה השונות — הפייטן לא מצא לנחוץ לתאר את כל אלה לפנינו, ולכן לא נוכל להבין גם את כל פעולותיו ומהלך חייו של שמעון בתקופת ירידתו, שאותה השתדל המשורר להציג לפנינו בכל פרטיה.

שמעון שב מארץ גלותו והנה לפנינו איש אחר לגמרי, עם שאיפות אחרות, דעות אחרות ותקות אחרות מבלי אשר נכיר בנפשו הנלהבה רשמי כל העבר שלה, שהיה עשיר כל כך בפעולות נשגבות ורעיונות נעלים. איך נתהותה מהפכה כזאת בלבו? מאין בא לו ישעו וחפצו זה להיות פתאום לאיש מעשה, לסוחר, „לגבר־אלים" בחברה?

מזוין במכתב מליצה של אחד השרים הגדולים, הוא דופק פעמים רבות על דלתות הגבור הנודע זיננסון „בפיק ברכים, בלב נרעש ונפחד, בעצבים נרגשים", בתקותו למציא בבית־מסחרו איזו משרה. ברומיה ובסבלנות הוא מחכה להפלת גורלו, אם לשבט או לחסד, מבלי אשר תתעורר בנפשו אף מחאה כל שהיא נגד העשיר, אשר ידחהו מיום ליום בלך ושוב. איה שנאתו ואיה קנאתו שהיו כבושות בלבו בימי עלומיו לכל עשיר ובעל הון? אף צל של מלחמה פנימית לא יחשיך את נפשו הגאה! —

והנה הוא עובד בבית המסחר הגדול הזה. הוא יודע למצוא חן בעיני אדוניו וללכת מחיל אל חיל. המטרה היחידה שהתוה לו עתה בחייו, היא לעלות במשרתו מעלה מעלה, לצבור הון ולחיות חיי טובים ורחבים. ולהשגת מטרתו זו לא ימאס גם

---

[1] שם 29—30.

באמצעים פחותים ונרועים. הוא יודע לגנוב את דעת מלכין, החימיקי הראשי בבית חרשת המעשה של אדונו, ולהקור ולשאול מפיו ע"ד כל הפרטים של הפבריקה, חסרונותיה ומגרעותיה וע"ד התקונים הנחוצים שמה. בכדי שיוכל להראות את ידיעתו הכבירה לפני אדוניו ולקנות את לבו. וגם חפצו זה יעלה בידו, כי נשלה לבקר בבקרת נמרצה את כל סדרי הבית, החשבונות ומכשירי העבודה. וגם שם יתודע אל המומר מושין, איש נשחת ורע מעללים, ויעשהו לאיש סודו, למען יודיעהו מעת לעת מכל הנעשה ומכל אשר יקרה בבית־חרשת־המעשה, ולא ארכו עוד הימים ושמעון ידע להרחיק את כל המכשולים על דרכו ולקחת בידיו את הנהגת כל העסקים הגדולים של זיננסון.

„בכל יום ויום, בכל שעה ושעה יוסיף אויר בית-המסחר, אויר הזהב, ריח השטרות, זרם האלקטרון, שטף החיים הכבירים והעצומים האלה — למסוך על שמעון רוח שכרון. והוא לא יאמר די, כי לא יוכל עמוד במרוצתו, כי אם יוסיף לשאוף לחיים האלה, לשררה ולגדולה, לאסוף הון, — למען יוכל להשתרר, למען ישחה בים החמדה והתענוגים ולמען יתעדן על כל הטוב הצפון למאושרי התבל, אשר רוחם העלם על להיות למופת לרבים[1]..."

האם יכול לבוא שנוי יסודי כזה בנפש שמעון בלי סבות עמוקות ונכבדות? איזה מתנאי־חייו גרמו בירידתו המוסרית? האם החל לדון באמתת האידיאלים הרמים אשר אליהם נשא נפשו ימים רבים, מפני שחיי המעשה באו ויטפחו לו על פניו ויראוהו לדעת, שאין בכחו להשיגם? או אולי היו כל שאיפותיו ותביעותיו בימי הנוער רק פרי התפעלות רגעית ועוברת? האם היתה נפשו בעיקרה תמה, טהורה, תמימה, המסוגלת לקלוט לתוכה את הצער העולמי ואת הטרגדיות הנוראה הכרוכה בה, ואשר רק נשתנתה אחרי כן, נשחתה ונהרסה על ידי תלאות הזמן וע"י השפעת תנאי־החיים המרים והקשים? או אולי — לא היתה הנפש הזאת עלולה כלל למגמות רמות ומפעלים נעלים, ורק התסיסה הכללית אשר אחזה בתקופה הזאת את כל מפלגות החברה — היא היא שמשכה לזמן מועט אחריה גם את לב שמעון? — כל השאלות האלה נשארות בלי כל פתרון, יען כי יד המספר לא נגעה בהן כלל.

לבונטין איננו בטלן כרבים ממספרינו, שלא יצאו מד' אמות של הלכה ולא ידעו מעולם את המשכילים, את אידיאליהם ודרישותיהם מהחיים, הוא בעצמו הנהו איש שגמר בית־מדרש־גבוה, אשר חי תמיד בחברת תלמידי האוניברסיטה וכל משכילינו הצעירים, ולו היתה בלי ספק היכולת להתבונן אל כל המעשים שנעשו בסביבה זו ולהבין את יסודותיהם וסבותיהם הנפשיים וההברותיים. ואם בכל זאת לא עלתה בידו לתאר את נפש שמעון כמו המתבולל שהיא באמת, בכל מלואה ועמקה, בכל גוניה ושנוייה — אז עלינו להחליט, כי רק שנאה קיצונית להמתבוללים והמתבוללות היא שעורה את עיניו מראות נכוחות, דבר אשר יאלצנו לראבון לבנו לפקפק לפעמים בכשרונו הציורי. עלינו הלאומיים להבין את מתנגדנו, לדעת אותם, לחדור אל נפשם פנימה, למען נוכל לשפוט במנוחה ובכבד ראש עליהם ועל הסבות שהולידו את התנגדותם אלינו ואל תנועתנו החביבה, ואז רק אז אולי יצלח לנו להראות להם את שניאתם ולהשיבם אל גבולנו!

בכלל איננו מוצאים באופן יצירתו של מר לבונטין את אותה הדקות והזהירות, את אותה המנוחה וההתעמקות הנחוצות לפתרון שאלות מרכבות ומסובכות, כמו אלה השאלות אשר נגע בהן המספר בספורו זה.

---

[1]) ספר שלישי צד 177.

לבונטין יעביר לפני עינינו טרגדיה איומה שהתחוללה בבית שמעון ביחוסו לאשתו שרה, ובזה הוא נוגע בשאלה עמוקה ומסוכסכה מצד המוסרי והפסיכולוגי — היא שאלת פירוד הלבבות בין האיש ואשתו.

מה יעשה האיש אם נתקררה אהבתו לאשתו — או להפך — ובפרט אם יש להם ילדים? השאלה הזאת כשהיא לעצמה היא מסובכה מאד ופתרונה בכל פעם בחיי המציאות תלוי ברגשות שונים ונעלמים, בתנאים פסיכולוגיים, מרכבים ועמוקים. גם בשאלה הזאת יטפל לבונטין בהשתדלות יתרה, אבל בשום אופן לא נוכל לומר, כי התרת השאלה עלתה בידו באופן נכון ומוסבר...

הסבה הראשונה להתקררות אהבת שמעון לשרה היתה סבה מוסרית:

„לב שמעון מלא רגז בראותו, כי נשארה שרה פשוטה ותמימה כיום עזבה את עיר מולדתה בעת אשר בנות רבות עשו חיל בלמודן, בהגיונותיהן ובשאיפתן לחיים רמים... היא חפצה לדעת רק את מעונה ואת הסדר אשר בו, את ילדיה ומלבושיהם, את כל קטנות פרטי החיים, וכל רעיון נעלה כמו שגב ממנה; ולבו הוא החל להמשך אחרי אותן העלמות אשר באמץ רוחן התרוממו למעלה מכל „הצרכים הפשוטים" ומן „החיים אשר בחדר הבשול"...[1])

ובעת ההיא התודע אל העלמה אלכסנדרה לוי, אשר הצטיינה לא רק ביפיה, כי אם גם בידיעותיה ומדברותיה הצחות, ולבו כבר נמשך אחריה אז, אולם כאשר נפרד בחוזק יד מאת „סביבתו" ויוטל לארץ רחוקה, ששמה הלכה אחריו, ברצונה הטוב, גם שרה, התחדשה בלבו אהבתו לאשתו והפירוד הראשון כמו עבר לעולם. גם

„כאשר עברו הימים האיומים ודרור נקרא לו מגלותו המרה לשוב לכבודו הראשון... התרחק מכל עדת בני הנעורים וישקד הרבה על ספריו ועל למודיו, ועתותיו פנויות בלה רק בחברת אשתו וילדיו"...[2])

השפעת שרה גדלה עליו; אחרי אשר גמר חוק למודו בהאוניברסיטה לא חפץ לשמוע לעצת השר מגינו ומיודעו שיעצהו להמיר את דתו, אף שלא הרגיש בלבו כל קשר אל העם הדל והקטן — רק בשביל שרה. יען כי ידע שאין דבר שיוכל להרחיקה מעמה ודתה. אבל אך פנוש נפגש שמעון עוד הפעם עם העלמה לוי, והקרע שנקרע פעם אחת בינו ובין שרה נגלה מחדש. ובאמת, איך שנשפוט על אודות אלכסנדרה לוי, אם נחיבה או נזכה, בכל אופן צריכים אנו להודות, כי אופיה של העלמה הזאת, השקפותיה על החיים וכל חשבונו של עולמה התאימו בדברים רבים לתכונת נפשו של שמעון, ולכן גם היה בכחם לקנות את לבבו. אנחנו נוכל להסכים או לערער על דעות שמעון ואלכסנדרה בנוגע להחנוך הדתי והלאומי, אולם לא נוכל לפנן אף רגע אחד, כי שמעון ואלכסנדרה מצד אחד ושרה מצד השני — המה שני עולמות, עולם היהדות והיוניות, הסותרים ומתנגדים זה לזה, שלא יוכלו להתקיים איש בצד רעהו, ואשר פגישתם תלד בכל עת התנגשות ומלחמה עצומה. ובלי ספק די היה שיתקשרו נפשות סותרות זו את זו כנפש שמעון ושרה, כדי שתתחולל טרגדיה עמוקה, טהורה ונכבדה ביחוסה האסתתי והמוסרי, שתוכל לתת ענין לפייטן לענות בו ולגלות לנו קוים ושרטוטים חדשים, צדדים ומעמדים מעניָנים. אולם מספרנו השתדל לתאר את שמעון ואלכסנדרה, את השקפותיהם ודעותיהם בצבעים כל כך כהים ושחורים, עד אשר נתקלקלה כל התמונה והטרגדיה מפסדת הרבה מרושמה ומעצמה. לאט לאט יגלה לפנינו במשך הספור יותר

[1]) ספר ראשון צד 37. — [2]) שם צד 39.

ויותר. כי היוניות של אלכסנדרה ושמעון — היא יוניות מזויפה, כי דעותיהם והשקפותיהם על החיים — הנה דעות שטחיות, שאינן מובנות גם להן כלל, כי דבריהם על האידיאלים הרמים ותעודת האדם בתבל — המה רק פרזות מבריקות ומצלצלות שתוכנן כבר נתרוקן. ולאט לאט גם אהבת שמעון לאלכסנדרה תראה לפנינו כתאוה פשוטה ונסה: שמעון מאס בשרה, „יען כי כבר חלף זיו העלומים מעל פניה וסימני הזקנה כבר החלו להראות בהם", ויבהר באלכסנדרה, יען כי היא יפה וצעירה משרה. „היוכל לכבוש את תאותו, היוכל לשכוח את רגע הששון והאושר אשר בו חבקה אותו בזרועותיה החמודות, אשר שמה את ראשה על חזהו ותלחץ אליו בכל עוז חשקה הכביר?"...[1]) וגם בתאותו זאת אולי עוד יכולנו למצוא צל של יפיפיותו של יפת, אבל לאט לאט גם הצל הזה כליל יחלוף, ושמעון עומד לפנינו כיהודי תגרני גס ומקולקל, אשר זה כל חפצו לצבור בידים גסות כסף וזהב והמשתדל ככל העשירים מהטפוס הידוע לחקות את האצילים ולכונן בביתו סלון נכבד ונשפי־חשק, שלזה, בלי ספק, התאימה אלכסנדרה היפה והפטפטנית יותר משרה הפשוטה והשקטה.

„לו היתה היא (כלומר אלכסנדרה) גברת ביתו, כי עתה לא היה מעונו כחצר מות כי עתה היתה השמחה בחדריו; אז היו מתאספים ומתקבצים אליו כל מיודעיו ומכיריו, כל אנשי השם אשר בבירזה ובבתי המסחר, וגם הסופרים והאמנים (ממילא מובן, כי האחרונים נחוצים רק כעין דקרציה להרבות את כבוד ביתו), והיא היתה אז לנקודת המרכז, לתפארת ביתו... אז היה ביתו לאחד הסלונים ששם יאספו ויבואו כל טובי העיר"...[2])

ומפני שכל החזיון מקבל צורה גסה ומכוערה כזו, לכן יוצא בנוגע לשמעון גם הרגע היותר נכבד בהטרגדיה, התרת הקשר את אשתו, בצורה מכוערה. שמעון לא יתבייש להונות את אשתו ולגרש אותה ביד חזקה וע"י שליח, אף כי בלי ספק, היתה מקבלת ממנו גט גם ברצונה הטוב, ועוד יספר בשחוק לרבים ממכיריו ומיודעיו, „כי בימים האלה נטל עליו לעשות „ליקוידרציה" בעניני משפחתו... ואחרי גרשו את אשתו היה שמח ועלז תמיד ואף ענן עצבת לא רחף עוד על פניו"...[3]). ואנחנו מתחילים, לכן, לפקפק, אם הטרגדיה בנפש עציוני היתה בכלל טרגדיה למפרע, ואם היה מקום בנפשו לאיזו מלחמה פנימית שתהיה והתנגשות הרגשות. אולם כל פעולותיו וכל מנהגיו של שמעון בעת האחרונה נראים בעינינו, כאשר אמרנו מראש, מוזרים מעט, אחרי אשר בראשונה, כידוע, היה שמעון איש אחר לגמרי, בעל לב טהור ונפש מתפעלת, והמחבר לא הראה לנו כל יסוד וסבה להשנוי הפתאומי בנפשו. ובכן הננו משערים, כי גם פה שנאת המספר להמתבולל שמעון קלקלה את תמונתו, ועל ידי זה נשחת כל החזיון ויפיו.

---

שמעון עציוני איננו האידיאל של המספר, אבל איך שיהיה יצטיין המתבולל הזה ברצון חזק ובאנרגיה כבירה, אשר לא יחת מפני כל, ובכל עת ימצא די כח להשיג את מטרותיו הנשגבות והשפלות.

לא כן גבורי־הספור הלאומיים.

הנה לפנינו מר מלכין. הוא, כפי הנראה, איש טוב וישר השמח לעשוב טוב ולעזור לכל נדכה וקשה־יום. אבל בכל מפעליו ומעשיו, בכל הליכותיו והנהגתו יראה לפנינו כאיש חלש ובלי רצון, בלי מטרה מוגבלה ומגמה ידועה. כאיש מוגבל לא ידע את

[1]) ספר שלישי צד 179.— [2]) שם 177.— [3]) שם 206.

החיים, לא יכול להבדיל בין איש לאיש, בין אוהב לאויב. הוא כבד כל איש, דן את כל אדם לכף זכות, אהב את הכל. גם אנשים כחיימוביץ ורעיתו הטבועים ברפש מגמות פשוטות ותענוגים גסים ושפלים, לא עוררו בלב מלכין כל רגש גועל, יען כי המה נתנו על ידו מעט לעת פרוטות אחדות בעד תלמידים עניים. נפלא הדבר, כי „האיש הטוב הזה" לא עשה מעולם, גם בימי הנוער, הימים היותר מסוגלים לפעולה צבורית, איזה מפעל ממשי ורציונלי, אשר ביסודו יהיה מונח איזו דעה מסויימת, איזה אידיאל חברותי. אנחנו איננו מוצאים, כי השתדל מלכין בזמן מן הזמנים להפיץ אור השכלה ודעת באהלי יעקב המשכילים, דבר שהיה ועוד הוא גם עתה נחוץ מאד לעמנו; כי השתדל בפועל להיטיב את מצב עמו ההרוס. הוא רק ידע תמיד לעורר חמלת אחרים עליו ולהשליך יהבו על הנדיבים. הוא עזב את בית המדרש לרבנים אשר בעיר לבנה, אף שבלי ספק היה יכול בתור רב מלומד הכואב על שבר עמו להביא טובה רבה לאחיו האומללים והחשכים, ויכנס להגימנזיום ויבחר אחרי כן בלמודי הכימיה, רק מפני על ידי זה היה יכול לבצר יותר את מצבו החמרי. הוא לא הקריב כל קרבן בעד איזה אידיאל, גם בעד האידיאל הלאומי, — לא נקף באצבעו לטובת העם כולו. הוא היה, כאשר יכנהו חיימוביץ, רק פילנטרופ.

יוכל היות כי הפילנטרופיות בעצמה היא אחת מהצורות הגרועות אשר תלבש לפעמים אהבת הארם לרעהו; הפילנטרופיות אין ביכלתה להביא טובה רבה לעולם, לשנות את כל הארגניזציה הצבורית ולבנותה על אשיות יותר צודקות ויותר מוסריות, היא רק תוכל להביא תשועה רגעית ועוברת לאומללים אחדים. אבל ימי הגלות הרבים והמרים, התלאות הגדולות, אשר נפלו למנה לישראל בארצות נדודיהם, הולידו בקרב עמנו טפוס יקר של עסקן בצרכי העניים המיוחדים אולי רק לנו. עסקן כזה מקריב את כל עתו ואת כל כחותיו רק לטובת עניו, ותמיכת העניים היא אולי המטרה העקרית בחייו.

לא כן מלכין. פילנטרופיותו הוא — היא בזויה וזלה מאד, היא לא דרשה ממנו כל קרבן ממשי, עבודה מיגעת, לא שרדה ממנו את מנוחתו, לא הפריעתהו מעבודתו לטובת עצמו, לא עמדה על דרכו בהשגת מטרתו העצמית. פילנטרופיות כזאת היא אולי נרגעת יותר את לב הפילנטרופ בעצמו מאשר תועיל לאלה הנדכאים שבעדם נבראה. מלכין אוהב את עמו, את אמונתו, את היהדות, אולם אהבתו היא אהבה קלה ודלה, אהבה פלטונית, שאין ביכלתה להניע אף את אצבעו הקטנה לאיזו פעולה חיה ומעשה נכבד. מה קלושה ועלובה היא לאומיות כזאת, שלא תתעורר בלב בעליה אף מחאה חיה וכבירה נגד אלה המהרסים והמחריבים אשר בקרבנו ושאינם יודעים בושת ללעוג לאיד עמם! אך פעם אחת הננו רואים את מלכין יוצא גלוי לריב עם אלכסנדרה על יחוסה המוזר אל היהדות, ובקצפו אז לא ימשול ברוחו ויכלימה ברבים. אבל מלבד אשר דוקא בפעם הזאת לא היו דיים דברי אלכסנדרה לעורר קצף כזה, הננו רואים את גבורנו הלאומי מתחרט אחרי רגעים אחדים על צעדו זה, לא מפני שהגדיש את הסאה, אך — מפני שלולא רב עם אלכסנדרה, אז „היה יכול לאסוף עוד איזו שקלים מהאנשים האלה, אשר יפזרו כספם לריק ואשר רק אל תענוגות החיים עיניהם נשואות, ולא יתנו לבם אל מצב עמנו הרע והמר"...[1])

חי נפשי, הנני מתבייש בראותי לאומיים כאלה שכל כח לאומיותם — הוא רק באספת זוזים ושקלים!

---

[1]) ספר שני צד 79.

עד כמה היתה נפשו „הטובה" של מלכין קהה ובלתי עלולה כלל לקבלת רשמים חיים ורגשות חברותיים ומוסריים, הננו רואים מיחוסו אל קהל הפועלים של בית־חרשת־המעשה שהיה שם מלכין המנהיג הראשי ושבא עמם בנגיעה תמידית. הוא רואה לפניו רק המון גלגלים, חוטים דקים, יתדות וגלילים, ישמע קול המולה ושריקה של המכונות הרבות והעצומות, אבל הוא איננו רואה את גלגלי נפש פועליו, את החוטים הדקים המניעים את לבות אלה העובדים הסובבים אותו, הוא איננו מבין את מהלך נפשם, את עולמם הפנימי, ובינו ובין הפועלים הקשר באמת חלש מאד. הוא רק יודע, כי המה אנשים ולא מכונות, וכל גדל לבו הוא מראה בזה שלא יגרש את הפועלים, אם ישתו לפעמים לשכרה. . .

אם נתבונן אל יסודי לאומיותו של מלכין, אז נוכח לדעת, כי גם המה רעועים מאד, כי המלות היפות שישא מלכין תמיד על היהדות והקולטורה הלאומית — אין להן ערך נכבד ומיוחד.

בהתוכחו עם עציוני הוא אומר:

„...רוב עמנו המה רוכלים חנונים קטנים ודלים המתפרנסים בדחק זה מזה או מהמון עם הארץ. המה יודעים רק את מלהמתם הקשה בעד לחמם הקלקל, בעד פת לחם יבש לעולליהם וטפיהם, מלחמתם היא רק בינם לבין עצמם, התחרות איש ברעהו ובעמיתו, להדוף את אחיו ממקומו, לחטוף ממנו את בלעו, את פרוריו הדלים... אחריהם ימשך המון רב של בעלי-מלאכה, הסנדלרים והחיטים, הנגרים והנפחים, אשר ימלאו את כל ערי מושבם בחוג קטן וצר ואיש איש ילחם בעד כל נותן עבודה, וגם המה רעבים ללחם תמיד... עתה נפן למעלה(?) לראות „במאשרי-התבל" ב„הבורגוא" שלנו... החנונים העשירים אשר כל עשרם בחנותם או בבתי-מסחרם ואשר חובותיהם עלו לפעמים על מחיר כל סחורתם וקנינם, גם הקבלנים והסוחרים הגדולים... או בעלי בתי-החרשת הזעירים... אשר מצב כולם והצלחתם הוא כמץ אשר ידפנו רוח"...

סוף דבר:

„...כל בני ישראל המה פרולטריים, אובדים ונדחים, כי העניות והקבצנות המה העמודים אשר עליהם ישען כל בית ישראל... לנו, לכל בני העם למושבותם, יחסר הבסיס הנאמן והקים, היסוד, אבן הפנה לקיומנו. בסיס קים כזה נמצא לנו רק אחרי אשר חלק גדול מבני עמנו יוציא לחמם מאדמתם, מכרמיהם, משדותיהם. חלק אחד יעבוד בבתי-חרשת של אחיהם בני עמם, בבתי מלאכתם ולא יהיו מוכרחים ללחום מלחמתם גם עם הפועלים ובעלי מלאכה אשר לא מאחיהם"...[1])

מה רחוקות הנה דעות כאלה מחבת־ציון אמתית הנוסדה על אהבת העם וקניני רוחו! האם לא נראה גם פה את הפילנטרפיות הדלה, שבה יצטין מלכין?

ואת כל רקבון רצונו, את כל צרות מבטו על החיים — יראה לנו מלכין בצעדו האחרון. אחרי אשר כתבו עליו הפועלים ע"פ תעלולי מושין שטנה נוראה ויגוללו עליו חרפת דם, ואחרי אשר עציוני, אף שקם לימין מלכין, בכל זאת, למרות אשר נודע לו כל נוולותו של מושין, ל א חפץ לגרש את ידידו ואיש בריתו זה ויאמר להשלים ביניהם — עזב מלכין את משמרתו, מבלי להלהם נגד עציוני ומושין ולהשיב למחרפיו דבר. הוא אומר לאהובתו:

„רק דבר אחד עלינו לעשות: לסלוח!"...

„לסלוח!"...

את המלה הזאת הורגלו רבים מבני עמנו לשנות בכל עת ובכל שעה, מבלי שיראו, כי רק עבדות נמבזה ושפלה נודפת הימנה. למי נחוצה סליחתנו? האם צוררינו

---

[1]) ספר שני צד 143—145.

התקיפים המתאמצים לעקר אותנו מן השרש — האם להם יש חפץ בסליחתנו? לסלוח כמנצחים, כתקיפים למנוצחים — זאת היא אולי מדה טובה ונשאה, אבל המלה „סליחה" בפי חלשים ונדכאים כמונו היום — האם לא תעורר אך שחוק וגועל נפש? —

ביחס הזה כמו תצטיין לטובה אהובת מלכין, היא מרים אחות שרה. היא אמנם תראה לפנינו בסקידה הראשונה כעלמה בעלת אנרגיה רבה ורצון חזק. בהתלהבות עצומה קוראה היא למלכין: „מלחמה לנו עם האנשים הרעים; בנשקם עלינו להלחם נגדם"... היא רוצה גם כן להלחם עם שמעון ואלכסנדרה ומתאמצת לעמוד לימין שרה האומללה. אבל אם נתעמק ונתבונן יותר אל תכונת העלמה הזאת, אל הליכותיה בחיים ויחוסה אל האנשים הסובבים אותה, מיד נוכח לדעת, כי אין כחה אלא בפיה ובלשונה וכל האנרגיה שלה התגשמה רק בדברי חרפות וגדופים — ולא באיזו פעולה. מרים היא פטפטנית לאומית, בעת אשר אלכסנדרה לוי היא פטפטנית מתבוללת. מרים מדברת דברים רמים ונשגבים על עמנו ותעודתו, היא שופטת רמות על שאלות רבות העומדות ברומו של עולם, אבל מסופקני מאד, אם אהבתה לעמה נובעת ממקור תכונת נפשה. משפטיה — המה אך שטחיים שלא יוכלו לעמוד אף בפני בקרת קלה. היא אומרת, למשל, כי תמאס בלבה את צעירי ישראל היושבים בחוץ לארץ, על אשר ידברו וישפטו בשאלת הפועלים והעובדים. אבל מרוע אין כל צדקה לצעירי ישראל להתוכח על השאלות האלה? יען — מבארת מרים — כי מצב עמנו לא יפתר ע"י שאלת הפועלים:

„בני ישראל — ושאלת הפועלים? בעירנו שרצון (?) — הראית אותם את איתני העולם עבדי העבדים?... נחוץ לצעירינו לבוא כפעם פעם לערי תחום מושבנו ולהתבונן אל מחלות העפר ששם יושבים בני אמונתנו"... [1])

השמעתם סמיכת־פרשיות כזאת? האם התנועות החברותיות המתחוללות בחיי האנושיות כולה מחוץ לתחומנו הצר והמוגבל אינן נוגעות כלל לנו ואינן צריכות לענין אותנו? האם אין כל קשר ויחס ביניהן ובין תנועתנו הלאומית?

עד כמה היו דעותיה ע"ד החנוך הדתי והמוסרי וביחוד החנוך האסתתי, נכונות ויסודיות—את זאת לא נוכל לדעת, אף כי המספר יבטיחנו על דברתו (המאמין—יאמין!), כי נצחה מרים בוכוחה את העלמה לוי ואת שמעון ותשם לאל את כל דעותיהם על יסוד דברי גדולי הפדגוגים וספרי חכמי הדור. אבל התפעלותה העצומה מההזיון הפטריוטי אשר הציגו תלמידי האוניברסיטה הנקראים בשם בני־זכריה — לא תעיד לנו על רגש יופי שלם. יוכל היות, כי המנגינות הפטריוטיות היו נעימות וחמודות, אולם אם נתבונן אל תוכן החזיון „אסתר", אשר מצא ביחוד חן בעיניה, אז נוכל לפון ברגשותיה האסתתיים. החזיון הזה, הלקוח אות באות מדברי המגילה, וכל החדושים אשר חדש המחבר בתכונות הנפשות העושות בו יעידו כל כך על חוסר מקוריות, על עניות הכשרון ודלות הדמיון וההרגשה של מחבר החזיון, עד אשר באמת טוב עשה מר לבונטין לו השמיטהו לגמרי. (האם לא בטלנות גדולה היא, למשל, להציג את מרדכי בתור רוכל פשוט, שהעיר עליו חמת המן, יען כי לא אבה לתת לורש אשתו תמרוקי הנשים בהקפה?)

קשה גם כן להאמין באמתת עומק חושה הפסיכולוגי של מרים, בראותנו את יחוסה אל הטרגדיה של חיי אחותה וגיסה. היא שפטה על כל הטרגדיה הזאת על יסוד פרינציפיים מוסריים מפשטים, מבלי הבין, כי על חזיונות מרכבים כאלה פועלים ומשפיעים כחות

[1]) ספר ראשון צד 44.

פסיכולוניים רבים. רגשות נסתרים ושונים, הדורשים עיון עמוק ונתוח דק. היא רואה רק את המרשעת אלכסנדרה ואת המנוול שמעון, והיא צועקת כי תקח נקם מהאנשים האלה ומפטפטת דברים שאין להם כל טעם. עד אשר תראה לה שרה את אולתה ושגיאותיה. וגם כאשר הגיעה הטרגדיה אל קצה ושמעון גלה לאשתו את אהבתו לאלכסנדרה — גם אז היא עוד מאמנת שתוכל להכריח את שמעון שלא יעזוב את שרה ודורשת ממנה, כי לא תקבל מבעלה בשום אופן גט פטורין. וכאשר תשאלה שרה את השאלה הנכונה: „ומה יהי מצב חיינו אחרי כן, אם לא נפרד? האם בחוק־יד אשיב לי את אהבת שמעון אלי? האם לא לתפת יהיה לנו המעון הזה? והאם הוא ישקוט וישכח את אהובתו"...[1]). גם אז איננה מבינה את שרה ואת צרקת משפטה, אלא ממששת את דופקה בהאמונה, „כי אש הקדחת מדברת מפי אחותה"; ואחרי כל צעקותיה ודרישותיה לנקמה — היא מסתפקת רק במעט דברי מוסר אשר תשמיע באזני שמעון, אף כי מראש יגלה לדעת, שדבריה לא יעשו כל פרי. וגם אחרי שתריב מרים במלכין על חלשות רצונו ובדברים נלהבים תדרוש ממנו, כי יסיר את המסוה מעל פני האנשים הרעים (שמעין ומושין) ויראה לאדונם את גוולותם וזדון לבם... תשוב מיד למנוחתה ותשכח את כעסה ורגזה, — אך יבקש מלכין את ידה ולבה. בלי ספק תנוח דעתה, יתקררו גם חומה והתלהבותה, והיא תשכח את כל דבריה הרמים. אחרי אשר תהי החתונה למו"ט — מקרה אשר יקרה את רוב העלמות ההומיות והמפטפטות על ענינים צבוריים, אחרי אשר תבאנה בקשר הנשואים. . .

---

הטפוס האחד אשר באמת עלה ביד המחבר באופן נעלה — הוא שרה אשת שמעון. בנפש זו הננו רואים לפנינו את העבריה בכל תומתה וטהרתה, בכל עז אהבתה לבעלה ולצאצאיה, בכל נגה שכלה הזך וסגולותיה הרמות והנשאות. מימי ילדותה ועד קץ הטרגדיה תשאר שרה נפש שלמה ונאמנה לעצמה, וכל הליכותיה ופעולותיה, כל יסוריה ומצוקותיה טבועים המה בחותם הטוהר והאמונה. זאת היא עבריה במובנה היותר נעלה...

בעד התמונה הנפלאה והשלמה הזאת הננו אומרים להמספר מלב עמוק: יישר כחך! . . .

שמואל בן־נתן.

---

[1]) ספר שלישי צד 185.

# מדוע הנני ציוני?*)

## ודוי של אחד מזקני הציוניים וקול קורא.

„אני הגבר ראה עני!" ומידעי את עני עמי ואת גורלו המר, אשר כמעט אפסה לו כל תקוה, נשגבה ממני להבין, איך ימצאו עוד יהודים שאינם ציוניים...

אחד הסופרים העברים פנה אלי בשאלתו, להודיעהו, מתי נהייתי לציוני? כי ברצונו לתת לקוראיו תמונה קטנה מחיי אני הצעיר בעמי. לשאלת האיש הטוב הזה עמדתי זמן רב משתומם. האם יוכל איש לאמר, כי באחד הזמן נהפך לציוני, כאשר יאמר על אדם, כי באותו זמן נהפך להיות ווגיטאריאני, דימוקרט או שפינוציסט? כל בן ישראל הוא ציוני או איננו יהודי. לו שאלני הסופר ההוא בדברים אחרים: אם היו ימים בימי חיי אשר בם לא הייתי ציוני, אז הייתי מוכרח להודות לו, כי באמת היו לי ימים כאלה, והם ימי בקרי בבית מדרש החכמות. אז בימי נעורי, כאשר עוד הרגיש לבבי וצללו באזני דברי החלומות של האחוה בין העמים מולדת שנת 1848, כאשר ישבנו בבית המשתה לשתות שכר־שעורים לרויה או נאספנו על שדה מלחמת־הבינים יחדו עם בני הארים האוהבים „יין, אשה ושיר". אולם במשך הימים באה דעת בלבי, כי רק תענוגות בשרים, רק הנה ולא דבר אחר, תוכלנה להיות הקשר המקשר את בני שם עם בני משפחות הארים. ובאמת מה טוב ומה נעים היה גורלנו בין העמים האחרים, לו היינו יכולים לשתות שכר הרבה לרויה, או לו היו נהירין לנו שבילי חכמת האכילה, ומאכלנו לא היה מאכל כשר השנוא לארים!

הנני א"כ ציוני למן הרגע שהרים נער נוצרי בפעם הראשונה את ידו עלי באשר הנני יהודי; למן היום ראיתי בעולם המעשה ההפך ממה שקראתי בספר תורת משה. ספרי קדשנו יספרו כי ברא ה' את האדם בצלמו, ועיני רואות כי ישנה משפחת אנשים אחת, אשר כחיתו יער ירדפוה מנוחה על לא חמס בכפה.

אך עלי להודות, כי ימים רבים היתה לי אהבתי לציון כעין סמל העתיד: כי יבא יום ועמנו יסור באיזה אופן שיהיה את עול הגלות מעל צואריו ויבקש מפלט לו באחת ארצות התבל הגדולה והרחבה למצוא מרגוע לנפשו העיפה. מכאוב עמי היה גם מכאוב לבבי, אשר כרקב היה לעצמותי וימרר את כל שמחת חיי. בכל רגע נראה לי כאלו ירדו אלפים שנות הגלות של עמי כעיט על בשרי ויטרוף ואין מציל.

אולם זה שנים אחדות קבלה אהבתי לציון צורה, העליתי עליה בשר והפחתי באפיה נשמת חיים, והארץ אשר אליה אני נושא את נפשי היא — פלשת.

---

[1]) „קול קורא" זה כתוב היה בידי המחבר עוד לפני הקונגרס השלישי ויסוד הבנין הלאומי ומפני סבה מן החוץ נתאחרה הדפסת המאמר עד היום.

לולא ידעתי אל נכון את ערכם המוסרי של בני עמנו, למרות אלפי נגעיהם ופצעיהם הרוחניים אשר הוכו בית שונאיהם בנפש, לא הייתי ציוני; אולם בטוח אני כי יהפכו היהודים בארץ אבותיהם על אדמת החפש והדרור ללאום העומד במוסרו לנס עמים, כי בהשתנות דרכי חייהם לטובה יוכלו לאחד את הקולטורא היותר רחבה עם מצב מדיני מוסרי בתכלית השלמות, אשר אפשר לבן תמותה להגיע אליה, כי מארץ פלשת יפיצו בפעם השנית, ואולי עוד בהוצאה מתוקנת ביותר, תורת חיים לכל המין האנושי, לכן הנני ציוני אדוק, מדיני, מכף רגל ועד ראש...

ומתחרט אני בחרטה גמורה על מחלת האסימילציה אשר דבקה בי בימי ילדותי, בתומי חשבתי אז, כי רוח רעי האריים נאמנה אתי כאשר היה לבבי נאמן אתם. טובים היו בעיני יתר הרבה מאשר המה באמת. אהבתם היתה אולי תלויה בנפשי, כי הביטו עלי תמיד כעל יהודי יוצא מהכלל, דבר אשר היה נעים לי מאד בימי נעורי; אך עתה יפלח זה כחץ כבדי. אינני רוצה להיות „שוטציודע", הנני חפץ להיות par inter pares, איש בין אנשים, וכל עוד לא אראה עצמי במצב כזה אזרה הלאה כל אהבת האריים וכל ידירותם גם יחד. ובראותי יהודים עוגבים על האריים לקבל מגדוליהם מבט־עין או שחוק של חסד, יעירו בקרבי גועל־נפש. בתורת חסר או נדבה לא אחפץ לקבל מאומה. . .

כלל גדול הוא בעיני, כי מן הנמנע הוא אשר יתבוללו היהודים הנולדים בין חומות הגיטו, והמה הרוב הגדול מבני עמנו, עם בני עם אחר. האסמילציה, אם גם תקוה קטנה נשקפה לנו ממנה, היתה באפשרות רק אם היו היהודים לאזרחים שוים בזכיותם ליתר העמים לכהים בספר־החוקים. אולם כעת אשר לוקח מהם כל משפטי האדם, וגם הזכות קלת הערך הנתנה לכלבים, לגור באשר יגורו בכל מלא רוחב ארץ מולדתם, נגזלה מאתם ואפס כל תקוה לימים טובים מאלה, עתה נוכל לדבר לכל היותר באפיסה רוחנית וגופנית, בשליחת יד בנפשנו, והיא להביא את צוארינו בעול האמונה השלטת, ולא באסימילציה.

ואולת גדולה היא מאין כמוה, לשאול מאת היהודים בכמה ארצות כי יאהבו את ארץ מולדתם, בעת אשר יתנו להם לראות את „ארץ המולדת" רק ממרחק כמבעד כלי־הראות. באהבה פלטונית לא אאמין מעודי!

אם אמנם לא אוכל כחד, כי בלב היהודים, כן בארצות המערב וכן בארצות המזרח, תמצא קן לה נטיה טבעית לארץ מגוריהם: אכן הרגש הזה הנהו משותף לכל בעלי החיים. החמור ידע אבוס בעליו והכלב יאהב לנוח באחד מירכתי החדר אשר הסכין בו. אולם ארץ המולדת לא משדות ויערים, מנהרות והרים, מערים, כפרים ובתים היא מורכבת, כי אם אנשים חיים, אשר עמם נתהלך ואליהם נקשרנו באלפי עבותות חיי החברה, המה יתנו לנו מושג ארץ המולדת. ואם האנשים האלה ימררו את חיינו, יהפכו לנו כל ששון לאבל ועל כל צעד וצער יצודונו למדחפות ויראונו את נחת זרועם הקשה, אז אהבתנו לארץ מולדתנו תוכל היות אמתית רק בתנאי האחד, אם יתהפך האדם לכלב המלקק את יד מכהו...

היהודים בארצות המערב הגו והרו מלבם תורת המיסיון, לפיה בחרה ההשגחה העליונה בעם ישראל להפיצו בגוים, למען יורה וילמד לכל העמים דעת אל אחד ואהבת האדם איש לרעהו, אחדות המין האנושי. התורה הזאת היא תורת הבל מאין כמוה, אשר הוציאו מבית נשקו של הפילוסוף היגל, להיות כסות עינים לאלה היהודים

המתאימים את דרכו חייהם עם צרכי העת, המביטים בקר רוח על כל הנעשה בעמם ויבושו להודות זאת גם לעצמם. שליחי המיסיון האלה יושבים שלוים ושקטים לפני מכונת הזמן ויִראו במספרים וחשבונות את צדקת ההנחה, כי מצב היהודים יתאים תמיד עם המצב הקולטורי של הארץ אשר המה יושבים עליה, ובראותם כי לחץ היהודים ברומניה גדול מלחץ היהודים באוסטריה ועני אלה האחרונים מורה מעני היהודים באשכנז. אם יעלה חשבונם יפה, יֵרָאה שחוק נעים על שפתותיהם ולבם ימלא רגשי שמחה כשמחת הפיזיולוג, אשר יעיר אחד מעצבי השפן ויסב רתת וחלחלה באותו העורק אשר הגיד מראש. האנשים הטובים האלה שכחו כי המודד הזה למעלות הקולטורא מרכב הוא מאנשים חיים ומרגישים, אשר כל פעם ירד מטה יכה ראשי האנשים ההם חרם או יפוצץ את אבריהם לרסיסים... ומי ימנה את מספר ירידות הבַרומטר הזה מטה!

תורת המיסיון היא א״כ אבעבועה של בורית ורעות רוח. קיום הלאום ומצבו המוסרי שוים המה לכל מקרי השמים והארץ הנופלים תחת חקי הסבה והתולדה, חקי הקויזאליטט, ולכל עם בתבל רק מיסיון אחת: לחיות או לגוע, הכל לפי גודל כחו לעמוד נגד המשטינים הרבים אשר יסבוהו. וכן נוכל לדבר ממיסיון של היהודים רק במובן הזה, כי העם, אשר הראה במשך ארבעת אלפי שנות חייו את הכח החיוני אשר בו, לו הזכות והמשפט לחיות ועליו לבקש את האמצעים, אשר בהם יחדש כנשר נעוריו וישוב לתחיה, חיים שאין בהם בושה וכלימה או לחץ עמים אחרים, כאשר עשו שני העמים היותר מהוללים בימי העת הישנה, הרומים והיונים, ששבו בשנות־המאה התשע עשרה לחיים מדינים בתור אטלקים ויונים־חדשים. ועתה מהנחוץ שתעיר שנות המאה העשרים לתחיה את עם היהודים. וזאת היא המיסיון האחת של עמנו! איננו רוצה למות בשום אופן!

דמות החיים העתידים עומדת לנגד עיני ברוח, עדי אוכל לתת מהם ציור אמתי, כמו שיש לאל ידי לחשב ערך־הנדסי! המספר הבלתי נודע בערך הזה הוא היהודים בעצמם. כי רק ברצון היהודים בעצמם תלוי לפתור השאלה הזאת או להניחה בלי כל פתרון; אכן מצד עצמו הדבר הזה הוא דבר אפשרי.

פלשת היא כעת ארץ בלי לאום ובלי כסף; היהודים המה לאום בלי ארץ אבל עם כסף. פלשת היא ארץ העתיד. לפי דברת מביני דבר תוכל להתהפך על ידי שקידה ועבודה חרוצה לגן פרחים; פלשת וסוריה תוכלנה להמציא מחיה לאלפי אלפים נפשות וכעת הנן שוממות מאין יושב.

התורקי הוא בטבעו איש טוב, בעל רוח כביר וישר־לב, אך נרפה הוא ועצל, פאטליסט; והיהודי הוא איש נבון, חרוץ במלאכתו ושוקד בעבודתו, אשר כמעט להיות סוחר ואומן חרוץ נוצָר.

היהודי והתורקי נקשרו יחדו בקשר אמיץ וקים, הקשר הזה הוא פרי השתדלות העמים האירופיים על ידי תואנות שונות לגרש את התורקים מאירופה ורק אסיה תהיה למושב להם. שם יחסרו להם כל תוצאות הקולטורא אשר בהם תלוים חייהם ובלעדם יעלה העם הזה בתוהו ויאבד. הארמינים והיונים כבר הראו לו לדעת מה היא האהבה מצדם, ונושאי הקולטורא האלה כבר יצאו מאפיו והיו לו לזרא, ולעומתם לא בגדו בו היהודים מעולם וגם לעתיד יבטח בהם לבו.

המכשולים העומדים למראה־עין בדרך פתרון שאלת היהודים באופן כזה, כי

ישובו לפלשת. המה רק מכשולים מדומים ואינם מגיעים בערכם למכשולים אשר עמדו לשטנה לאחרות האיטלקים.

על האיטלקים היה להסיר מעל שכמם עול אוסטריא האדירה, עול האפיפיור האדיר עוד יותר, ועול המושלים הקטנים, אשר בכל מאמצי כחם החזיקו בממשלתם „בחסד שדי“ ולא הרפו ממנה. עליהם היה ללחום נגד חיל גדול בעל מדרגה ראשונה, המלחמה היתה כבדה ביותר אחרי אשר נלחמה על אדמת ארץ מולדתם, ששם ארבו להם אלפי מרגלי חרש, בוגדים, בני־חשוכים, אסימילנטים וכאלה; חיי הלוחמים מלחמת הדרור היו תלוים להם מנגד וכל אשר נגע בהם הלא נקה. הדבר היה כמעט בלתי אפשרי, ובכל זאת עלה בידם אחרי חמשים שנות עמל ועבודה רבה. והלא דבר ידוע הוא לכל, כי כבד להוריד ממשלת אדירים וכהנים מלקנות ארץ. „במרחבי התבל יש מקום לכל הברואים“, וליהודים כסף לכל דבר אם רק ירצו. המלחמה אשר נצא לה אנחנו היא פשוטה מאד ובלתי מסוכנת ביותר. אנחנו קרבים אל עבודה מתונה, עבודה שאין בה שפיכת דמים, קולוניזציה קולטורית, חרבנו וקשתנו המה עבידה חרוצה ושקידה רבה, לא בחרבנו נאמר ללכוד את ארץ מולדתנו, כי אם בכסף ובדברים טובים; לא אויבים כי אם אוהבים אנו מבקשים, אוהבים אשר כפי הנראה לא יסרבו לבא אתנו במשא ומתן. גם אין לנו לפחוד, פן יקפצו קונים אחרים להתחרות אתנו, כי לנו אוהבים העומדים לימיננו ואויבים החפצים להפטר מטנו; אם כן איפא טוב הדבר מאד! אלו מאהבה ואלו משנאה יתמכו בידנו! סוף כל סוף איש לא יעמוד לנו לשטנה, לא נהיה על איש למשא, כי להפך חפצים אנו לעזוב פה המקום לאחרים...

לו רק ירצו השבעים והעשירים שבנו, המלומדים ואדירי הכסף, להבין כי הדבר הזה לא יגע אל עצמם ובשרם, כי לא עליהם לעזוב את קנם החם ולעשות להם כלי גולה! לו רק ישימו אל לבם כי התנועה הציונית יצאה לפעולת אדם רק למען הושיע לאביונים שבנו, לילדי העוני אשר כבר נלאו שאת לחץ אויב, שהמה יהיו במשך הזמן לעם, לגאון ולתפארת לכל היהודים; לו חכמו השכילו זאת: הלא לבטח חדלו למלא פיהם שחוק על התנועה הציונית ולהשליך עליה שקוצים, הלעג הזה אל חיקם ישוב לבשתם ולכלימתם! . . .

ומה אנחנו מבקשים? מה אנחנו שואלים מאת אחינו מקרוב ומרחוק? אין כל, בלתי אם לב טוב, תמיכה רוחנית! לא נדרוש מאתם הוצאות גדולות, נדבות לא בקשנו ולא נבקש לעולם. „שקלי כסף לשנה לא יוריד איש מנכסיו. והמוסדה אשר נכונים אנחנו ליסד למען יבא השקל על מקומו הדרוש, בית הבאַנק הקולוניאלי, תסתפק בסכום קטן למאד, אשר לא יגיע גם לסכום הכסף שיוציאו הרבה מאחינו ביום אחד בשחוק הקלפים או בבית המשתה!

לבאַנק אנו צריכים, לכן הננו קוראים לכל עבר: „ממלכת יהודים בעד באנק!“ אנו צריכים לבאנק לאומי, אשר יוכל לגשת אל ממשלת התורקיא ולקרא: פתחו לי שערי ארצך ויבאו בם מאות אלפי אנשים ישרים, אומללים ונרדפים על צוארם הרוצים לחיות ולהחיות, הרוצים לעבור עבודה לתועלת עצמם ולא להזיק לאחרים! ומדוע תמאן ממשלת הטורקיא לתת לנו ידים בארצה? מה תאמרנה לזה הממשלות האירופיות? ישאלו מתנגדינו. ... אבל איזה רוח עבר עליכם לדעת כל זאת? נסו נא הפעם, בוערים בעם! הלא לאבד אין לכם מאומה ולהשתכר יש הרבה! — כאשר אסרו היונים לפני שנתים ימים את המלחמה נגד התוגרמים על דבר אי כרתי, לא היתה להם כמעט כל תקוה לנצח. חיל

צבא התוגרמים הגדול יתר הרבה על צבאותם, חמת כל מושלי אירופה, ולדעתי גם סבת המלחמה אשר בעקרה היתה לתוגרמה הצדקה וליונים בשת הפנים. כל אלה לא פעלו על היונים מאומה, באמץ רוחם רצו לבאר שחת ויקראו לאחיהם בכל הארץ לעזרה, והנה הפלא ופלא! מכל הארצות אשר יגורו בהן יונים, שכמעט לא ראו עינם מעודם את ארץ מולדתם, עפו אליהם אלפי אלפים דנרי זהב, והנותנים היו בטוחים מראש כי כספם לא ישוב אליהם לעולם; ואנחנו אשר לא לשפוך דם רק למעשה הצדקה ולעבודת השלום נדרוש כסף; אנחנו הקרבים אל התוגרמים בדברי שלום ואהבה במקום שנאה, בהפצת המסחר וחרשת המעשה במקום הרג רב, אשר כספנו לא נאסוף בתורת צדקה לעניים, כי אם למען נעסוק בו בתם ויושר כבקנין הלאם כלו, אנחנו נקרא לאחינו ואין עונה? לא! דבר כזה הוא מן הנמנעות!

מן המנעות הוא הדבר הזה, כי לדעתי עשירינו וגבורינו אינם אבירי לב ואינם דיפרנטים כ״כ, עדי יקשיהו לבם מאחיהם, כאשר יֵראו במבט עין הראשון. הלא עינינו ראו ולא זר את אשר עשו יהודי ארצות המערב בשנת 1881, בימי המהומות הידועות, בעד אחיהם האומללים במזרח. אלפי אלפים פרנקים נאספו אז באשכנז, באוסטריא, בצרפת ובאנגליה בעד אלה אשר שודד כל הונם או אשר הרחיקו נדוד לקאנאדא או לארצות הברית באמיריקה הצפונית. אני הייתי אז היושב ראש בועד הנוסד להמציא עזר לאחינו ולקחתי חלק במקרי הימים ההם. מאות אחינו מהנולדים בהגיטו החיים כעת באמיריקה חיי עשר יאמתו את דברי ויזכרו את התמיכה אשר קבלו אז באמצעותי. היהודי בכלל, כעשיר כעני, יתן צדקה ויחזור ויתן על ימין ועל שמאל, נתינת הצדקה מורשה היא בעמנו מדור דור ותתן עוד הפעם עדיה, אם בכלל צריכים אנו עוד לעדות, כי בטבע אחינו הנפוצים בכל הארץ נשארו סגולות רבות מיוחדות להם עד היום הזה...

לא הקמצנות או חסר הרגש בעמל אחיהם אשמים בזה, שיעמדו העשירים והמלומדים בעמנו מנגד לתנועה הציונית. לדעתי טעם אחר בדבר, והוא: כי בלב האנשים היותר עשירים והיותר מלומדים שבנו נשאר עוד קורטב של יהודי יליד הגיטו אשר יירא מפני קרני השמש המזהירים ורק בהיותו ממשש בערפלי הקוסמופליטיסמוס יבטח ולא יפחד. היראה מולדת הגיטו עודנה נוזלת בעורקיו, הוא יירא לכתוב ידו לאיזה לאום ובפרט ללאום אשר ממעיו יצא, מידעו כי בעקב האחרות נהרו נהרי דמעותיו ונחלי דמו. לכן יאמין כי רק אז חייו המה בטוחים אם לא ידברו בו כבאיש יהודי. חולה הוא במחלת המאַראַניזם של שנות המאה התשע־עשרה. היהודי יבקש למצא מפלט לו בצל הכלל „אדם״, למען לא ימוט עליו הפרט „יהודי״ רעה. אולם מה שגית, פתי אמלל! יבקשוך וגם ימצאוך בכל מקום שאתה שם, גם אם תשים אפר על עיניך... וכאשר תוסיף לפחד כן תרבה להיות מטרה לחצי לעג, שאט־נפש ושנאה. משך אלפים שנה פחדת פחד, נסה נא הפעם להסיר כל פחד מלבך! הראה נא הפעם כי בן הנך לעמך! קבץ את אבריו המפוזרים ופחה בהם נשמת רוח חיים, וחי נפשי, לא תתחרט לעולם! במשך הימים תוכחו לדעת כי גדול יהיה אז כבודכם בעיני העמים אשר יבוזוכם כעת. כי רק המכבד את עצמו הוא מכובד בעיני הבריות . . .

באחרית שנות המאה התשע עשרה הננו עומדים לפני מקרה היסטורי, אשר חוב קדוש מוטל על כל פטריוט יהודי לעשותו לכלי מחזיק ברכה לעמו. התנועה הציונית הוא כח נשגב, force majeuse, אשר חלילה לנו להתיצב נגדו, וגם לא נוכל לכשנרצה . . . קול העת הוא, מראה הטבע כאשר יראה בתוך יתר העמים . . . לא גבה לב וזדון

הולידו את התנועה הזאת, כי אם הכרח טבעי. העוני השורר כעת בתוך היהודים שונה הוא בטבעו מהעוני המושל על פני כל הארץ, כי ידי אנשים בני בליעל יצרוהו אף עשוהו וכל עצמות איש יהודי יגרם. אלפי אלפים אנשים סובלים חרפת רעב וצעקתם תעל עד השמים.

למה תתראו, אתם השבעים והמאושרים! מהרו לתת ידכם לאלה הרוצים לצאת לישע עמנו ורק בעזרתכם יוכלו הושיע! רוח טובה מנשבת לנו, התוגר יביט עלינו בעין אהבה . . . מי יודע אם לאורך ימים תהיה שעת הכושר כזאת, לכן גשו נא אל המלאכה ועשו, ותראו את הנולד. זכרו את דברי המשורר:

„את אשר בין רגע הלאה זרית
עד נצח אליך לא ישוב . . ."

קיוב. ד״ר מאַכס מאַנדלשטם.

# השקפה כללית.

## IX.

(מצב הענינים באוסטריא. עצות מרחוק. — הציוניים המדיניים בווינא. שיחה נאה עם ד"ר הירצל. — פלשתינא או קפריסין? — עתונים חדשים לעניני היהדות היו"ל ברוסיא. — סוף שנות המאה הי"ט).

קץ שנת האזרחים הולך וקרב והיהודים במדינות אוסטריא לא נושעו. קוה קוינו, כי עוד מעט ומשפט הדמים (דמי ישראל) בקוטינברג לרגלי עלילות הדם בפולנא יצא בקרוב לאור. והנה עברו כשלשה ירחים ובמשך הזמן הזה אירעו מאורעות נוראות ומעשים רבי עלילה: בקהלות רבות במדינת מהרן היו בתי ישראל לשמה. ה„עלילה" נתנה פתחון פה לצוררי ישראל בווינא הבירה למלא פיהם נאצה ולהשמיע בסוד קרואי עמים דברי שקר ובלע על עם ישראל ותורתו; אלפי בתי אבות נתרוששו, מעינות הפרנסה דללו לרגלי החרם ששמו האנטיסימיטים על כל איש אשר יעיז לקנות לצרכי ביתו לימי חגי הנוצרים בחניות היהודים; העניות האיומה בגליציה הגיעה למרום קצה. כל אלה מצאו את כנסית ישראל במדינות אוסטריא בזמן קצר כזה, והמשפט הנורא אשר ממנו התוצאות הנוראות והסבה הקרובה והגלויה לכל הענינים האלה עוד לא נתברר והנגע עומד בעינו. יודעים הננו, עד כמה לא נכון הדבר לתת עצות מרחוק, אבל חזיון אחד מעציב מאד יגיד לנו מה טיבה של ההתעוררות הלאומית בכנסית ישראל שבאוסטריא בכלל ובווינא בפרט ומה יש לקוות ממנה.

בווינא נמצאה אגודה ישראלית אחת בשם „אוניון" (אחדות), אשר תכליתה היא לריב ריב היהודים ולהשיב חורפיהם דבר. שנים רבות היו בעלי ה„אוניון" משכימים לפתחם של נטילי הזהב, אשר שם ישראל נקרא עליהם, גם היו בידי אלה האחרונים לכלי שרת להגדיל כבודם בעיני המון העם, למען יבחר בהם לפרנסים ומנהיגי העדה. עתה כאשר התגברה ההתעוררות הלאומית בין העם, לרגלי הצרות והרדיפות הגלויות והנסתרות, עתה, לרגלי התגברות התנועה הציונית, אשר בכל אופן יש להודות, כי אָצלה רוח דעת איש ישראל את עצמו גם על פנות העם, אשר עד הנה לא ידעו ולא הרגישו מה הם לישראל ומה ישראל להם, עתה נפקחו עיני ראשי החברה הזאת לראות כי תעו בדרכם עד כה. באסיפתה האחרונה בירח נוומבר דרש מר זיגמונד מאיר ע"ד מעמד היהודים בממלכת אוסטריא המורה מאד, יען כי דרכי הפרנסה אבלות, הבינונים מתמוטטים ממעמדם וחייהם תלואים להם מנגד ונוטל גם כבוד מבית חייהם בתעלולי האנטיסימיטים, כל נבל ופוחז ידה אבן בהם והיהודים הנם למפגע לכל הלאומים המתגרים זה בזה. הפולני, הטשיכי, האשכנזי והסלוביני הנלחמים זה בזה בחמה שפוכה, עושים שלום ביניהם

בשעה שדרוש להרע לישראל ולהציק לו בכל אופן ותחבולה. הדורש ושומעיו, אשר עד הנה היו נושאי כליהם של „הגבירים" בווינא וביתר הקהלות הגדולות, הרבו לקטרג על „גדולי ישראל" אלה. האדון מאיר פרק עול „הגבירים" מעל צוארו ויפרסם ברבים את רובי „טובותיהם" לעמנו האומלל. הנואם השיא את היהודים „עצה הוגנת", היינו כי יסופחו אל כת הסוציאליסטים, תחת אשר סרו עד הנה למשמעת „הליברלים". ואולם אם צדק מר זיגמונד מאיר בתוכחתו עם הגבירים והליברלים, הנה עצתו, אשר יעץ לאחיו, היא עצה נבערה. זה ראינו בימים האלה לרגלי מאורע אחד אשר אירע בבית נבחרי העם בווינא. בו ביום אשר הציע מאיר, כי יתאחדו היהודים עם הסוציאליסטים, דבר מנהיג הכתה המדינית הזאת ע"ד השערוריות שהיו בקהלות מהרן כשמחה לאיד ישראל. הנבחר בירנר (ישראל מלידתו שהמיר אח"כ) הצדיק את הדין על היהודים ולמד סנגוריא על פורעי הפרעות, כי בצדק חרה אפם על היהודים, יען כי הם בעלי ברית האשכנזים נגד הטשיכים, גם הרבה לשפוך בוז על היהודים בכלל — בגלל העשירים המופלגים, אשר באמת דבר אין להם עם עמנו ותורתנו.

עיפות ולֵאות נראו בימים האחרונים במרכז הציוניות אשר בווינא. זה שבועות וירחים אשר לא נשמע משם עוד קול קורא בכח להציונים, לכלות את אשר החלו בדבר יסוד הבאנק, הקריאות היוצאות משם אינן עוד מלאות אינירגיה ומעוררות לב, כאשר בשנה העברה. תחת להעיר לב אנשי המעשה לעבוד עבודה ממשית בהשגת התכלית המעשית, ממלא מנהיג הציונים את כה"ע אשר הוא לו לכלי מבטא אם במאמרים מכה"ע אחרים שכבר עבר זמנם או בשאלות שאינן ענין כלל לא להציוניות בפרט ולא לעולמו של ישראל בכלל. ואשר יפלא ביותר שהוא מונע את עצמו בכונה, להפיץ אור על דבוריו ומעשיו גם בעת שיבאו הדברים והמעשים בכה"ע אחרים ונותנים יד לרבים לגלות פנים שונות בדבריו — הנאמרים באמת בלישנא דמשתמע לתרי אפי. בימים האלה נתפרסמה בכה"ע שונים השיחה שהיתה בין הד"ר הירצל עם סופרו של כה"ע Jewish Chronicle. וזה הוא תוכן השיחה בקצרה: על שאלת הסופר, אם בטוח הוא, הירצל, כי ישיג את הטשארטר משולטן תוגרמה, ענה בדברים, שמהם יש להוכיח, כי בטוח הוא בהצלחת השתדלותו. ויציע ויבאר, כי יודעת ממשלת תוגרמה את הטובה הרבה שתצא לה מהתישבות יהודים רבים במדינותיה, גם הוסיף להודיע, כי רבים מבעלי היכולת באירופא תומכים בידו להשיג את החפץ שאליו נושאים טובי הציונים את נפשם. הירצל לא יוכל לקבוע זמן למתי ישיג חפצו, אך די לו להגיד, כי הענין צועד לפנים ומתקרב לתכליתו. על שאלת הסופר, מה דעתו של המנהיג ומתי סודו בדבר ישוב אי קפריסין? היתה תשובת המנהיג — פוליטית בראשיתה וברורה באחריתה לאמר: הועד (הפועל בווינא) משים לבו לכל הליכות התנועה (הקפריסית) הזאת. הועדים (ועדי הציוניות או הקפריסיות?) שולחים לו (לועד הפועל) חשבונות מדויקים מתהלוכות התנועה ובידו (של הועד הפועל) יהיה תמיד לעת מצוא לדבר דבר: ללכת הלאה או לסגת אחור, הכל כפי שיורוהו המעשים בעתם. אם המעמד המדיני לא ישתנה (כלומר: שלא ישיגו עוד את הטשרטיר) אז יהיה דבר האי קפריסין לענין של משא ומתן בהקונגרס הבא. דעת הירצל בעצמו קרובה מאד להצעה בדבר האי קפריסין מבלי השגיח על קורות האי הזה בימים שעברו ומעמדו היום. האי קפריסין יוכל להיות נבחר למקום הישוב החרש כמקום מקלט העשוי להמעיט את המצוקה והעניות המתגברות היום בין היהודים. עד כאן הדברים כפי הנוגע לענינו. האיש התמים, אשר לא ידע מסתרי הפוליטיקא, יעמוד פה

מתפלא ומשתומם על דברי מנהיג הציוניים הסתומים — והגלויים. מה להאי קפריסין ולמנהיג חלק נכבד מכלל עמנו, אשר כתב על דגלו לאמר: „הציוניות שואפת ליסד מקום מושב בטוח על יסוד משפט גלוי בארץ ישראל"? דברי הירצל היו ראוים להיות נאמרים מפי אחד מאלופי חברת יק"א, החברה שיסודתה ישוב ישראל בכל העולם, ולא מפי מנהיג אלפים ואולי רבבות אחינו הדוגלים בשם ציון. לא למותר יהיה לנו להזכיר עתה את דברי הירצל לפני שנתים ימים גם כן בחדש דיצימבר בתשובתו להתייר גלאזר לאמר: אם שולטן תוגרמה יתעקש ולא יתן לנו את האוטונומיא הדרושה אז נחכה עדי נמצא מקום מושב במדינה אחרת. בכל אופן רע הדבר מאד, כי הציוניים עוסקים גם היום בדרשות של דיפלומטיה ופוליטיקא ונרפים מכלות את אשר החלו לאסוף את הסכומים הדרושים למען יוכל הבאנק להחל פעולתו. ובפנה זאת אין אנו מוצאים בכה"ע המדבר בשם ועד הפועל הווינאי דבר וחצי דבר, מלבד הידיעה הרשמית מטעם מנהלי הבאנק בסגנון צנום ויבש. ועוד יותר תגדל פליאתנו, כי לא ימצא מנהיג הציוניים את לבבו, לברר בשפה ברורה כפעם בפעם את שיחותיו שהוא שח עם סופרים שונים בכה"ע המדבר בשמו והוא הנותן מרוחו עליו.

---

בימים האלה נראה תנועה רצויה מאד בין משכילי ישראל שבעיר הבירה בממלכת רוסיה. הכנסיה הישראלית שם היא מעטת הכמות, כי זכות הישיבה שם נקנית רק לבני מחלקות ידועות, גם מאלה המעטים נמצאים לא מעטים שעומדים מנגד לכל עניני כלל ישראל, אף כי עוד לא הפקיעו עצמם מתורת ערבות בעד בני עמם ועוד יבאו בכתב־ישראל. אך לעומת זה הנשארים — והמה על פי רוב סוחרים משכילים ובני תורה או רופאים, עורכי דין ועוזריהם, כלם תלמידי חכמים מחניכי ישיבות של מעלה וביניהם מספר הגון של אלה אשר גירסא דינקותא בתורת ישראל עוד לא נשכחה מלבם מכל וכל. המה מיחדים לבם תמיד — וביחוד אלה הנושאים משרות כבודות במערכות הממשלה השונות — לתור ולבקש עצה, איך להמציא רוחה לאלפי רבבות אחיהם בערי המדינות. מהם — וביחוד מן הציונים והחובבים שביניהם — יצאה גם התנועה הרצויה להגדיל תורת דעת היהדות ודברי ימי עמנו. בימים האלה נעשו חדשות גם בעולמנו הספרותי בתוך הכנסיה הישראלית אשר בקרית המלוכה ברוסיה. כה"ע „וואסחאד" יצא מרשות היחיד לרשות רבים מסוג משכילנו אלה שדברתי בם, וכה"ע הזה, אשר גם לפני זה — למרות נטיתו לקצה אחד — היה תמיד מן הטובים והמעולים בכה"ע לבני ישראל בלשונות לועזיות, עלה ונשתבח הרבה באיכותו מיום עמדו ברשות המשכילים האלה, שלא עשו מעשיהם לשם סחורה, כי אם מחפצם לזכות את הרבים ולהפיץ דעת היהדות בין הצבור הגדול במחנה ישראל הקורא רוסית; ולא לבד באיכותו כי אם גם בכמותו גדל עתה פי שנים — בצאתו מעתה לאור פעמים בשבוע מלבד הספרים החדשיים. עתה ראה אור גם אחיו הוא העתון "Buduschznost„ („העתיד") היו"ל פעם בשבוע עם ספר שנתי מצורף לו. שני הגליונות הראשונים של „העתיד" מושכים לב הקוראים וכאחיו הבכור איננו מטין אותם כה"ע לב"י באשכנז ויתר מדינות מערב אירופה שמדברים רק על עניני מקומם ותוכנם לא ימשוך לב העברי השואף לדעת את משאלות חיי האומה במלואה ובהיקפה. כשאנו לעצמנו אין דעתנו נוחה מהשפעת רוב הטובה על הצבור הישראלי, וההתחרות הספרותית לא תועיל כי אם תזיק לכמות ההכנסה שעל פיה יחיה כה"ע ויתקיים וגם לאיכות, — באשר כי קטן ודל הוא מחנה הסופרים והחכמים בקרבנו, שידעו מה חובתם

לעמם ותורתם דורשת מהם. אך הנה הדברים הנאמרים ע"ד הצבור הישראלי היותר גדול בקהלות ישראל בכל ארצות פזורנו, ואולי יהיה מקום בו לשני כה"ע, גם כשהם משתמשים בכתר אחד ותכונה לאומית וישראלית לשניהם. ברכתנו אותם, כי עבודת הספרות לשמה של טובת האומה, תַשכן ביניהם גם אחוה ורעות בלי כל אבק של תחרות וצרות עין, ועבודתם לעמנו תהיה עבודה תמה ופוריה להרחבת דעת עמנו ותולדתנו, לחזוק היהדות הצרופה ותפארתה.

בשעה שיגיעו דברינו אלה לידי הקוראים, כבר תבא שנת האזרחים החדשה ועם זה גם המאה החדשה — מאת העשרים למספרם ומנינם של אומות העולם. הננו מטעימים את הדברים האחרונים אלה, כי לנו בני עם עולם גם מאה שנה אינה תקופה גדולה, כל המנינים האלה המה רק למספרם. אולם בשבתנו בתוך עמי אירופא הורגלנו לחשב חשבונותיהם ולמנות מניניהם — וגם גורלנו תלוי בגורל החברה האנושית אשר יושבים אנחנו בתוכה וישבו בה גם אבותינו מימי דורות רבים. חתימת שנות המאה הי"ט למספרם לא תתן בלבנו תקוה למצוא מנוחה שלמה במשפחות עמי המערב וכניסתה של המאה הזאת היתה טובה מיציאתה באחרית המאה הי"ח וראשית הי"ט. כמעט נראה שעלה עמוד השחר לא לבד לכל העמים והלשונות, כי אם גם לעם עולם, להיהודי הנודד הנצחי ותהי תקוה גם לעם עני ואביון, כי תורח שמש צדקה גם לו; אך אחרית המאה הובישה אותנו (וגם כל באי עולם מטובי העמים ונאוריהם) מתקותנו. שנות המאה הי"ט — היא מאת ההמצאות החדשות בחכמת הטבע ודעת כחותיה הטמירים והנעלים עד כה, בחרושת המעשה ובדרכי החברה וישוב העולם; אבל במוסר ומדות, ברוח אהבת צדק ומישרים לא צעדה החברה האנושית לפנים. ספורי בדים ועלילות דם באמונת הבל במפעלות הנשים הכשפניות בימי הבינים, כל אלה מלאכי שחת ושרי תפתה ככחם אז כחם עתה. וההבדל רק כי אז היה פיהם ולבם של הקנאים שוה ובאמונה שלמה, כי עושים הם נחת רוח לאלהי הרחמים, עשו כל מיני אכזריות; ועתה מלאה כל הארץ חנופה ולחפץ תאוות מזוהמות ימלאו פיהם דברי חן ושכל טוב על האנושיות, טובת החברה, תועלת הרבים ולבם מלא הוות ומרמה. בשנים האחרונות למאה הזאת מלאה השנאה לעם ישראל את כל ארצות אירופא מירכתי צפון וקדם עד קצות ים ונגב. עתה ישאף העם הישראלי לצאת למקום שבא משם, לשוב למקום גדולו, לכונן לו מרכז ובית נאמן לתורה ודרך ארץ, לחיים מתוקנים ושלמים, באותה הארץ, אשר ממנה יצאו אורה ותורה — תורת חיים ואהבת חסד — באמת ותמים. האם תבא ותהיה התקוה הממלאת עתה את לב אלפי בני העם הזה, בימי מאת השנים הממשמשים ובאים לקראת עמי המזרח והמערב?

עברי.

# מחשבות ומעשים.

XX.

בריטניא וטרנסוואל!

ובלא משים יעלו בזכרוני: רומא וירושלים!

אירופא תתפלא ותשתומם עתה על הריפובליקא הקטנה בנגב אפריקא, אשר נועזה להלחם עם עם גדול וכביר ממנה כמה וכמה.

והעם הגדול הלא הוא „אנגליא", עם משכיל ונאור, אשר יאמרו מה שיאמרו מתנגדיו ומקנאיו הרבים — לצדק ולמשפט ימלך, ואת הסוד הזה יודעים גם „הבורים", יודעים הם, כי גם אם ינוצחו לא יגלו אותם מארצם, לא ירחיקום מעל נחלתם, לא יעבירו אותם בשלח, לא ימכרום לעבדים ולשפחות ולא ישלחום לעבודת פרך או להלחם עם חייתו טרף...

ובכל זאת תתפלא ותשתומם אירופא כולה, על גבורת העם הקטן הזה.

וכמה מן הגבורה היתה בעם הקטן והדל, עם ישראל, שנועז לפני אלף ושמונה מאות שנה להשליך נעל בפני רומא האדירה, פטיש כל הארץ וממש היתה אז „מושלת בכיפה", רומא האכזריה אשר לא ידעה צדק ומשפט בענינים כאלה. היהודים ידעו את מי הם נלחמים ומה תהיה אחריתם. ידעו כי לא תהיה להם חנינה ורחמים מאת צורריהם אם יפלו בידם, ומה נוראה היתה אחרית המלחמה? אל אלהי אבי, אחרית נוראה!

„אלפים ורבבות בקרב נפלו
על עצים הוקעו, חרב אֻכלו
אלפים ורבבות בשבי יצאו
בשוקים ורחבות כצאן נמכרו
אלפים ורבבות בבור החבאו
ולברות לפריצי חיות סגרו".

(שירי יל"ג בין שיני אריות).

ואת כל אלה הלא ידעו היהודים מראש, ובכל זאת נועזו להלחם ובטחו בגבורתם והאמינו וקוו כי ינצחו; „עזים שבאומות העולם", לא פחדו מפני כל ואפילו מפני „רומא", פטיש כל הארץ.

ומאות בשנים חלפו עברו מאז. רומא איננה, אבל גם אנחנו בני ישראל איננו עוד מה שהיינו בעת ההיא. „עזים" הננו בינינו לבין עצמנו ובפני „שכנינו" אנו מוגי־לב וכבר היינו למשל ולשנינה להם על הדבר הזה. וכל כך שרו לנו את השירה ההיא של „פחדנות", עד אשר גם אנחנו בעצמנו יש שנאמין בה... והגיע הדבר לידי כך, כי בני

בניהם של „העזים שבאומות העולם", בני בניהם של בעלי מלחמת רומא בשעתם, גם לא יאמינו בעתידותיהם הם, וצחוק יעלה על שפתותיהם עת יספרו להם על דבר „מדינת היהודים".

— מדינת היהודים — ומאה „בשי־ביזוקים" יחריבו את כל המדינה!

— מדינת היהודים — ולגדוד קוזקים צריכים אנו בכדי לשמרה מן המזיקים!

— מדינת היהודים — ושוטרים ואנשי משמר נקח מאת אומות העולם בכדי להחזיק בה את הסדרים עת היהודים יריבו על דבר „עליות" ומקומות בכותל „המזרח"! —

כזאת וכזאת נשמע תמיד מפי בני בניהם של העם הקטן והדל, אשר נלחם נגד רומא גברת הממלכות. כזאת וכזאת נשמע תמיד מפי מתנגדי הציוניות המדיניות והמעשית, אשר אם לא יעיזו להטיל ספק בכחותינו הרוחניים לסדר את „מדינת היהודים" כדבעי יטילו ספק בכחותינו החמרים.

ואם תוכיח להם, כי ישנם עמים אחרים קטנים ממנו עשרת מונים, מאה מונים ועניים ממנו בכסף ובדעת, ובכל זאת דרים הם על אדמתם בארצם, ולא יפחדו מפני „בשי־ביזוקים" ומזיקים, ישיבו לך, כי שאני אומות העולם ושאני ישראל... „ישראל פחדנים הם"... וצריכים שמירה מעולה מן הצר...

כי תבא לעשיר ותוכיח אותו על אשר לעת כזאת יעמוד מרחוק ולא יקח חלק בבנין בית ישראל, הנה ישיב לך מיד כי בכל לבבו נכון הוא לקחת חלק במפעל הלאומי הזה, אבל הוא מטיל ספק באפשריותה, ולו גם אם תבנה ותכונן מדינת היהודים מי ישמרה אז מן המזיקים?

יודע אנכי גביר אחד ובעל בעמו, אשר מדי פנו אליו בבקשה, להשתתף במפעל הלאומי עתה, להיות חבר לחברת התמיכה, לתת שקלים ולקנות מניות של „אוצר היהודים", השיב בגאון, כי נכון הוא להניח בעסק הזה את כל הונו, רק בתנאי, שנעמיד שר העיר „בירושלים הבנויה" את שר השוטרים בעירו עם שוטריו... אז יהיה נכון ובטוח, כי יהיו סדרים בעיר ורכושו לא יגרע, ועל „שוטרי היהודים" לא יכול להשען... ובטענתם „המחוכמה" הזאת הביט בגאון סביבו, כאומר: נצחתי אתכם, נצחתי אתכם, האם לא כן? —

וגבירים כאלה, לדאבון לבבנו, לא מעטים בקרבנו. והפתגמים האלה, על דבר „מלוכת היהודים" „וסדרי היהודים" „וגבורי ישראל" נהיו לפתגמים בפי העם... ויש אשר גם הטובים שבנו יאמרו כזאת שלא במתכוון, מבלי להרגיש כמה מן השפלות והעבדות הפנימית ישנן באלה הדברים.

ומדי שמעי כזאת מרגיש אנכי כי אזל סומקא ואתא חורא בלחיי, מרגיש אנכי כאב נורא בלבי, אז מרגיש אנכי כי בגלות הננו זה אלף ושמנה מאות שנה!

אף זאת היא פרי העבדות, פרי הגלות.

ובשעה שאנחנו עם של עשרה מיליון נפש, כן ירבו, מפחדים פן יחריבו מאה „בשי־ביזוקים" את מדינתנו לעתיד, הנה הבורים עם קטן של „עשרים רבוא", כמעט החלק החמשים ממנו יצא למלחמה נגד אנגליא.

והמלחמה ההיא תגזל את מנוחתי, ומני אז נתפרסמה בתבל בל ארע מנוח. ולא מפני אהבתי את הבורים ושנאתי האנגלים או להיפך — רק מפני המוסר שנלמוד ממנה אנחנו.

מה בני לבן חמי? —

מה אנחנו עם כל העשרת מיליון שלנו לעומתם הם! עמם נכנסת אירופא בדברים, ואנגליא תתוכח, תריב, תלחם ותעשה שלום ותכרות ברית. ואנחנו? — מה אנחנו באירופא עם כל עשירינו, עם כל חכמינו, עם כל מלומדינו, עם כל סגולותינו המצוינות? — אם להגיד בינינו לבין עצמנו — כמנו כאין...

יש אשר נרמה את עצמנו ונדמה כי „איזה כח" הננו ביניהם, כי נתפש איזה מקום בחיי העמים, כי לכל הפחות „יתחשבו עמנו"... לנו כמובן נעים להתחשב „ככח הפועל", ביניהם. באמת אמנם משגה הוא אתנו והונאת עצמנו. אין אנחנו תופשים מקום בחייהם כלל וכלל, ולא „יתחשבו עמנו", אבל פשוט יבטלו אותנו. כל מה שהם עושים לטובתנו או לרעתנו, הנם עושים רק על פי חשבונותיהם הם, בפני עצמם, מבלי לשאל את פינו, מבלי להביא בחשבון את כחותינו וערכנו... האמת ההיא מרה היא מאוד — ואנחנו אמנם יודעים אותה זה כמה, ורק לפנים ומשום מראית עין נרמה תמיד את עצמנו ונחשוב אותנו „לאיזה כח" ביניהם...

„הבורים" הנם כח, את זאת אבין; אבל אנחנו? —

ובווארשא לבדה קהלת ישראל גדולה הרבה יותר מכל „עם הבורים" כלו, וקהלה זו תחשוב לכבוד גדול אם פלוני השר יקבל בנימוס את ראשיה ומנהליה וידבר עמם בר"א איזה מלים... ובווינא רבתי, גם כן קהלה גדולה עברית, האם רב ערכה בעיר ובמדינה? ובנויורק מספר אחינו כפלים כמספר כל „עם הבורים" ואינם בטוחים בכל זאת, מפני הנערים השובבים המעפרים בהם בעפר...

ואם עוד נתרבה כהנה וכהנה, ואם עוד נתעשר על ידי קבלנות ותגרנות וסרסרות וספסרות, ואם עוד נלמוד לדעת את כל החכמות והידיעות ונצבור דפלומים על דפלומים, הנה מה יושיענו זה להרים כבורנו הלאומי?

אם יש עוד מי שמטיל ספק בנחיצות „מדינת היהודים" הנה דברי ימי „הבורים" יורו אותו לדעת כמה נחוצה היא, וכמה אפשרה היא.

רק ששת אלפים משפחות יצאו לפנים ממדינת „קפלנד", אשר בקצה נגב אפריקא, ויאחזו מעט הלאה בצפון הארץ, ועתה הנם כשתי מאות אלפים איש ואשה והנם „עם".

ושתי מאות אלפים בורים, איש ואשה, טף ונשים וזקנים בארץ נכריה בין עמים אחרים, גם כן „אינם נוראים", ולא יתחשבו למאומה ולא יפעלו מאומה, אבל שתי מאות אלפים בורים בארצם, הנם „עם".

וגם אנחנו ככה. אם אולי לא שתי מאות אלפים, הנה חצי המיליון יהודים במדינת היהודים, בארץ העברים בוראי „כח" היא, אשר גם באירופא יכבדו אותו. ועשרה מיליונים יהודים מפוזרים ומפורדים בכל קצבי תבל — אפס הוא בעיני אחרים וגם בעיני עצמו.

הבורים לקחו את ארצם החדשה בחרבם ובקשתם, בצר להם המקום בארץ אבותיהם, יצאו ממנה, ויבאו ויתנפלו על עם שלו ושאנן „הקפרים" ויכבשו את ארצם ואותם כבשו לעבדים ולשפחות ויהיו לאדוני הארץ. ואנחנו, כמובן, בדרכיהם לא נלך. ומה שהשיגו הם בחרבם ובקשתם, נשיג אנחנו בעבודתנו וכספנו. ואם

את הכל אקח אמר החרב

הנה את הכל אקנה אמר הזהב...

ויקנה. רק מה שהחרב קונה „במשיכה" הזהב קונה בשטר.

ובמה לקנות, תהלה לאל, יש לנו; עתה, אולי יותר הרבה מאשר בכל ימי היותנו על הארץ. המצב החמרי של עמנו אמנם הורע בשנים האחרונות, כל איש עברי

בפרט ירד מעט מנכסיו שהיו לו לפני שנים מספר. אבל „קופת הצבור" להיפך נתעשרה ומעודה עוד לא היתה „קופת הצבור", הקופה הלאומית שלנו עשירה בכסף כמו עתה.

הרבה כסף יש לנו „בקופת הצבור", אבל אין שולחני להרצותם!

והעת בל תעמוד. ואדמתנו לנגדנו זרים אוכלים אותה, זרים קונים אותה, ומיסדים בה מוסדים שונים. והבנק הלאומי טרם „נתבסס", יהודים לא יחפזו, יש להם שהות, ויתנו את כספם קמעא קמעא, פרוטות פרוטות, כאילו אין מה לחפוז... וחברת „יק"א" אשר „אוצרותיה מלאים" יושבת בחבוק ידים ואינה יודעת מה לעשות בכספה. והנה היא הולכת אל צפון, וסובבת אל דרום וגם אל מזרח ואל מערב, ובכל אתר ואתר תעזוב „איזה סכום" לסימן בכדי שידעו כי היתה בזה, ותלך הלאה. ודבר ממשי, דבר יסודי טרם עשתה.

„הושיעו את עצמכם" זו היא פתגמה שם ואחרי כן אבא גם אנכי לעזרתכם.

הושיעו את עצמכם! אבל מאין תבא ישועתנו? ואם תבאו הנה עד שאנחנו נצבור את פרוטותינו, נפסיד כפלי כפלים, כי העת בל תעמוד.

הלא טוב, טוב היה אלף פעמים, לו התחילה יק"א את גאולתנו, ואחרי כן, כאשר נעמוד על רגלינו, הנקל תהיה לנו להושיעה את עצמנו.

אחד ממכרי, דל מתלוצץ, היה אומר תמיד לרעיתו אשר הציקתהו בתלונותיה בכל יום ה', כי אין לה במה להכין את השבת: פתיה, מדוע תצעקי? השתדלי נא רק לקנות את הדגים, ובעד „הפלפל" אדאג אנכי.

כנראה גם חברת „יק"א" תחפץ לדאג בעד „הפלפלים" אם רק את „הדגים" נקנה אנחנו...

הנה לכם דוגמא אחת:

„וועליש" עיר קטנה ודלה עיר „שלא מן המנין" בטבורו של תחום המושב. בוועליש כמובן ישנם גם איזה בעלי בתים, ואולי גם עשירים מעטים, אבל כמה עניים ישנם שמה, וכמה בני עניים הולכי בטל ללא תורה ולא עבודה, תוכלו לשער לכם. והנה (כפי שיספר לנו הסופר בהמליץ נו' 205) עלה על לב אחדים מטובי העיר לקנות חלקת אדמה בתחום העיר ולחנך את נערי בני ישראל לעבודת האדמה, ואחרים מעשירי העיר הבטיחו לנדב לתכלית זאת שלשת אלפים ר"כ. ויפנו אל החברה „יק"א" בבקשה לתמוך את הדבר הנכבד הזה, ויקבלו תשובה, כי אם יקנו בכספם את האדמה ויקימו בכספם את כל הבנינים הנחוצים וישיגו רשיון הממשלה, אך אז תקום לעזרתם! דעת לנבון נקל, יוסיף הסופר הנ"ל, כי כמעט התיאשו מזאת, אחרי כי אין באפשרות להשיג עוד כסף נוסף על הסכום של שלשת אלפים רו"כ אשר התנדבו עשירי העיר, בעוד אשר לו תמכה החברה את המפעל הנכבד בסכום כזה אשר בקשו ממנה, אפשר היתה להקים בעיר מעין בית ספר לעבודת האדמה, אשר יוכל להיות למופת לערים רבות.

ומה חביבי, האם אין זה מעין „הפלפל" להדגים של מכירי הדל־המתלוצץ?

ובכן, חביבי, ב"ה אין לנו מה לדאוג. „פלפל" לדגים — כבר יש לנו, חברת „יק"א" תתן לנו אותו גם בחוץ לארץ, גם „בארץ"... נשתדל נא אנחנו בעצמנו לקנות את „הדגים" — ואז תהיה הסעודה שלמה. אז, רק אז נדע כי תהיה לנו מה לאכול...

רבי־קרוב.

---

# ענינים שונים.

## ספרות „המעוררין" לחבת ציון.

הבראה התנועה החדשה בחבת ציון הנקראה בשם „ציוניות" גם תקופה חדשה— הדבר הזה עודנו מוטל בספק, יען כי סוף סוף, כאשר נראה כבר בנסיון, תבא השיטה „החדשה" הזאת אל המסקנא של השיטה הישנה השואפת ליסוד מושבות בא"י, כלומר: לחפש במועט של ברי מאשר במרובה של שמא. אולם בזאת אין כל ספק, כי היא, התנועה „החדשה" הזאת, בראה לנו ספרות מיוחדה חדשה, ספרות ציונית. ובקרבנו, בקרב העם החכם והנבון, הלא הכל מורים דעה, הכל עוסקים בשאלות הזמן, הכל נדחקים אל הבמה להיות ממטיפי העם „ובמקום שם יבא הסוס בפרסותיו יבא גם הסרטן במלקחיו". כמה חוברות וקונטרסים ציוניים, טובים וגרועים נדפסו בימים האחרונים בשפת עבר ובשפת יהודית המדברת בעיר ווארשא לבדה? אין מספר להם! ואיה הן עוד הערים אודיסא, ווילנא, קישינוב? הלא גם שם הידים כותבות והניר סבלן וכל הרוצה לבא וליטול את השם דורש לציון יבא ויטול. וכבן הכל כותבים, הכל דורשים דרשות ומורים דעה על חשבון הציוניות...

מר י. קאטיק, גם הוא הביא את תרומתו לספרות הציוניות[1]. גם הוא זרק טפות אחדות אל ים הגדול הזה. אבל עלינו להגיד את האמת, כי בקשנו בכל עשרת דברותיו דבר אחד כתוב ע"ד הציוניות או ע"ד בני ציון ומגמתם ולא מצאנו, ולפי תכנו יכול היה להיות כתוב לא דוקא לבני ציון, כי אם גם לבני איישישאָק וצייקישאָק. וגם המספר עשרת הדברות לאו דוקא הוא ורק לשנא דקרא נקיט המחבר; אלו היו בתורה חמשה ששה, שבעה או שמנה דברות, אז היה מחלק את מאמריו גם הוא לחמשה, ששה, שבעה או שמנה דברות ובלבד שיתאימו דברותיו במספרם עם מספר הדברות שבמקרא.

ב„דִבר" או בפרק הראשון „כל ישראל ערבים זה לזה" הוא מבאר ומסביר את כונת חז"ל במאמרם זה לפי מצב ישראל בעמים בזמנם ולפי מצב עמנו בארצות שונות בימינו אלה, והמסקנא מכל האמור, כמובן, היא שכל אחד ישתדל לשפר מעשיו ולהוכיח את חברו ועמיתו שגם הוא ילך בדרך היושר, אחרי אשר בני ישראל ערבים זה לזה וחטא האחד ישא השני. בפרק השני „למוד אומנות" הוא מביא מאמרים מרחז"ל, אשר בהם הם מחבבים את המלאכה, וגם מוקיע הוא לעיני השמש את חרפת האבות שאינם מלמדים את בניהם אומנות, יען כי הדבר הזה, כלומר: מניעת בנינו מדעת איזו

[1]) עשרת הדברות לבני ציון, לחנך אותם מקטנם עד גדולם בין העניים ובין העשירים בחנוך טוב וישר, אשר יהיו חרוצים ומאושרים לתפארת להור(ות)יהם ולעמם, מאת יחזקאל קאטיק. ווארשא תרנ"ט.

אומנות, הוא יהיה בעוכרינו, כי נמצאו בעמנו רשעים, עושים מעשים מגונים באנסם, מאין מקור נאמן וכשר לפרנסתם. ובכן מציע הוא לפני חכמינו ומשכילינו, קצינינו ורבנינו, ליסד ברשיון הממשלה חברה כללית להטיב את מצבנו הגשמי (כאלו בהם תלויה הטבת המצב הזה) ו„שיקימו מטיפים חרוצים אשר יטיפו לעמנו וילמדוהו להוקיר ולחבב את האומנות". בפרק השלישי הוא מורה אותנו להיות „אורחים הגונים" בארצות גלותנו, בפרק הרביעי הוא מציע, כי רבנינו ודברני אומתנו יתאמצו לקבוע בעמם „מנהגים טובים וישרים, אשר בהם נמצא חן בעיני אלהים ואדם". להלן הוא מדבר ע"ד ההתחרות — הצרעת הממארת המלפפת והולכת בקרבנו יותר ויותר, ע"ד הנקיון והטהרה, אשר אנחנו מתרשלים בשמירתם, וגם בזה יפנה אל רבנינו, כי יבקשו תחבולות לטובת בני עמם להבינם לדעת, מה גדול הוא ערך הנקיון והטהרה, ע"ד תאות המותרות אשר תרב בישראל ע"ד נחיצות הפצת ידיעת שפות אירופיות בקרב בני עמנו, ע"ד הרחקת בני ישראל מקחת רבית מאלה שאינם בני ברית וכו' וכו'.

הנה כן הולך המחבר הנכבד ומראה על חסרונותינו ומגרעותינו הצריכים תקון לטובה בכל עשרת דברותיו. בתוך כל הענינים, אשר עליהם הוא מעביר אופן בספרו, ישנם דברים טובים וישרים מאד ולבני המון עמנו יוכלו להביא תועלת רב, ועל כן היטיב עשה בתתו יחד עם התכן העברי את העתקתו בשפת יהודית מדברת, יען כי הלא רק למען המון העם כתב את ספרו זה. נדמה, כי גם המחבר בעצמו יודה ויאמר, כי לא גלה אמיריקא בספרו: רב עניניו אשר בהם הוא עונה כבר נכתבו ונשנו הרבה הרבה פעמים במכ"ע שונים, בזמנים שונים ובסגנונים שונים ע"י סופרים שונים ואל נכון עוד ידברו עליהם לא אחת ולא שתים. אך דברי אמת הלא בכל יום וזמנם, יען כי גם האמת הישנה לעולם עומדת ואותה עלינו לקבל ממי שאמרה. לא למותר הם איפוא „עשרת הדברות לבני ציון" של מחברנו, אף אם יחס שוה דוקא לציון ולבני ציון אין להם ואף אם רק לשוא שלח את ספרו לא לפי הכתבת הנכונה — לבני ציון, בעוד אשר דבריו מכוונים לקוראים מבני המון העם באשר הם שם.

א. ז—ר.

---

## להרחבת השפה.

היו ימים לישראל, אשר סרבו סופרינו להודות, כי שפתנו קצרה ועניה, ואם החליט איש כזאת, מיד העלו על נס את פלוני ופלוני המשורר, פלוני ופלוני הסופר ושאלו: האם חסרו לאלה מלים? האם לא כנחל שוטף שטפו דבריהם? ואם לכם חסר כשרון ספרותי, השפה מה היא כי תלינו עליה? והשומעים שמעו טענותיהם ולא ענו דבר. לא כן בימינו אלה, כעת כמעט אין איש אשר לא יודה, לפחות בלבו, כי באמת שפתנו קצרה מאד.

לשפתנו חסר: א) שמות ענינים ומושגים; ב) **שמוש הלשון**, מליצות שגורות, שמורכבות הן משתים או שלש מלים, אשר הוראת כל מלה ידועה, ובהצטרפן יחד יבטאו בהן איזה רעיון (Ausdruck, expression). ויש מליצות אשר הן רק להוסיף חן ונועם להשפה, ועושים רושם עמוק בלב הקורא או השומע, והם אשר נקראו Redewendung ובלעדם לא תכון שפה. ג) חסרון טבעי יש לשפתנו, כאשר כבר העירו על זה רבים, כי חסרות בה ההברות המצורפות להפעלים או להשמות, כמו למשל הברות: בצרפתית ובשפות הקרובות אליה: de, re, com, in, באשכנזית ver, un,

ab, zer, אשר פעל אחר תשתנה הוראתו כפי צרופו עם ההברה האחת או השנית, תחת אשר בעברית צריך לכל דבר פעל אחר. אך החסרון הזה יכולים למלא, לפעמים, במספר הבנינים אשר לשפתנו.

ואולם יש לנו ספרות עתיקה גדולה ורחבה ועוד לא שמו לב אליה דיה, למלא על ידיה מעט מעט את שלשת החסרונות אשר מניתי. אין כונתי לקחת משם גם את המלות היוניות והרומיות, אשר אין להן לא משקל עברי ולא תבניתו, כי אם המלות העבריות בעצם, או כי קרובות לה ואשר יש להן משקל עברי וטעמו ותמונתו, וכאלה יש הרבה מאד, ובפרט מליצות וגם משלים עברים יפים. ואלה אשר אספתי מהמדרשים, שלא נמצאו בספר המלים לשולבוים. ואמנם לא חכמה היא זאת, כי אם מלאכה, אבל מלאכה קשה וכבדה מאד, ואפשר כי הסופרים והמתרגמים יקבלו ברצון את עבודתי זאת.

I.

1) איש ממשפחה נכבדה: בן אבות, מלך ראה יתומה בת אבות בקש לטול אותה לאשה (במדבר א ה׳)[1].

2) למוד לאיש כפעולתו: אני צוררה לך בכנפיך. משה! אתה אומר שלח נא ביד תשלח, חייך שאני צוררה לך בכנפיך; לא תעבור את הירדן הזה (ויקרא י״א ו׳, שה״ש א׳ מ״ד).

3) לעשות רע הרבה ולהתפאר במעט הטובה שבידו: פלוני גוזל וגונב ומציע הבימה (בראשית ס״ה א׳).

4) לחולה מתרפא ושב לבריאותו: בא בזיוו, ולהיפך: עוד לא בא בזיוו. בן מלך שעמד מחליו, א״ל פדגוגו ילך בנך לאסכולי, א״ל המלך עדיין לא בא בני בזיוו (שה״ש ב׳ ט״ו).

5) איש הצועק ברב כח: צועק מתוך צפרני רגליו (בראשית צ״ז ד׳).

6) לצער אדם: לפוח את נפשו. אמר בלעם מה אני הולך לפוח את נפשו, בקש לילך לו, א״ל ה׳ שוב אל בלק (במדבר כ׳ י״ז).

7) במובן ?was fällt dir ein מה נכנסה בך? מה נכנסה בך, אם באת לכתוב דברי סופרים; אין קץ וסוף לדברים (במדבר י״ד י״ב).

8) איש שותה רק מעט: אין בו כדי לכלוך פה. כל מה שהירדן עושה לששה חרשים, עושה שור הבר גמיעה אחת, ואין בו כדי לכלוך פה (במדבר כ״א י״ז), ואולי יאמרו כזה גם על אכילה מועטת.

9) עין צרה בשל אחרים: עיניו עושנות בפלוני, או הוא מביט בעינים עושנות על פלוני. מי שנותן עיניו עושנות בתלמידים בעוה״ז, מתמלאה חופתו עשן לעוה״ב (במדבר כ״א כ׳).

10) איש נפחד ונרעש מפני חברו: נעשה מטה. פרעה היה אומר, אם יבא אצלי בן עמרם אני הורגו, אני צולבו ואני שורפו, וכשהיה משה נכנס, נעשה פרעה מטה (שמות ט׳ ב׳).

11) אדם משוה את עצמו לקטן ממנו: משוה כתפו לכתפו. משה הקיש כתפו לכתפו של אהרן, זה שמח בגדולתו של זה וזה שמח בגדולתו של זה (שה״ש א׳ נ״א).

[1]) הציונים האלה הם לפי דפוס ווארשא שנת תר״ג בדפוס ארגעלבראנד.

12) אדם מתעשר בכחו וביגיעתו: התעשר עלה או הצליח מאבק שתחת רגליו. רוכלותיו של יעקב לא היתה אלא מאותו האבק שתחת רגליו (שה"ש ג׳ ה׳ וע"ש בהגרד"ל וכו׳).

13) אדם עושה דבר תמוה: מאבד לבו. בא השטן לאברהם אבינו ואמר לו, איבדת לבך, בן שנתן לך לק׳ שנה אתה הולך לשחטו (בראשית נ"ו ה׳).

14) לאדם בעל גאוה אומרים: מיַקר ראשו. ה׳ אמר לא אברא את האשה מן הראש, שלא תהא מיקרת ראשה, והרי היא מיקרת ראשה, שנאמר ותלכנה נטויות גרון (ב"ר י"ח ג׳).

15) אדם יושב ואוכל מברכים אותו: יערב לך, או ימתק לך, או יְבֻשם לך (במקומות רבים במדרש).

16) להוט מאד אחרי ממון: הומה ומהמה אחרי הכסף (ויקרא כ"ב א׳).

17) להוציא מסמרים: לנתק מסמרים, שהיו מנתקים את מסמרות הזהב של בית המקדש (שמות מ׳ ג׳).

18) לאכול הקערה עד תומה אומרים: הוא ממַחה את הקערה. מלך שהכניסו לו תבשיל וערב לו, התחיל ממחה את הקערה (ויקרא ז׳ ד׳).

19) איש פחות נבחר לאיזו משרה חשובה: כפה סיח את המנורה, הפך החמור את המנורה (ויקרא כ"א ח׳).

20) אויר יפה (schönes Wetter): היה להם אויר יפה כמן הפסח ועד עצרת (ב"ר ל"ד י"ג).

21) דבר פלוני משלשל הבטן: מריץ למעים. יחזקאל הנביא ריבה בהם דברים שהם מריצים לבני מעים (ויקרא כ"ח ו׳).

22) אוטם אזנו מלשמוע מוסר: מפשיל הדברים לאחוריו ויצא קין מלפני ה׳, הפשיל דברים לאחוריו, ויצא כגונב דעת העליונה (בראשית כ"ב כ"ח).

23) אדם שנפל עליו פחד פתאום: נשפכו לו מים על שוקיו. בשעה שאמר יצחק ליעקב גשה נא ואמושך, נשפכו לו מים על שוקיו והיה לבו רפה כשעוה (ב"ר מ"ד ד׳).

24) אדם השוב בחברה האנושית: שרוי בקצו של עולם. אברהם שרוי בקצו של עולם, ומלכי צדק שרוי בקצו של עולם (בראשית מ"ד ח׳).

25) לסדר כלי הבית באופן רצוי: לכוֵן הבית. מלך שנשא אשה ראה אותה מנוולת, הבית אינה מכוונת, המטות אינן מוצעות (במדבר ב׳ ט"ו).

26) דבר אשר יצא מהסבך: נִתש בבנין נפעל. האיל של אברהם אבינו נתש מחורש זה ונסבך בחורש אחר (ויקרא כ"ט ח׳ ובראשית נ"ו י"ג).

27) בגד שהסתבך בקוצים: התחרק.

28) להסירו מבין הקוצים: מפַשר (פסיקתא פ׳ נשא).

29) להתיר המסבכים יחד: מְאָרג. למה פרשו על המזבח בגד ארגמן, שהוא היה אורג את ישראל מן החטא, כי עליו היו מקריבים חטאות ואשמות (במדבר ד׳ י"ז). ויען כי המלה אורג ידועה היא למושג אחר, לכן אחשוך להשתמש בזה בבנין פעל, אשר בשרשים רבים הוא מורה הסרת הדבר, כמו לדשן לסעף ועוד.

30) להזק לב האיש: לבלב. שיר השירים א׳ מ"ח. כי לַבב הוא לקחת שבי את לב האיש.

31) מחיר סחורה במכירתה: לוקח מחיר סחורתו, קוראים לו פדיון, אבל לא זהו השם הנאות לו, ולכן יותר טוב לקרא לזה: שברון. כי הפעל שבור נמצא בתנ״ך לא רק לתבואה, כי אם גם ליין וחלב, ויכולים להרחיבו גם לכל הדברים (בראשית ח׳ ב׳ מה שברון נעשה היום במדינה ועיין שם במפרשים).

32) אדם יושב בבית שכור: דִיור (בראשית ה׳ א׳).

33) אדם שמתקנא בחבריו: קנתן. ה׳ לא ברא את האשה מן הלב שלא תהא קנתנית, והרי היא קנתנית, שנאמר ותקנא רחל באחותה (בראשית י״ח ג׳).

34) אות, סימן (Signal): סַנְיָה. נטל סגניות שלהם ולא היו יודעים מה הם עושים (שיר השירים א׳ מ״ח, מכילתא פ׳ בשלח).

35) עגם (Paralyse, Lähmung): הלשון נפסק מבקש לדבר ואינו יכול, אלא לשונו עגום (במדבר י׳ כ״א) ושם המחלה עגֶמת. ר׳ שבתי דונולו קורא לזה „פלאג" (התורה והחיים חלק ב׳ צד 14).

36) תחבולות של חכמה (Künstelei) או של מיכניק. במקומות רבים במדרש כתובה המלה מגנון או מנגנון, והכונה ברורה להמושג הזה. בסוף אסתר מה דחילין אינון מנגנות שלך, בבראשית מ״ג ט׳ כמה מנגנאות עשיתי להביאן תחת ידיך, אוהבים היו זה לזה והמרדתי אותם כדי שיפלו בידיך, ובמקום אחר כסא שלמה היה עשוי במגנון ולא ידע והכישו ארי.

37) חבל עב מאד (Schiffstau): קלע. בתחילה דומה לחוט של עכביש, ולבסוף נעשה כקלע זו של ספינה. הה״ד וכעבות העגלה חטאה (בראשית כ״ב י״א).

38) כלי מנוקב והנוזלים יוצאים ממנו: הכלי מנטף (שמות מ״ו ג׳).

39) במצב נוזלי: רופף.

40) במצב למוצק: קפוי. קערה מלאה חלב, עד שלא נתן לתוכה מסוי החלב רופף, משנתן לתוכה מסוי הרי החלב קפוי (בראשית י״ד ה׳).

41) אשה הטופלת בגדול בנים של אחרים: נַדֶלת, נלך ונפיס לגדלת. ונדלת למלכה ומלכה למלך (ויקרא י״ט ו׳).

## II.

פעלים מהתנ״ך אשר נמצאו במדרש בבנינים אחרים או להוראות אחרות, או השמות מהפעלים ההם, וגם פעלים ושמות מהמלים התלמודיות אשר כבר התאזרחו בספרותנו בלי כל פקפוק. וכל אלה הם אשר לא נזכרו בהמלון לשולבוים.

אמצע. מהמלה הזאת יש בנין פִעל: ממצעים אותו. לאמר להעמידו באמצע (בראשית צ״ה א׳).

אסר, ושם הפעולה אסרה (בראשית נ״ה י״א).

בהיר, משם התאר הזה יש בנין הפעיל. מלכות יון מבהרת בגזרותיה או גזרותיה על ישראל. (ויקרא ט״ו ט׳).

והנה המלה בהיר בתנ״ך נ״כ אינה ידועה אל נכון, אם כונתה היא כתם, גם פה הכונה כי מלכות יון בגזרותיה מחשכת על ישראל. ואם בהיר הוא זך, הכונה היא כי מלכות יון מבהרת גזרותיה לאמור כי אומרת בדברים ברורים את מחשבתה: כתבו על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל, ככתוב שם הלאה. ויתוסף לנו פעל נחוץ מאד בשפתנו.

בהלה, יש גם שם בהילות. השיבו בבהילות (בראשית ב׳ ו׳) ויכולים להבדיל כי בהלה לפחד, ובהילות בחפזון. כי פעל נבהל כולל שתיהן.

בול, המדרש משתמש בו לא רק לעץ, כי אם גם לזכוכית ומלח.

בקע, שם הפעולה בקיעה, וגזר העץ אשר הבקיעו נקרא בַּקְעָה, רבים בקעיות (בראשית כ״ז ב׳ ונ״ה י״ב).

גהץ, בבנין קל הוא מענין שמחה (בראשית ל״ט י׳).

דיו, הרבים דיות (בראשית נ״ח י״ב).

זרח, יש בנין הפעיל הזריח השמש. ויש לו עוד הוראה ללכת לצד מזרח (בראשית נ״ח ב׳ וס״א ז׳), וכן נמצא במדרש: הכתיב מן כתב וכן המרדתי מן מרד וכדומה.

חרק, יש בנין פעל. מחרק עליהם שניו (שמות ה׳ כ״ב).

טעם, יש בנין הפעיל, בהוראת לתת לאיש לטעום דבר מאכל (ויקרא י״ב ד׳).

ילד, בנין פעל מורה לאיש שחושב את עצמו לצעיר לימים (בראשית מ״ח ח׳).

יסר, בנין התפעל (בראשית ס״ב ב׳).

כבשן, הרבים כבשונות (שמות ז׳ ג׳).

כער, יש בנין התפעל התכערתי בעיניו (בראשית י״ז י״א).

כשר, בנין התפעל מתכשר במלאכת הפרדס (בראשית ט׳ י״א).

לון, בהוראת ריב, יש שם הלנה (שמות כ״ה ד׳).

מרט, התפעל כנפיו מתמרטות (בראשית י״ט ט׳).

נסק, בהוראת להחם התנור, יש בנין נפעל: הגיהנם נסקת (ב״ר י׳ י״א).

נשל, בבנין נפעל. יפתח נשל אבר אבר (ויקרא ל״ז בסוף).

סמך, בנין הָפעל (בראשית).

ספוג, מהשם הזה יש בנין הפעיל, מספיגים אותו, לאמר מקבלים אותו בספוג (בראשית צ״ד ח׳).

עבה, יש הפעל. מטה אהרן בלע כל המטות ולא הועבה (שמות ט׳ ה׳).

ערף, בנין נפעל (שמות).

פחד, בנין התפעל (במקומות רבים מאד).

פרה, בנין פעל, והוראתו להסיר הפרות. למה נקרא שמו פרת, שמימיו פרים ורבים, לאמור שמעינות רבים נופלים אל תוכו. ד״א שהולך ומפַרה עד שכלה במגרפה, ר״ל כי כל אשר הולך וקרוב למקורו מסיר ממנו כל המעינות, עד כי במקורו יכולים לסתמו במגרפה אחת (בראשית ט״ז ט׳).

צנן, לבד פִעל והתפעל יש גם נפעל: שמא תצנן חמורתי ותמות (בראשית כ׳ י״ד). וישמש בנין פעל Abkühlen, התפעל sich abkühlen ובנין נפעל sich erkälten.

קמץ, הפעיל. הכהן הקמיץ (ויקרא ג׳ ו׳).

קפץ, הפעיל. והקפיץ גם בנו עמו (בראשית נ״ו י״ח).

קוץ, יש שם קוצה ממך איני מבטל (שמות ו׳ א׳).

רוה, התפעל, ירדו גשמים ונתרוה העולם (בראשית ל״ג ג׳).

שחר, הפעיל בהוראת השכים בבוקר השחיר והעריב (ויקרא י״ט א׳).

שטף, פִעל משטף את בית המרחץ (בראשית ס״ג י״א).

שלך, בנין נפעל: אני נשלך על גבי קרקע (ויקרא ד׳ ה׳).

שקל, הפעיל, משקיל את בתו אם ראויה היא אם לא (בראשית נ״ט י״ב).

שתל, הפעל, הושתלה מלכות בית דוד (ויקרא ו׳ ה׳).
תלה, הפעיל, מתלה בעקיבו (בראשית נ״ה י׳).
תלם, מהשם הזה יש הפעיל, מתלים תלמים (בראשית ל״א י״ח).

## III.

## משלים מהמדרש

1) לפי הגן הגנן (בראשית פ׳ א׳), ר״ל לפי הדור כן מנהינו.
2) אם הפרה נוגחת, העגלה בועטת, לאמור כאמה כן בתה (שם שם).
3) אם התחרשה הנפה (נסתמו נקביה) דפוק עליה. לאמור, אם האיש או הנער החל לסור מהדרך הטובה ה׳ או מדריכו מיסרהו (בראשית פ״א ב׳).
4) חלב עזים שחורות וחלב עזים לבנות אחת היא (בראשית פ״ז ה׳).
5) השוכר גן אוכל צפרים; השוכר גנים צפרים אוכלות אותו.
6) אם קרמך רעך בעדשים, קדמהו בבשר; לאמר תשלם לו יותר (ב״ר ל״ח ג׳).
7) כל עוד הנעלים ברגליך, דרוך על הקוצים (בראשית מ״ד י״ד).
8) הרבה סִיָחים נעשו עורותיהם שטיח על גב אמותיהם, לאמור, איש החושב הלא אני צעיר, ואחיה בלי ספק אחרי מות אבי, אומרים לו כי יקרה כי ישטחו על האֵם את עור הסיח בנה (ויקרא כ׳ ז׳). הירושלמי.

---

## צרת היחיד וצרת הרבים.

כל המסתכל בעין פקוחה בחיינו הלאומיים בזמן הזה ובפרט בין בני עמנו בארצות המערב יראה עד כמה עמידתנו הלאומית דלה וריקה. שלש מלחמות היו בארץ בשנים האחרונות: מלחמת היונים בממשלת הטורקיא ומלחמת האמריקנים באספמיא וכעת מלחמת עם אנגליא בהאכרים „התמימים" בנגב אפריקא. חזון יקר הוא לראות יחוס אחינו בארצות המערב אל דעת הקהל אורות המלחמות האלה. אז כאשר קמו היונים להלחם בהטורקים עמדו ממשלות אירופא מנגד ולא עזרו להיונים המוכים, יען כי התגרו ברעה מבלי שום סבה מכרחת כלל, אף כי העד העידו בהם, כי יחדלו ממלחמה. אמנם אחות קיסר גרמניא נשואה אל היורש עצר בממלכת יון, ואולם גם הקשר הזה לא היה אמיץ כל כך, באופן כי תבוא ממלכת גרמניא לעזור להיונים או להחיש להם אפילו עזר מוסרי. גם היה לנו במדינה זו טעם מספיק, לעמוד מנגד בעת צרה להיונים, שהרי כלי מלחמה קנו להם באותם הסכומים אשר הונו את המלוים באירופא וביחוד בגרמניא; כשלש מאות מיליון אדרכמונים עשקה ממשלת יון את המון העם בארצנו. למרות כל אלה התעורר בלב קצת עם גרמניא רגש חמלה על היונים המוכים וחמת נקם על הטורקים המנצחים. ביחוד היו כהני הדת הפרוטסטנטית מטיפים לנקם ושנאה כלפי הטורקים המתאכזרים על היונים הנוצרים. מצד כהני הדת ההיא צדקו במקצת, אם כי יש לבעל דין לחלוק ולומר: אמת ומשפט קדמו לאחוה ורעות. ואולם גם יד ישראל היתה באמצע, ובתוך הבאים לקטרג על ממשלת גרמניא, על כי לא תחיש ישועה להיונים המנוצחים היו רבים מבני עמנו. יחוס היונים אל היהודים בכל מקום שהם ידוע הוא, ודבר שפתים אך למותר הוא, לדבר על דבר רגש האחדות הלאומית השורר בישראל.

כאשר נשלו האמריקנים את בני אספמיא מנחלתם מעבר לים היו היהודים בגרמניא ראשי המדברים לקטרג על האמריקנים „החומסים". בודאי קשורים אנו בני ישראל

בקשר אחוה וידידות אל עם אספמיא מאז. כל זמן שעמד אי קובא ברשות הספרדים היה אסור ליהודים מדרך כף רגל בארץ הזאת. אבל מה איכפת זה לאחינו אנשי גאולתנו? פטפטנים מבני עם הארץ צועקים מרה על ממשלתנו, על כי לא תבוא לעזור לעם ממושך ומורט כהספרדים, והיהודים נגררים אחריהם וטוענים כמותם. מלבד כי יש בקטרוג זה אולת מאין כמוה, שהרי איזה יחוס יש בין ספרד וגרמניא, ולעומת זה מה רב הקשר האיקונומי שבין גרמניא ואמריקא! ועוד הפעם אנו זוכרים, כי כל בני ישראל נקשרים זה בזה בכל ארצות פזוריהם.

מלחמת הבריטים בהאכרים התמימים היושבים בנגב אפריקא העלתה אף וחמה בלב הגרמנים „האמתים" — ובודאי מחויבים היהודים להיות נמנים עמהם! ממשלת גרמניא יודעת מה טיבם של „התמימים" האלה וכבר הכירה בטכסיסיהם ובצדקתם; עם כל זה ירחש לב כל גרמני לאמתו טוב להאכרים „אחיו" ושנאה עצומה להאנגלים „החמסנים". ובשעת שנאתם מסתעיים הגרמנים „האמתים" בדברי הפייטן הינריך הינה! כי כן דרש זה בגנות עם אנגליא הרמאי, „אשר בודאי היה הים הגדול בולע אותו, אלמלא פחד לנפשו, פן ישחית את קיבתו והמאכל אשר אכל יקיא". אם נאמר לאחינו „הגרמנים", אלפי בני ישראל נתונים בצרה בנגב אפריקא ואם תגבר ממשלת אנגליא תהיה להם הרוחה, כאשר היה לפני שמונה עשרה שנה במצרים — אז יענוך, מה לנו ולהיהודים פליטי רוסיא ופולוניא?

ובאותו זמן שומעים אחינו פה את התלאה אשר קרה לאחינו באלגיר, ברומיניא, בגליציא ובימים ההם גם במדינת מהרן. ואולם לבם לא יכאב הרבה על זה ולפעמים הם מצדיקים על אחיהם את הדין ואומרים: אך „עדת מרעים" הם ודמם בראשם. או לכל היותר יאמרו: ולמה אלו האמללים מחשים? מדוע לא יעמדו על נפשם? הראיתם כבשה עומדת על נפשה נגד עדת זאבים אשר שתו עליה! אמנם בעד דריפוס הרעישו עולם ומלואו; הידעתם למה? יען כי הוא אחד „משלהם", בן למשפחה עשירה ויליד מדינת פרנציא, לא חלילה יליד רומינא או גליציא. מצדי לא אוכל כחד תחת לשוני, כי חזיון דריפוס הוא בעיני רק חלום לילה. עול כזה היה כבר לעולמים ואיננו יוצא מגדר הרגיל; יותר יחם לבי למראה בני עמי הנתונים בצרה בארצות פזוריהם, אלפי אחינו הגועים בענים בגליציא, רומיניא, אלגיר וכו', אשר כל אוכליהם לא יאשמו וכהפקר הם לכל עובר. אתם מתעברים ומתרגשים על אובד אחד הידוע לכם בשם ואני מתרגש ומתאנה על רבבות אחינו, אנשים ונשים והטף, אשר איני מכיר אותם, אבל יודע אני, כי בשעה זו חייהם מרים יותר מחיי דריפוס על „אי השדים", או כי באמת אינם חיים כלל.

הטרגדיא הלאומית שלנו אינה בפלוני או פלוני — אלא בכלל עמנו. ולמה אתם מוציאים דוקא את דריפוס מן הכלל? רומיניא כלה היא „אי השדים" לעניי עמנו, וכמה דריפוסים איכא שם בשוקא?!

ש. ב.

---